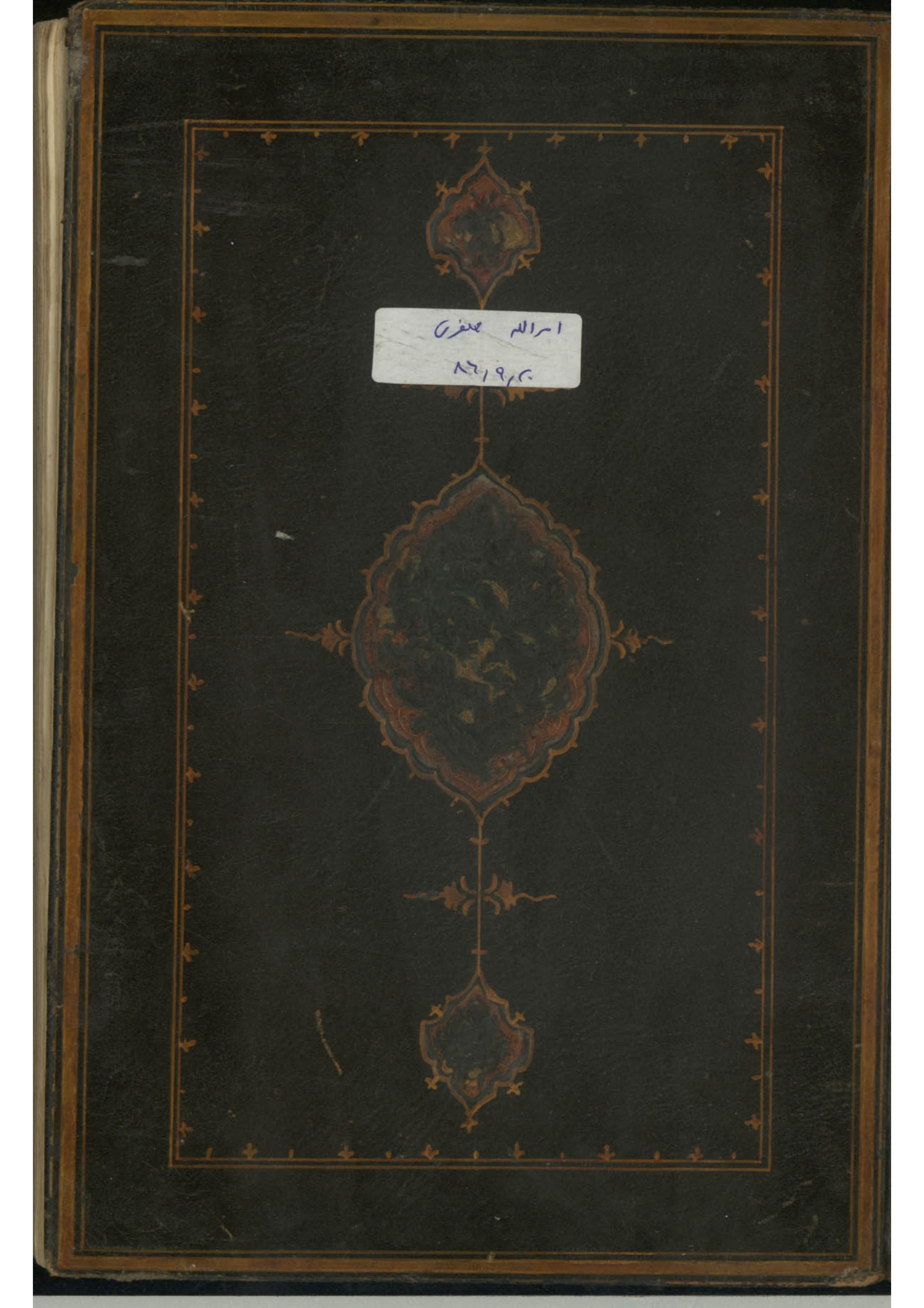
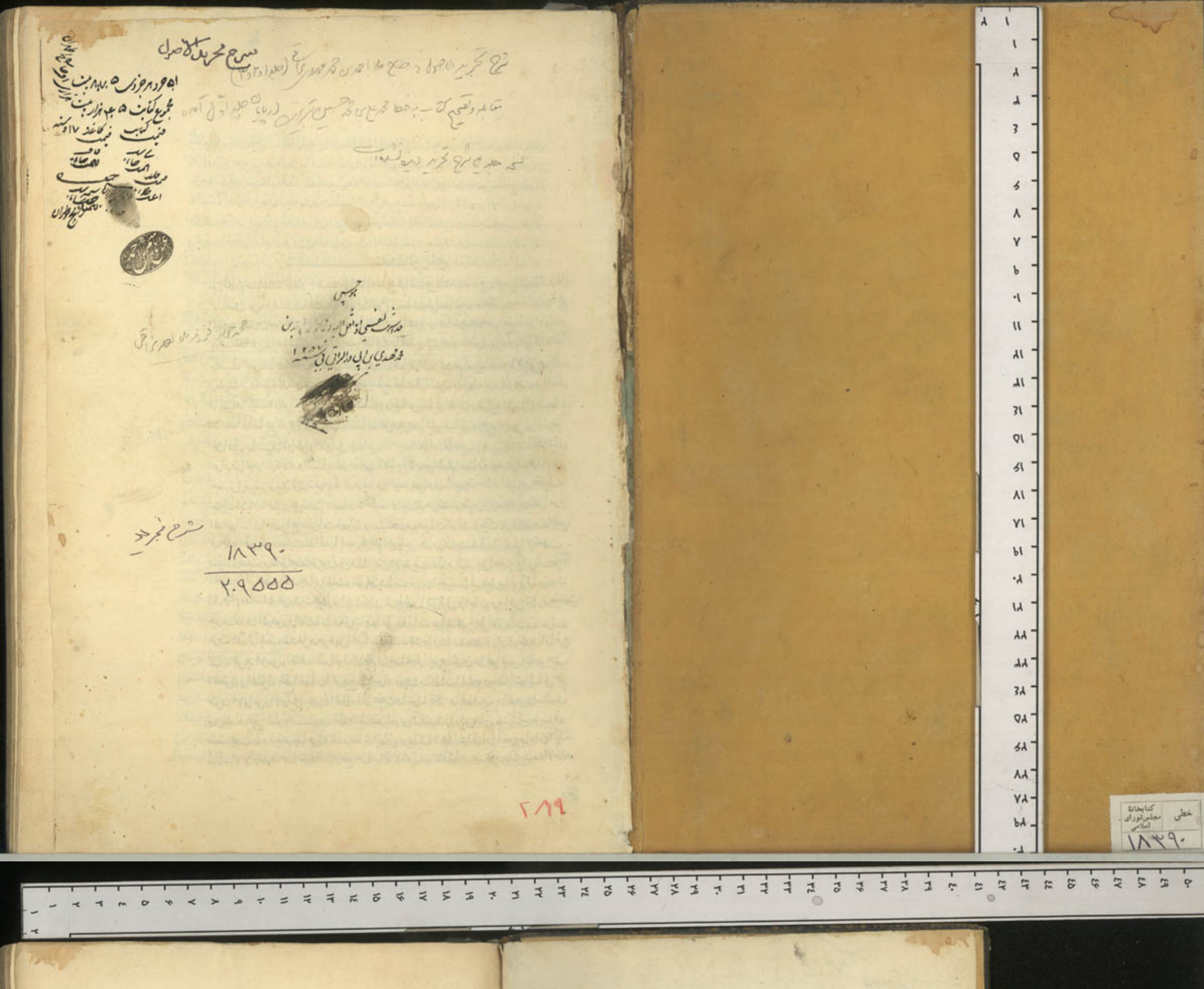

اسدالله جعفری
۸۶/۹/۲۰



بسم الله الرحمن الرحيم

خير الكلام حمد الملك العلام الذي خلق الانام وشرع لهم الشرايع والاحكام وبين لهم مسائل الحلال والحرام
ثم الصلوة على رسوله الذي اهتدى بنوره المنير الى مسالك قواعد الدين واتضحت ببيانه الواضح مناهج
اليقين افضل من بعث لتكميل الخلايق بتبليغ النواهي والاوامر واشرف من خص بختم خاتمة الاديان
بدينه الظاهر وآله المستجمعين لشريعته الطاهرة والمخصوصين بعموم ما خص به من العلوم الباطنة والظاهرة
وبعد فيقول راجي عفو ربه الباقي احمد بن محمد مهدي النراقي ان علم اصول الفقه مما لا يخفى سمو مكانه
وعلو شانه وعظم فائدته وكثرة عائدته بالذين شغفت قلبه في الشرف والبهاء ومرتبته جلت عن الفضل
والثناء كيف لا وهو اساس الشرايع والاحكام ومقياس مسائل الدين وفروع الاسلام فيه معالم
للهدى ومصابيح للدجى وبه يكشف النقاب عن وجوه عرائس المسائل ويتضح به احوال الشريعة
الحقايق بها سيد الاواخر والاوائل ولامر ما اجمع العلماء الراسخون الذين تلالات في ظلم الليالي
انوار قرايحهم الوقادة واستنارت صفحات الايام آثار خواطرهم النقادة يصرفون هممهم في
جمعه وتصنيفه ويبذلون سعيهم في تدوينه وتاليفه فهو اولى ما يصرف عنان الهمة في تحصيله
ويضرب اذيال الطلب على منطقة الاجتهاد في تكميله واني قد صرفت برهة من الزمان وشطرا من
العنفوان الى استخراج مطويات رموزه واستكشاف خفيات كنوزه وبذلت في ذلك عرق الجبين
في ظلماء الهواجس وصلت لذلك بالسهر في ظلم الدياجي فما من كتاب في هذا العلم الا تصفحت
سمينه وغثه وما من مجمع مزبور في هذا الفن الا تعرفت غثه وسمينه حتى احطت بمكنونات ذخائره
المختبئة ما لم يحط به احد قبلي واطلعت على مخزونات روائع المختبئة ما لم يخطر ببال ذكرا وقد
الى حيام مفاصله فوجدت فيها فوائد ابكارا لم يطمثهن انس قبلي ولا جان وعرائس افكار لم تحققن
غير مدى الدهور والازمان وعثرت فيها على مخدرات فوائد محجوبة على الاذهان وقاصرات
طرف التي لم يكشف احد عن وجوههن الحسان وبعد ذلك جال في صدري ودار في خلدي ان اشرح
كتاب تجريد الاصول الذي الفه المولى الاعظم والحبر المعظم النحرير المدقق والعالم المحقق الجامع بين
المعقول والمنقول منقح اغصان الفروع والاصول مبين مشكلات العلوم ومعضلات المسائل من
فنون الاواخر والاوائل قدوة العلماء الراسخين واسوة الحكماء والمجتهدين والدي واستادي
ومن عليه في جميع العلوم استنادي تغمده الله بغفرانه واسكنه في فراديس جنانه فانه كتاب غريب في
منهجه عجيب في وشيه يتناهى الالفاظ لغاية ايجازه ويحاكي الاعجاز في اظهار المقصود وابرازه لا يكشف
معناه الا الاوحدي من الفضلاء ولا يتضح مغزاه الا الالمعي من الاذكياء فيه تحرير جملة مقاصد الافكار

وتنقيح

وتنقيح زبدة مواقف الانظار وبه يحصل نهاية الوصول الى علم الاصول وبه يصل الطالب الى منتهى المطلب وغاية المامول
وهو للغواصين في بحار هذا العلم حبل متين ولاستنباط امهات المسائل انيس للمجتهدين يوصل من ادركه فوائد
الى معارج التحقيق ويجدد بنو اعلام الوافية معالم الاصول ومعاهد التدقيق اقربت به جميع الاصول
وسهلت به صعاب مسالك الوصول تهذيب قوانين الاجتهاد موقوف عليه وتمهيد قواعد الاستنباط
محرزون لديه فشرعت في شرح هذا الكتاب وشرحته شرحا يميط عن قوابل قناع الارتياب ويكشف عن وجوه
خوابي الاستار ويبدي الى الناظرين مطويات الاسرار ولعل الناظرين في هذا يجدون تحقيقات لم يقرع
سماعها الاذان وتدقيقات تنشط لاستماعها الاذهان فالمامول منهم ان ينظروا فيه بعين الرضا والانصاف
ويجتنبوا عن طريق التعصب والاعتساف فان عثروا على الخطاء والنسيان مما لا يخلو عنه نوع الانسان فلا
يبادروا بالتخطئة والاعتراض وليشرعوا بالاصلاح او يعفوا عنه بالاغماض وها انا افيض في المقصود
بتوفيق الملك المعبود قال والدي المصنف روح الله رمسه وقدس نفسه في خطابه القدسي بسم الله الرحمن الرحيم
احمد الله على جزيل نعمه واصلي على نبينا محمد وعترته وبعد فيقول الاحقر مهدي بن ابي ذر هذا ما اردت
من تجريد الاصول وتهذيبها من الفضول ينجح مرادك على ما يجب فوائدك في مقاصد يبوبه الابواب والمقصد
المقصد الاول في مقدمات ما يتوقف عليه الشروع في العلم والتوضيح ان لكل علم موضوعا ومبادي
ومسائل وسياق تعريف كل منها وحقيقة العلم هي المسائل فهي المقصودة بالذات ولكن الموضوع والمبادي لما كان
مقصودين بتبعيتها لتوقف اجتماعها اليها يتقدم ذكرهما عليها وسمي المجموع بالمقدمات وبعضا اخرجوا منها ليس من الموضوع
ولا من المبادي وان جعله بعضهم من المبادي التصورية وهو تعريف العلم وبيان غايته مقصودا بالذات في العلم بل
يتقدم ذكره لزيادة البصيرة فهو ايضا داخل في المقدمات وبه طالب تراه من المقدمات به ويقال
اعلم انه لما كان علم هذا العلم وهو اصول الفقه اصل مركبا اضافيا ثم صار علما كان له اعتباران احدهما اعتبار
جهة التركيب والآخر اعتبار جهة العلمية فيحصل له تعريفان بالاعتبارين وتعريفه بالاعتبار الاول وان لم يكن مما
هنا الا انه لا يخلو عن زيادة البصيرة حيث يعلم منه المناسبة بين المعنى المنقول والمنقول اليه جرت عادتهم
بذكر التعريفين وما لعل المصنف ايضا جرى على طريقتهم وقال حده اما علما فهو العلم بالقواعد الممهدة
لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات وبالممهدة المنطق والعربية والهندسة
وغيرها مما يتوصل بها الى الاحكام ويستنبط منها ولكن لم تمهد لذلك والى هذا اشار بقوله هذه واستعاد
الصفة اي الممهدة بالاختصاص اي يكون القواعد مختصة بكونها موصوفة بهذا الوصف يحفظ الطرد من دخول الامور
المذكورة وتبديلها اي تبديل الصفة بالتي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية كما فعل الحاجبي او تبديلها
بالتي يستنبط منها الاحكام الشرعية كما فعله العلامة ينقضه اي ينقض الطرد لان العلوم المذكورة يصدق عليها
انها يستنبط منها الاحكام الشرعية او يتوصل بها اليه واما بعض مسائل الاصول التي يستنبط منه الاحكام الشرعية مع
ذلك لم يمهد لانه يستنبط منه عين الاحكام الشرعية ايضا كقولهم ان عدم الدليل دليل العدم وان وجود المقتضي
وعدم المانع يوجب ثبوت الحكم فهو حقيقة ليس من مسائله وانما ادرج فيها لمشابهته اياها في استنباط مسائل الفقه
منه وخرج بقيد الاحكام العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الصنايع وامثالها والاحتراز بما يخرج بقيد
الشرعية والفرعية ايضا فلا وجه لتخصيص وبيانه اورده في هذا المقام سياق حاله وقيل القيد بالاحكام لاخراج
الماهيات الشرعية وصفاتها كالصلوة والزكوة وصلوة الظهر والنكاح الدائم ونحو ذلك فان معرفتها ليست من مسائل

الفقه ويرد انه ان اريد بمعرفتها معرفة ان صحة الصلوة مثلا اي شيء هي فهي عين معرفة الحكم فلا يخرج بقيد الاحكام وان
اريد تصورها المهيات اي تصورها الساذج الذي لا تصديق معه اصلا فلا يعد لا استنباطها من القواعد لان
المستنبط من القاعدة لا يكون الا التصديق ويخرج بقيد الشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية فان قيل وجوب
متابعة المجتهد في الاحكام والمقصود وثانيها الخاص قواعد مقررة لاستنباط الاحكام الشرعية مع انها من المسائل الكلامية
دون اصول الفقه قلنا لو سلمنا عدم كونها من مسائل اصول الفقه فما هي يخرج بقيد الاستنباط لانه لا بعيد في حل الاخذ
منهم جزما كما لا يخفى واما حده مركبا فهو لما كان عين حدود مفرداته فذكر حدودها وقال في الاصول لغة ما او اشياء
يبنى عليه الشيء الاخر اي مطلق الشيء سواء كان واحدا او متعددا فلا يضر جمعية المبنى عليه وعرفا يطلق على معان منكرة
كالدليل كما يقال الاصل في هذه المسألة الكتاب والسنة والقاعدة الكلية كما يقال لنا اصل وهو ان الاصل مقدم على الظاهر
والراجح كقولهم الاصل الحقيقة والاستصحاب كقولهم تعارض الاصل والظاهر واذا اضيف الى العلم فالمراد دليله وهذا المعنى الدليل
في هذا المقام وقال لعرفا الادلة والفقه لغة الفهم قال الله تعالى ولكن لا يفقهون تسبيحهم اي لا يفهمون وهو عند جماعة
جودة الذهن من حيث استعداده لتحصيل المطالب ومعناه ان العلم والا ولون استدلوا بصدق الفقيه على العالي
الفطن وكذب العالم عليه والاخرون بصدق قد حصل من اكثب العلم بجد وكد ومشقة وان لم يكن له جودة الذهن وتتبع
موارد الاستعمال يرجح الاول فلو سلم استعماله فيمن لم يكن له الجودة وحصل بالكد والمشقة فيكون مجازا والمناسبة
مع من له الجودة من حيث حصل له العلم ولو بالمشقة وعرفا العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
ولا بد اولا من معرفة المراد هنا من العلم والحكم فنقول اما العلم فيطلق على اربعة معان التصور والتصديق في
المعنى الاعم ونفس المسائل ولا يمكن ان يكون المراد المعنى الاول او الثالث والا يلزم ان يكون التصور للاحكام
من غير تصديق بها فقيها مع انه ليس بالفقيه قطعا وايضا الحاصل عن الادلة التفصيلية ليس تصور الاحكام لامكان تصورها
ولو لم يعرف الادلة وبدخلية الادلة في بعض الاحيان لتصورها حيث يوجب الالتفات اليها لا يفيد لان الباعث على
الالتفات لا يسمى دليلا واما المعنى الرابع فهو وان كان صحيحا في نفسه وكان انسب بالمقام حيث انهم ذكروا ان تعريف
العلم لاجل ازدياد البصيرة في الشروع فيه وما يشرع فيه هو المسائل دون غيرها الا انه لا يلايم ظاهر الفاظ الحد
حيث ذكر متعلق العلم الذي هو الاحكام ولو اريد بالعلم المسائل لم يحصل الحد معنى محصل الا بتكلفات باردة
لا يصح ارتكابها في التعاريف ومع ذلك هو يعني بها نوع العلم ولا يصح ارتكابه في الحدود الا مع القرينة ولا قرينة
هنا فيكون اصح المعاني هو المعنى الثاني اي التصديق فان قيل التصديق وان كان معنى حقيقيا للعلم ولكن العلم مشترك
بينه وبين التصور والا لم وكما يلزم الاحتراز عن المعاني المجازية في التعاريف الا مع القرينة الصارفة كذلك يلزم
الاحتراز عن المعاني المشتركة الا مع القرينة المعينة قلنا القرينة ههنا موجودة وهي الجار في تعلقه بالاحكام لان
الظاهر المتبادر عند ذكر ارادة التصديق من العلم كما لا يخفى بل يوجد قرينة اخرى عليه ايضا وهي قوله عن ادلتها
التفصيلية حيث عرفت ان التصور لا يكون حاصلا من هذه الادلة والحاصل منها ليس الا التصديق لا يقال يلزم اشتمال
الحد بالفقه في قولهم موضوع علم الفقه كذا فان الموضوع ليس موضوعا للتصديق بل موضوع للمسائل لانا نقول المراد
من علم الفقه في قولهم هذا هو المسائل ولكنه لما كان مجازا لم يلزم صدق التعريف عليه وانما التعريف يكون
للمعاني الحقيقية والتحقيق ان كل علم كعلم الفقه مثلا يطلق على معنيين المسائل كما يقال موضوع علم الفقه كذا و
التصديق بثبوت محمولات المسائل لموضوعاتها كما يقال ثمرة علم الفقه كذا ويقال فلان فقيه والمعنى الاول منهما معنى
مجازي فلذا اكتفوا في تعريفه بالمعنى الثاني ولكن المصنفين قد يعرفون العلم بهذا المعنى المجازي ايضا ولكن مع

ذكر القرينة فلو اردت تعريف علم الفقه بالقياس الى المسائل تقول هو قضايا تعرف بها الاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية ويراد بالاحكام النسب الجزئية دون القضايا بتمامها ثم ان ما ذكرنا من حمل العلم على
التصديق لا ينافي ما يجيء من ان المراد به التهيؤ القريب في الاقتدار على الاستنباط او الملكة التي تقتدر
بها عليه وذلك لان ارادة كل من الاقتدار والملكة يجتمع مع ارادة كل من المعاني الثلثة للعلم اعني التصور
والتصديق والاعم فاذا اريد بالعلم التصور وحمل العلم على احد هذين المعنيين يكون المراد الاقتدار
على التصور او الملكة التي تقتدر بها على التصور وقس عليه ارادة التصديق او الاعم بل هذان المعنيان
في الحقيقة من المعاني المجازية للتصور والتصديق والاعم لا العلم بدون ملاحظة معانيه اذ الاقتدار او
الملكة لا يكونان الا للتصور او للتصديق واما دخلهما في العلم ايضا لان العلم لا يكون الا التصور او التصديق
والحاصل ان من يقول بان المراد من العلم هو الاقتدار او الملكة لا يريد انهما معنيان للعلم حقيقة او مجازا
مقابلان للتصور او التصديق او الاعم غير مجتمعان مع احدها بل يريد انها المراد من العلم باحد هذه
المعاني الثلثة فلا منافاة بين تعيين المراد من العلم باحد هذه المعاني الثلثة ثم ارادة احد المعنيين
الاخرين من العلم باحد هذه المعاني ثم لما كان هذان المعنيان من المعاني المجازية للتصور او التصديق
او الاعم لا يحمل العلم عليهما الا مع دليل يدل عليه فيكون هذا ايضا اختلافا اخر في ان المراد بالعلم
اذا كان التصديق فالمراد بالتصديق هل هو معناه الحقيقي او المجازي اي الاقتدار على التصديق او الملكة
التي تقتدر بها عليه وسياتي تحقيقه هذا تحقيق المقام على ما هو الموافق للتحقيق ولو قلنا بكون الاقتدار
والملكة معنيين مقابلين لهذه المعاني كما قال بعضهم حيث ذكر ان المراد بالعلم اما احد المعاني الثلثة
او المسائل او الاقتدار او الملكة فلا بد في تحقيق المراد بالعلم في هذا المقام ان نقول ان العلم يطلق
على معان ستة ويبطل ارادة التصور والاعم والمسائل بما سبق ونقول اما الاخيرة فالاقتدار والملكة
فنفاهما بعضهم من حيث عدم كونهما مناسبين للمقام لما ذكرنا سابقا واثبتهما بعضهم لتوقف دفع ما اورد على
هذا الحد عليهما حتى منهما لا يثبت مطلوبهما اما الاول فلامكان ابداء المناسبة ولو بوسائط واما الثاني
فلامكان الدفع بدونهما كما يجيء ثم الظاهر نفيهما من وجهين احدهما ان الظاهر من العلم حيث يذكر متعلقهما
غير هذا المعنى وثانيهما ان اطلاق العلم عليهما اطلاق مجازي فلا يرتكب في التعاريف الا مع القرينة
ولا قرينة ههنا واما الحكم فيطلق على خمسة معان النسبة التامة الخبرية والتصديق الذي هو الاذعان
بها ونفس المسألة التي هي القضية مع النسبة والاحكام الخمسة وخطاب الله وهما الاحكام الشرعية لا الحكم
المطلق وليس المراد به هنا الثاني اذ لا معنى لقولنا التصديق بالتصديقات الا بتكلفات ركيكة فان
قيل لو اريد بالعلم التصديق ملكة التصديق او الاقتدار عليه يكون المعنى الملكة التي تقتدر بها على
التصديقات او الاقتدار عليها ويكون المعنى صحيحا قلنا ليس العلم التصديق ح هو الملكة المطلقة
او الاقتدار المطلق بل ملكة التصديق او الاقتدار على التصديق فيكون ملكة تقتدر بها على التصديق
بالتصديقات او الاقتدار على التصديق بالتصديقات ولا شك انه لا يعقل ولا الرابع اذ يلزم ان
يكون الفقه هو العلم بالوجوب المطلق واخواته وليس كذلك ولان المستنبط من الادلة ليس هو الوجوب نفسه
بل نسبة الوجوب الى الغير وهكذا اخواته ولا الخامس اما اولا فلان المراد بالتصديق بخطاب الله اما
التصديق بكونه خطاب الله او تحقق خطاب الله ويتحقق منهما ليس فقها والعالم بهما لا يسمى فقيها واما ثانيا

فلان خطاب الله نفس الادلة والاحكام موصوفة بكونها مستنبطة عن الادلة فمع انه لا معنى للعلم بخطاب الله عن خطاب الله
يلزم اتحاد الدليل والمدلول والاحكام مخصوصة منه للاشاعرة القائلين بالخطاب النفسي وفي الاخير بحمل الحكم
على الخطاب النفسي والدليل على اللفظي حيث انه ما يستدل به على ثبوت النفسي ويعلم تحققه به وقد يذب عنه
ايضا بحمل الحكم على ما علم ثبوته من الدين اجمالا والدليل على الخطابات المفصلة وفيه ما فيه اما اولا فلان ما علم
ثبوته من الدين اجمالا هو ان لهذا الموضوع حكما وهو ليس خطاب الله فلم يحمل الحكم على خطاب الله وانما هو
معنى اخر واما ثانيا فلان ما علم من الادلة اي الخطابات التفصيلية ليس هذا الحكم الاجمالي بل هو الحكم التفصيلي
فاذا اريد بالحكم ما علم اجمالا لم يكن الاحكام معلومة من الادلة التفصيلية وبهذا ظهر ان المراد بالحكم المعنى
الاول اما الثالث ولكن التصديق بالمسئلة يرجع حقيقة الى التصديق بالنسبة الواقعة بين طرفيها فيعود الى
المعنى الاول فان قلت اذا كانت الاحكام هي النسب التامة فموضوعاتها خارجة وقد تكون نفس العبادة ولا ريب
ان معرفة ماهية العبادة وظيفة الفقه فلا ينعكس الحد قلنا ان اردت بمعرفة ماهية العبادة تصورها فلا نسلم انه
وظيفة الفقه وان اردت التصديق بكون معنيها اي شي هي او التصديق بكون هذه معنيها فلا نم خروجها لكونها ايضا تتعلق
بالنسبة التامة الخبرية اذا عرفت ذلك فاعلم انه خرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلا وبالصفات ككرمه
وشجاعته وبالافعال ككتابته وخياطته قيل لما ثبت ان المراد بالعلم العلم التصديقي لم يدخل العلم بالذوات مطلقا
وبالصفات وغيرها ان اريد العلم بماهيتها التصورية حتى يخرج بقيد الاحكام وان اريد بها التصديق بها الموضوعاتها
ومعروضاتها فالحكم بالمعنى المذكور لا يخرجه قلنا المراد الاول ولكن العلم لما كان مع قطع النظر عن القرينة مشتركا
بين التصور والتصديق وانما يعلم التعيين بالقرينة فلم يذكر القرينة قبل التصورات ايضا والقرينة انما هو قوله
عن ادلتها كما ذكرنا او بالاحكام من حيث ان المتبادر من العلم المضاف الى النسب حصول التصديق كما قيل وايا ما كان
لا يخرج تصور الذات والصفات وغيرها قبل التقييد بالاحكام وخرج بالشرعية وهي ما من شانه ان يوخذ
من الشارع وان استقل باثباته العقل الاحكام العقلية المحضة كبيان ان الكل اعظم من الجزء والنقيضين لا يجتمعان
ولا يرتفعان وبالفرعية وهي ما يتعلق بالعمل بلا واسطة الاصولية وبالاخيرين اي الموصوف والوصف خرج
علم الله وعلم الملك والنبي وعلم المقلد والفقهي اي ما يعلم قطعا من المسائل الفقهية اما خروج الثلثة الاول
فبقوله عن ادلتها لان علمهم ليس حاصلا عن الدليل اما علم الله فهو ظ واما علم الملك والنبي فلكونه حاصلا بالفطرة
او الوحي ولو قلنا بكون علم الله حاصلا يجب كما يقتضيه قولهم العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فيحتاج في
اخراج علم الله عنه عدم حمل الادلة على المعهودة الى القول بان قيد الحيثية ماخوذ في التعاريف فمعنى قولهم
العلم الحاصل عن ادلتها اي من حيث انها ادلة وعلمه سبحانه لو كان حاصلا لما كان من هذه الحيثية هذا وفي
خروج علم النبي بهذا القيد نظر لان علمه باكثر الاحكام حاصل من الكتاب من حيث انه دليل وهو من الادلة
المعهودة واما العلم الحاصل له بالوحي فهو العلم بالكتاب لا العلم بالاحكام المستنبطة من الكتاب الا ان يتمسك
بان الظاهر من حصول العلم عن الادلة حصوله عنها بطريق الاستدلال والنظر ولا يصدق على علم النبي بالاحكام
من الكتاب انه حاصل بطريق الاستدلال والنظر فتامل واما خروج الاخيرين فبقوله التفصيلية اما خروج الاول
فلان علم المقلد بالاحكام الشرعية ناش عن دليل اجمالي مطرد في جميع الاحكام وهو ان كل ما افتى به المفتي
فهو حكم الله في حقي هكذا اقول يرد عليه ان هذا الدليل الاجمالي ليس دليلا للعلم بالحكم الشرعي كوجوب
الصلوة بل دليله فتوى المجتهد ولا شك ان فتوى المجتهد ادلة تفصيلية وانما هو دليل على كونه حكم الله

ف

في حقي وجوب العمل بهذا الحكم كما ان المجتهد ايضا كذلك فان له دليلا على العلم بالحكم الشرعي وهو الادلة الاربعة
ودليلا على وجوب العمل بما ادى اليه ظنه وهو دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وهو هذا ما ادى اليه ظني فكلما
ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي فالصواب اخراج علم المقلد عن قوله عن ادلتها بان يجعل
الاضافة للعهد والمراد بالادلة الادلة المعهودة فيكون التفصيلية قيدا توضيحيا ويظهر وجه اخر لخروج علم الله
والملائكة عن قوله عن ادلتها ويمكن ان يكون التفصيلية بمعنى المفصلة اي المشروحة في الكتب فيكون قرينة على
ارادة الادلة المعهودة واما خروج الثاني فلان القطعيات مثل وجوب الصلوة والزكوة وثبوت الاحكام
في الجملة وغيرها احكام شرعية معلومة بالدليل مثل الضرورة الدينية وامثالها ولكن ادلتها ليست ادلة تفصيلية
بل ادلة اجمالية او لان التفصيلية قرينة على ارادة الادلة المعهودة ولا نسلم ان ادلة القطعيات ليست من الادلة
المعهودة حتى تخرج عن قوله عن ادلتها فيكون هذا ايضا خارجة به لا بالتفصيلية بل يمكن اخراجها بقوله عن ادلتها ولو لم يحمل
على الادلة المعهودة ايضا بان يقال ان الضروريات من جملة القضايا التي قياساتها معها ولا يسمى في العرف
استدلالا ولا العلم الحاصل منها علما حاصلا من الدليل وان كانت تلك الضرورة علة لتلك العلوم في نفس
الامر ومما ذكر ظهر ان المراد بالقطعيات الخارجة ما لم يكن محتاجا الى نظر واستدلال فان القطعيات على قسمين
قسم صار ضروريا ولا حاجة في ضروريته قطعا الى النظر والاستدلال كوجوب الصلوة والزكوة والحج و
امثالها وقسم يحتاج في القطع بالحكم الى النظر والاستدلال وقبله لا قطع والقطعيات التي اخرجوها عن
ويضرهما احد القيدين هو ما كان من القسم الاول دون الثاني وقد يراد به العلم بجملة منها مطلقا اي قد يراد
بالفقه بحسب العرف العام والاولى كان بحسب اصطلاح المتشرعة العلم بطائفة من الاحكام الشرعية الفرعية
مطلقا سواء كان حاصلا عن الادلة ام لا وعلى هذا فيتردد في الوصية ومثلها كالوقف والنذر للفقهاء
اما اذا اوصى احد للفقهاء او وقف عليهم او نذر لهم فيحصل التردد في ان المراد بالفقهاء هل هم العالمون
بجملة منها مطلقا كما هو مقتضى العرف العام والظاهر الحمل على الاخير لتقدم العرفية العامة على الخاصة الا ان يكون
قرينة دالة على التعيين او يقال ان المعنى الاخير انما هو بحسب عرف العوام لا العام وح يحمل على ما دل عليه
القرينة او على عرف الموصي والواقف والناذر وغيرهم هذا ولا يخفى انه لا يراد به العلم بجملة من الاحكام
مطلقا في العرف العام فان العامي العالم بها بالتقليد او الحكيم الذي كان كذلك لا يسمى فقيها في العرف
بل يريدون به التدرب في المسائل الفقهية بتتبع كلمات الفقهاء واقوالهم والعلم بارائهم وفتاويهم
فكان الصواب التنبيه على ذلك هذا ثم انه اورد على الحد المذكور بايرادين احدهما ان المراد بالاحكام
ان كان ما يتناول البعض ايضا بحمل اللام على الجنس الشامل للكل والبعض وعلى الاستغراق العرفي
فح لا يكون الحد مطردا لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا نريد به العامي بل من
لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما متمكنا من ذلك لعلو رتبته في العلم مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح
وان كان المراد بها الكل بحمل اللام على الاستغراق كما هو المتبادر من الجمع المعرف لا يكون منعكسا
لخروج اكثر الفقهاء عنه ان لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام بل بعضها او اكثرها هكذا قرر
الايراد صاحب المعالم وغيره والاولى ان يقرر بانه على الاول يصدق الحد على من علم طائفة من الاحكام
كلا بل بعضها او اكثرها هكذا قرر الايراد صاحب المعالم وغيره والاولى ان يقرر بانه على الاول
يصدق الحد على من علم طائفة من الاحكام كلها وان كانت قليلة جدا مع انه لا يسمى فقيها في الاصطلاح

وعلى الارادة الادلة المعهودة ح

وعلى الثاني يلزم عدم صدق الحد على من علم اكثر الاحكام اذا لم يعلم كلها مع انه فقيه في الاصطلاح فيلزم خروج
اكثر الفقهاء ان لم يكن كلهم والجواب انا نشير اليه بقوله طاه ويراد بالعلم الماخوذ في الحد التهيؤ القريب
فيلزم الطرد من دخول المقلد والعكس من خروج اكثر المجتهدين وتقريب الجواب على ما ذكره صاحب المعالم
وغيره انا نختار الشق الثاني من شقي الترديد فنقول ان المراد بالاحكام الكل كما هو الظاهر لكونها جمعا محلى
باللام قولكم لا يكون منعكسا لخروج اكثر الفقهاء عنه قلنا ممنوع اذ المراد بالعلم بجميع الاحكام ليس التصديق
الفعلي بجميعها بل التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من الماخذ والشرائط بان يرجع اليه
ويحكم فالفقيه هو الذي حصل له بممارسته الادلة والمقدمات والتمرن في استنباط المسائل والاحكام
ملكة يقتدر بها على استنباط جميع الاحكام الجزئية عن الادلة التفصيلية ولا يراد ان جميع مسائله حاضرة
عنده على التفصيل واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ والملكة شايع في العرف فانه يقال فلان علم النحو
مثلا ولا يراد انه مسائله حاضرة عنده على التفصيل وح فعدم العلم ببعض الاحكام في الحال الحاضر بمعنى
التصديق الفعلي لا ينافيه ويرد على هذا الجواب اولا بان حمل العلم على هذا المعنى مجازي ولا يرتكب التجوز
في التعاريف الا مع قرينة ههنا وثانيا ان هذا الجواب انما يصح على القول بعدم تجزي الملكة واما على القول
بتجزيها بمعنى انه يمكن ان يحصل التهيؤ القريب لاستنباط طائفة مناسبة من الاحكام وعدم حصوله
بالنسبة الى طائفة اخرى كما هو مختار طاه فلا يصح لانتفاء الحد بمن كان له تهيؤ استنباط جل الاحكام
ولم يكن له قوة استنباط الجميع كمن لم يتمكن من استنباط ابواب المواريث مثلا فانه فقيه اجماعا مع
عدم صدق التعريف عليه وثالثا انه لا شك في تردد كثير من الفقهاء بل اكثرهم في كثير من المسائل وتوقفهم فيه
ولا ريب ايضا في انه كان بعد المراجعة وبذل الجهد وصرف النظر فيعلم من ذلك انه لم يكن لهم قوة استنباطه
ولم يكونوا متهيئين ومقتدرين على الاستنباط والا لم يتوقفوا ولم يترددوا مع انهم فقهاء بالاجماع
ورابعا انه يلزم على هذا ان يكون من حصل له ذلك التهيؤ فقيها ولو لم يستنبط مسئلة واحدة مع انه ليس
بفقيه نعم يمكن الجواب عن الاخيرين اما عن اولهما فبان تردد الفقهاء وتوقفهم في بعض المسائل بعد
المراجعة ليس الا من باب المشاجرة او الاحتياط ولو سلم التردد الواقعي فانما هو ليس الا لعدم بذل الجهد
وصرف النظر لمانع منعهم او لضيق وقت وغيرها اذ لا معنى للتردد بعد ذلك فان المسئلة اما يكون له دليل
اولا فعلى الثاني يحكم بالاصل وعلى الاول فاما لا يكون للدليل معارض فيحكم بمقتضاه او يكون فيرجع
الى وجوه الترجيح ان كانت والا فيحكم بالتخيير واما عن ثانيهما فبمنع عدم كون من حصل له التهيؤ لاستنباط
الجميع فقيها ولو لم يستنبط مسئلة على ان العلم بحصول التهيؤ لا يمكن الا بعد استنباط كثير من المسائل
ما لا ولى في الجواب عن اصل الايراد ان يختار الشق الاول بان يقال ان المراد بالاحكام ما يشمل البعض ايضا
قولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع لانا اما نقول بعدم تجزي الاجتهاد بمعنى عدم امكانه او نقول
بتجزيه فعلى الاول فلا ينفك الغرض من المجتهد في الكل اي لا يحصل الاجتهاد في بعض المسائل الا لمن
اجتهد في الكل وعلى الثاني فاما نقول بحجية اجتهاد المتجزي فيما تجزى فيه بمعنى وجوب العمل بما
ادى اليه اجتهاده اولا فعلى الاول فلا اشكال فان المفروض ح يكون من افراد الحدود وفقهه داخلا
في الفقه ولا ضير فيه لصدقه عليه حقيقة وكون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم اصطلاحا
فان صدق عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما عداه وعلى الثاني نقول يكون المفروض ايضا من

افراد الحدود وان لم يجب اتباعه والعمل به فان شرط وجوب اتباع الامر خارج عن حقيقته فان هذا له الفقيه
ايضا شرط وجوب العمل بما ادى اليه اجتهاده مع انها لا يشترط في صدق الفقيه عليه والحاصل انه على القول
بامكان التجزي وعدم حجية اجتهاد المتجزي يكون الاجتهاد في الكل شرطا للحجية قوله كسائر الشروط الاخر
لفقاهته وشرط الحجية خارج عن الحقيقة الا ترى انهم يطلقون الفقيه على مستنبط الاحكام عن الادلة الشرعية
على قواعد الفقهاء مع استجماعه لشرائط الاستنباط وان لم يكن مستجمعا لشرائط وجوب العمل منه من حمل الحكم
في الحد على الظاهري اما العلم بالاحكام على وجوب العمل به كما ياتي يلزمه عدم كون المفروض على القول بعدم
حجية ظن المتجزي فقيها وهذا ايضا من المفاسد اللازمة على هذين القولين الا ان يدفع بتوجيه كما ياتي ومنهم
من حمل الحكم على الظاهري وقال ان المفروض داخل في حد الفقه ان اريد تعريف مطلق الفقه وخارج ان
اريد تعريف الفقه بالصحيح وبين خروجه بان الكلام في معرفة الاجتهاد يتقدم على معرفة الفقه فان الفقيه
والمجتهد يصدقان على شخص واحد ولكنهما متغايران في الاعتبار الا ترى انهم يعرفون الفقه بتعريف و
الاجتهاد بتعريف اخر ويذكرون العلم في تعريف الفقه والظن في تعريف الاجتهاد ومرادهم من ذلك الظن
حكم الله الواقعي ولكن بعد حصول الظن به يصير حجة ويكون ح ذلك المظنون موردا للعلم ويصير بسبب ملاحظة
حصول العلم فقيها ويطلق عليه الفقه بهذا الاعتبار فيكون اطلاق الفقيه مسبوقا بملاحظة حال الاجتهاد فلابد
اولا من الكلام فيه فان اي فرد منه يجوز العمل به واي منه لا يجوز فكلما جاز العمل به فيصح اطلاق الفقه
عليه وكلما لم يجز فلا يصح فعلى البناء على ان ظن المتجزي لا حجية فيه فكيف يقال لصاحبه انه فقيه فيخرج المتجزي
عنه اقول وفيما ذكره مواضع انظار الاول انه على القول بعدم حجية ظن المتجزي كيف لا يكون فقهه صحيحا
مع انه بعد تمام اجتهاده والاجتهاد في الكل يكون ما ظنه اولا في المسائل حجة فان الفاسد لا يتبدل صحيحا
بل هو صحيح اولا ولكن يشترط جواز العمل به على شرط فان الصحة امر ووجوب الاتباع امر اخر والثاني انه
كيف تمسك فيما ادعاه بالفرق بين الفقه والاجتهاد باخذ العلم في تعريف الفقه والظن في تعريف الاجتهاد
مع ان الاكثر صرحوا بان المراد بالعلم في تعريف الفقه هو الظن والثالث ان ما ذكره من ان الفرق بين الفقيه والمجتهد
اعتباري صحيح ولكن الاعتبار الذي ذكره للفرق محض دعوى لا دليل ولا شاهد عليه بل الظاهر ان الاعتبار
الفارق هو ان الشخص الواحد يسمى مجتهدا باعتبار الاستنباط وبذل الجهد وصرف النظر ويسمى فقيها باعتبار
معرفة الاحكام الحاصلة من ذلك البذل والاستنباط ويدل على ذلك تعريفهم الاجتهاد باستفراغ الوسع
والفقه بالعلم وثاني الايرادين ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند
فكيف اطلق عليه العلم واجيب عنه بوجهين الاول ما اشار اليه بقوله طاه وقد يراد بالعلم معناه الاعم وهو
ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع من النقيض وهذا المعنى شايع في الاستعمال سيما في الاحكام الشرعية
بل قيل بكونه حقيقة فيه فلا ينافي العلم الماخوذ في التعريف الظنية اي ظنية الاحكام لان العلم يتناول
الظن ح ايضا ولا ينافي ارادة ذلك المعنى من العلم ما مر من ارادة التهيؤ القريب منه لان الملكة معنى مجازي
هنا للعلم بمعنى التصديق فيتصف بالظنية والعلمية باعتبار التصديق ايضا فاذا جعل العلم بمعنى اليقين يراد
بالملكة التي يقتدر بها على التصديق اليقيني واذا جعل بمعنى الظن يراد بها التي يقتدر بها على التصديق الظني
غاية الامر انه يلزم على ارادة الظن من العلم سبك مجاز من مجاز فالعلم بالحكم مجاز عن الظن والظن مجاز
عن ملكة يقتدر بها على تحصيل الظن بها ثم يرد على ارادة هذا المعنى من العلم ما مر مرارا من انه تجوز لا يرتكب

في الحدود الا مع القرينة ولا قرينة هناك ويمكن دفعه بان القرينة موجودة وهي قوله عن ادلتها التفصيلية
حيث عرفت ان المراد بها الادلة المعهودة والادلة المعهودة امارات ومعرفات وظاهر انه لا يحصل من الا
مارات غير الظن وثانيهما ما ذكره بقوله ط. اي يراد بالعلم المعنى الاخص وهو ترجيح احد الطرفين مع المنع
من النقيض ويمتنع ما ادعاه المورد من ظنية الاحكام الشرعية لانها اي الظنية في طريق الحكم ودلالته
لا في نفسه اي في نفس الحكم وظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم بل يمكن ان يكون الدليل ظنيا ومدلوله قطعيا
اما على مذهب المصوبة فظ لان مقتضى التصويب ان كل ما ادى اليه ظن المجتهد هو حكم الله الواقعي النفس
الامري وحكمه بخلافه تابع لظنه فعلى هذا وان كانت الادلة لا يفيد الا الظن الا انه يعلم ان هذه المظنونات
هو حكم الله الواقعي قطعا واما على مذهب المخطئة فلان حكم الله الواقعي النفس الامري وان كان مظنونا الا
ان ههنا حكما اخر حاصلا من قياس قطعي ويسمى بالحكم الظاهري والمراد بالحكم الشرعي في التعريف هو هذا
الحكم الظاهري المكلف به الذي يلزم العمل به اي ما هو حكم في حقنا دون الواقعي ولا ريب ان الحكم الظاهري
المكلف به لكون العمل به لازما وكونه حكما في حقنا يكون قطعي العمل به ولا يكون ظنيا فالمراد بالعلم بالاحكام
الشرعية هو العلم بالاحكام الظاهرية اقول لا يخفى ان المراد بالعلم بالحكم الظاهري اي بالحكم الذي يجب
علينا العمل به على ما يستفاد من تضاعيف كلماتهم احد الاحتمالين وسائر ما ذكروه يرجع الى احدهما الاول
العلم بكونه حكما ظاهريا اي حكما واجب العمل به وهو باطل من وجوه منها ان العلم بكونه حكما ظاهريا كالعلم بكونه
حكما واقعيا على مذهب المصوبة لم يحصل من الادلة التفصيلية بل من دليل مطرد اجمالي هو ان هذا الحكم ما ادى
اليه اجتهادي وكلما ادى اليه اجتهادي فهو حكم الله في حقي فالمتبادر من حصول العلم من الادلة كونها
دليلا له مفيدا لليقين تاما لا يحتاج الى شيء اخر واجيب عنه بوجوه احدها ان المراد من حصول العلم عن
الادلة كونها دليلا له في الجملة قريبا او بعيدا والادلة التفصيلية وان لم يكن ادلة قريبة ولكنها ادلة بعيدة
ورد بانه انما يصح لو كان الدليل الظني مثبتا لبعض مقدمات دليل العلم وليس كذلك بل انما هو مفرد وتصور
من تصورات دليل العلم فانه في هذا ما ادى اليه النظر في الدليل وكلما ادى اليه النظر في الدليل فهو حكم الله
ومن البين ان التصور الواقع في الدليل ليس مثبتا لمقدمة من مقدماته ويمكن دفعه بان الدليل الظني مثبت
للمقدمة الاولى التي هي ان هذا ما ادى اليه ظني او هذا مظنون او ظني ان هذا حكم الله فانه لو لم يحصل من
حصول الظن يجب بدلالة الدليل الظني فان مطلق حصول الظن لا يكفي في كون المظنون حكم الله بل لا بد من كونه
حاصلا من الدليل الشرعي ثم يرد على هذا الجواب ان حمل الدليل على البعيد خلاف الظاهر المتبادر فان المتبادر
من كون شيء دليلا لشيء كونه دليلا قريبا له اي بلا واسطة وثانيها ان المراد كونها دليلا قريبا لكن مجموع
الدليل المطرد والدليل التفصيلي السابق عليه المحصل للظن غير مطرد بل هو مختلف في خصوصيات الاحكام
باختلاف جزئه الذي هو الدليل الظني وفيه ان هذا انما يصح لو كان الدليل الظني جزء الدليل العلم بان
يكون بانضمامه الى المقدمات الاخر مفيدا للعلم وليس كذلك وثالثها ان هذا انما يرد اذا كان قوله عن
ادلتها متعلقا بالعلم ولكنه ليس كذلك بل هو متعلق بالاحكام ولا يرد الايراد ح وفيه انه ان قلنا بان تعليق
الحكم بالوصف يشعر بعلية الوصف فيعود المحذور ولا فيدخل علم المقلد بالاحكام ايضا كما لا يخفى ثم يمكن
ان يجاب عن اصل الايراد بان الادلة التفصيلية وان لم يوجب ذلك العلم اولا بل يوجب الظن الموجب له لكن
المقدمة التي يحصل بها القطع بعد الظن لما كانت حاصلة للمجتهد قبل الاجتهاد وحاصلة بالبداهة بحيث

لا يثبت

لا يلتفت المجتهد اليها اصلا بل يحكم بما ادى اليه اجتهاده بمجرد الظن في الادلة فكان العلم يحصل من الادلة اولا
ولذا ابيت حصوله اليها وهذه النسبة وان كانت مجازية الا انها لشيوعها وتعارفها بحيث يحكم المجتهد بما ادى
اليه اجتهاده حكما صريحا وان لم يخطر بباله دليل العلم وكلما سئل عن دليل وجوب العمل به استدل بالادلة
التفصيلية من غير التفات الى الدليل العلمي لا ضير في ارتكابها ههنا ومنها انه لا شك ان هذا الحكم المعلوم
وهو كون الحكم حكما ظاهريا واجب العمل حكم اخر وراء الاحكام الشرعية الفرعية التي الفقه علم بها
والعلم به وان كان قطعيا الا انه ليس من علم الفقه في شيء اصلا فانه فرق بين وجوب التسليم مثلا في الصلوة
وبين وجوب العمل بمقتضاه وهو عدم الاتيان به الا على سبيل الوجوب وهذا الحكم اعني وجوب العمل
بمقتضى ظن المجتهد من المسائل الكلامية او الاصولية او من ضروريات الفروع العملية المعلومة من الدين
بالطرق القطعية كوجوب الصلوة والزكوة مثلا ومنها ان هذا الحكم القطعي حقيقة حكم واحد متعلق بجميع
الاحكام الشرعية الفرعية الحاصل ظنها للمجتهدين عن طرقها الظنية فاذا كان علم الفقه هو العلم
بهذا الحكم كان لا محالة علم الفقه مسئلة واحدة لا غير ومنها ان هذا الحكم من القطعيات الضرورية التي لا شك
فيها احد ولا يحوم حول حريمه شبهة كسائر القطعيات الفرعية كوجوب الصلوة وغيره وقد سبق ان العلم بمثل هذه
القطعيات ليس داخلا في الفقه لا يقال انه ليس من القطعيات الضرورية كيف وقد وقع فيه الخلاف فذهب جمع
الى عدم حجية الظن ووجوب تحصيل العلم قلنا ان هذا خلاف في بعض جزئيات هذا الحكم واما اصله وهو
وجوب متابعة العالم بالاحكام بعد بذل جهده في الماخذ والشرائط فهو مما لا ينكره احد بل لا يشك احد فيه
اصلا ومنها انه يلزم من ذلك انه لو لم يقطع فقيه بكون مظنون المجتهد حكم الله ظاهرا بل ادى اجتهاده
الى الظن بذلك ومع ذلك استنبط الاحكام عن ادلتها على النحو المعهود لم يكن فقيها مع انه يصدق عليه قطعا
ويمكن ان يدفع ذلك بانه فرض محض لا واقع وقد يترتب على الفرض المحال الواقعي امر غير واقعي والثاني من
الاحتمالين ما ذكره بعضهم واستحسنه وهو ان حكم الله الظاهري هو المدرك المظنون من الادلة وادراك
هذه المدركات علمي وان كانت المدركات ظنية وظنية المدرك لا تستلزم ظنية الادراك فالمراد بالعلم
بالحكم الظاهري العلم بالمظنونات عن ادلتها ولا يخفى انه لا معنى للعلم بالمظنونات الا العلم بحصول الظن
بها اذ لا معنى للعلم بنفس المدرك المظنون والا يلزم اجتماع العلم والظن في مدرك واحد وهو قبيح و
تعريف الفقه بالعلم بالظن بالاحكام فاسد جدا ابعد من التوجيه والتصحيح براحل اما اولا فلان العلم
بالظن ليس حاصلا عن دليل اصلا بل هو امر وجداني يدركه من حصل له الظن بوجدانه فكيف ينسب حصوله
الى الادلة التفصيلية والقول بان قوله عن ادلتها متعلق بالاحكام يوجب الانتقاض بعلم المقلد بظنونه
المجتهد كما مر واما ثانيا فلان العلم بحصول الظن او بكون حكم مظنونا ليس من الفقه اصلا كيف وهو
ليس امرا كان من شانه الاخذ من صاحب الشريعة بل هو امر يعلمه كل من حصل له ظن فكيف يكون علمه فقها
وهذا ظاهر وظهر من ذلك فساد كون المراد العلم بالحكم الظاهري نعم ههنا احتمال اخر لم يذكره
القوم وهو ان يكون المراد بالعلم بالحكم الظاهري العلم بنفس الحكم الظاهري اي بالنسبة الخبرية التي
يجب العمل بها وتوضيحه ان المجتهد بعد بذل جهده يحصل له ظن بحكم كوجوب الصلوة مثلا وهذا الحكم
مما يجب به العمل قطعا وهو مظنون ان يكون حكم الله واقعا فهو يظن انه حكم الله واقعا ويعلم انه حكم يجب
به العمل سواء كان واقعيا ام لا فيحصل له العلم بحكم يجب العمل به والظن بالحكم الواقعي فهذا العلم المتعلق

بهذا الحكم الظاهري اي الحكم الذي يجب العمل به هو الذي عرف به الفقه فالمراد بالعلم بالحكم الظاهري العلم
بنفس حكم يجب به العمل وهذا الاحتمال وان كان احسن الاحتمالات الثلثة واجودها واشبهها لاطلاق الفقه عليه
واقلها مفسدة ولكن هذا العلم ايضا حاصلا من الدليل الاجمالي فانه دليل للعلم بوجوب العمل لا للعلم بحكم يجب
العمل به ولكن يخدشه ان الحاصل من الادلة التفصيلية المعهودة ليس هذا العلم فانها لا يفيد غير الظن بالحكم الواقعي
واما الحكم الموصوف بوصف كونه واجب العمل به الذي تعلق به العلم فهو غير معلوم من هذه الادلة اذ لا دلالة
لها على وجوب العمل به لا نصا ولو دلت عليه لما دلت على ظنيته بل هذا العلم حاصل من امر آخر من اجماع
قطعي او ضرورة او غيرهما منضم مع الدليل التفصيلي فنسبته اليها لا يخ من خدشة الا ان يقال ان الدليل التفصيلي
ح يكون جزء الدليل العلم وباعتبار بعضه هو ايضا تفصيليا ويصح جعله ايضا من الادلة المعهودة باعتبار جزئه
او باعتبار ان ما ينضم اليه ايضا لا يخرج عن الادلة المعهودة فتامل هذا فان قيل على هذا يخرج علم المتجزي
على القول بعدم كونه حجة مع انه قد سبق دخوله فيه قلنا يمكن توجيهه ايضا بان علمه بالحكم علم بحكم واجب
العمل به غاية الامر ان لوجوب العمل به شرطا لم يحصل بعد ولكنه لا يوجب خروج الحكم عن كونه واجب العمل
بعد حصول الشرط فان بعد حصوله لا يتبدل الحكم اصلا ولا يخفى انه قد يجاب ايضا عن اصل الايراد الذي اورد
على التعريف بان المراد بالعلم بالاحكام الشرعية الفرعية العلم بوجوب العمل وتعين الافتاء بها فان
الحكم المظنون للمجتهد بالادلة الظنية واجب العمل بمقتضاه بالنسبة الى ذلك المجتهد قطعا بالادلة القطعية ولا
يخفى ان هذا راجع الى التوجيه بارادة الحكم الظاهري على الاحتمال الاول ويرد عليه من المفاسد ما كان
يرد عليه بزيادة مفسدة اخرى وهي انه على تقدير كون هذا الفقه هو العلم بوجوب العمل يلزم انحصار الاحكام الفقهية
جميعا في الوجوب والاربعة الباقية لا يكون من الفقه بل خارجة عنه وبناء عليه الاتفاق ان الاحكام الخمسة متساوية
الانتساب الى الفقه ثم ههنا جواب آخر عن اصل الايراد ذكره السيد الاستاد في السبع الشداد والحق وجعله مرقاة
سبيل التحقيق ومراجعه وهو انه لا شك في ان الحكم الشرعي المستنتج من دليل الظن بعد استنتاجه منه كوجوب التسليم المستنتج
من دليله اعتبارات احدها اعتبار نسبته الى الواقع ونفس الامر وحيثية حقيقته في حد ذاته بما هو هو وثانيها اعتبار
كونه مستنبطا من هذا الدليل مترتبا عليه وحيثية تادي مقدمات الدليل اليه ولا شك ان الحكم بالاعتبار
الاول ظني بمعنى انه يظن انه حكم واقعي حق في نفس الامر يجب نفسها واما بالاعتبار الثاني فلا شك في انه قطعي
يقيني لا يحتمل نقيضه بمعنى انه يعلم قطعا ان هذا الحكم مترتب على هذا الدليل ويحصل العلم بنفس الحكم المترتب
من حيث انه مترتب وان لم يحصل العلم به من حيث انه مطابق للواقع ثم انه لا شك في ان الفقه ليس الا هو العلم
بالحكم من حيث ترتبه على الادلة الشرعية التفصيلية فان المسئلة المطلوبة في علم الفقه هي وجوب التسليم مثلا
في الصلوة من حيث يتادى اليه الادلة لا ذلك الوجوب من حيث كونه مطابقا للواقع فاذا ظن المجتهد وجوبه
يكون وجوبه من حيث نفسه وباعتبار نسبته الى الواقع مظنونا ومن حيث هو مترتب على هذا الدليل الظني
بخصوصه مقطوعا معلوما وانما الفقه هو العلم بالاحكام من هذه الحيثية لا غيرها اقول لا شك في ان الحكم
شرعيا كان او غيره من الحيثية المذكورة اي من حيث ترتبه على الدليل قطعي لا يقبل التشكيك وكذا لا شك في
ان كل علم هو العلم بمسائل ذلك العلم من حيث ترتبها على البراهين التي يستدل بها عليها فان الفقه مثلا ليس
الا العلم بمسائله المترتبة على الادلة الشرعية من حيث ترتبها عليها من دون ملاحظة الواقع ونفس الامر الا ان
ان البحث عن المسائل انما هو يكون بعد الادلة وعلمها من غير التفات الى الواقع ولكن يجب النظر في مدرك

هذا

هذا العلم وماخذه ويتفحص من انه هل هو حاصل من الادلة التفصيلية حتى يتم التعريف او من غيرها والتحقيق
ان المراد بالدليل التفصيلي ان كان القياس المركب مع الهيئة التركيبية فهذا العلم حاصل منه اذ لا مدخلية
لشيء في حصوله الا هذا القياس المركب وان كان المراد منه هو مقدمات القياس من الصغرى والكبرى من غير
ملاحظة تركيبها وتاليفها وكان ذلك التركيب والتاليف لاستدلال دون الدليل فهذا العلم غير حاصل
منه بل هو حاصل من الاستدلال الذي هو تركيب المقدمات وتاليفها فيحتاج الى زيادة قيد قولنا بالاستدلال
في التعريف او يقال انه هو المراد بقولنا العلم الحاصل من الادلة كما هو الظ ولكن الظاهر ان الدليل انما هو القياس
المركب من حيث انه مركب لانه هو الذي يوصل الى المط ومن هذا يظهر تمامية هذا الجواب وصحته وقد ظهر بما ذكرنا
انه يمكن الجواب عن اصل الايراد بوجوه ثلثة احدها حمل العلم على المعنى الاعم وثانيها حمل الاحكام على الاعم من
الظاهري والنفس الامري بشرط ان يراد بالعلم بالاحكام الاحتمال الاخير الذي ذكرناه وثالثها حمل العلم
بالحكم على العلم به من حيث انه مترتب على الدليل بهذا ولما حمل طاب ثراه اولا العلم على المعنى الاعم وصحته كانت
موقوفة على حجية الظن وجواز العمل به والا لم يصح جعل الفقه هو الظن ومع ذلك كان بيان جواز العمل به مهما
ذكره من المسائل الاصولية حيث يذكر فيها بعض الادلة التي لا يوجب الا الظن فاراد بيان ذلك وان لم يكن
ههنا موضعه وقال فائدة لا يجوز العمل بالظن عند الاخباري بل جملة والاخباري منهم يشنع على القائل به ويقول بانه
لا يجوز العمل الا بالعلم ومع ذلك يعمل بالظنية مما يعلم من وجوه لانه يعمل في الاحكام الشرعية والمسائل
الفقهية بالاخبار الاحاد وهي لا يفيد الا الظن من وجوه عديدة الاول جواز الكذب على كل من رواتها فان كل
احد يجوز عليه الكذب خصوصا اذا تعددت طبقات الرواة وكون بعضهم عدلا لا يفيد لان العدالة لا يوجب
عدم تجويز الكذب والثاني ان كثرة الكذابة على ائمتنا الراشدين م حتى ان بعضهم كان يدس في كتب اصحابنا
الاحاديث والثالث تجويز السهو والتصحيف على كل منهم والرابع تجويز السهو او التصحيف على الناسخ فان
اكثر الاحاديث انما يصل الينا بواسطة الكتب والخامس تجويز معارض اقوى لكل من هذه الاخبار او مخصص
او مقيد فان التتبع يشهد بتخصيص اكثر العمومات وتقييد اكثر المطلقات وبعد ذلك كيف يحصل العلم بعدم
كون هذا العام مثلا مخصصا والسادس ظنية دلالة اكثر الاخبار فان دلالة العام على جميع افراده والمطلق على
جميع جزئياته ليست الا ظنية وكذا دلالة المفاهيم وغيرها والسابع تجويز التقية في اكثر الاخبار والثامن
وجود المعارض لكثير منها والرجوع الى الوجوه الترجيحية لا يفيد الا ظنا الى غير ذلك من الوجوه كما ياتي في بحث
الاجتهاد وبالتفصيل لنا على جواز العمل بالظن الاجماع القطعي فانا نعلم يقينا ان طريقة علماء الشيعة خلفهم
وسلفهم لم يكن الا استنباط الاحكام من الايات والاخبار وشيء منهما لا يفيد الا الظن كما ياتي وايضا نعلم يقينا
ان جميع الموجودين في زمن المعصومين من الرجال والنسوان لم يكونوا ياخذون جميع جزئيات احكامهم و
كلياتها من الائمة ولا من الاحاديث المتواترة او المحفوفة بالقرائن المفيدة للقطع بل يعملون بما يسمعون من الرواة
ولا شبهة في انها لا تفيد غير الظن ومدعي حصول العلم للجميع مكابر ولنا ايضا دفع الحرج فانه لو لم يعمل بالظن لزم
الحرج لان بقاء التكليف الى يوم القيمة يقيني وباب العلم بالتكاليف منسد قطعا لان ما يمكن ان يعلم منه
التكاليف حصرا بالكتاب والسنة والاجماع والادلة العقلية والاخيران مع ان الاخباري لا يقول بحجيتهما
لا يفيدان غير الظن واما الاولان فالكتاب وان كان قطعي المتن الا انه ظني الدلالة واما الاخبار فمتواترها
قليل جدا واحادها لا يفيد غير الظن ومع ذلك وقعت فيها تصحيفات وتقطيعات وخرج كثير منها مخرج التقية

وكثرت عليهم الكذابة وسياتى تفاصيل جميع ذلك ثم لو لم يعمل بالظن لزم التكليف بما لا يطاق والحرج المنفيان
فى الشريعة السهلة السمحة وما قاله الاخباريون جوابا عن ذلك من عدم الضرورة الداعية الى العمل بالظن
استنادا الى ما ادعوه من كون اخبار كتب الامامية خصوصا ما فى الكتب الاربعة للمحمدين الثلثة معلومة الصدور
بمعنى كونها مجزوما بورودها عن الائمة وقطعية المراد بتفسيرها او بالقراين المنضمة اليها فكلام لا يفهم مرامه
وياتى بيان فساده ويدل على حجية الظن ايضا ان من المعلوم قطعا فى امثال هذا الزمان ان من استفرغ
وسعه فى جميع ما له دخل فى الوثوق بحيث لم يكن فى وسعه ازيد منه لا يحصل له الا الظن غالبا ولا شك
ان الله سبحانه لا يكلف ازيد من ذلك يقينا قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال تعالى ما جعل
عليكم فى الدين من حرج ويدل على حجية الظن وجوه اخر كثيرة ليس هيهنا موضع ذكرها وسياتى فى
موضعه احتج الاخباريون بالايات القرانية والاخبار المعصومية الدالة على وجوب طلب العلم وذم
اتباع الظن قال الله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقال سبحانه ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون الى غير
ذلك وروى الكلينى عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من عمل على غير علم كان ما يفسد اكثر مما يصلح و
الاخبار بهذا المضمون كثيرة والجواب اما اولا فبتوسطه ان الظواهر المذكورة مخصصة بغير الظنون التى
يعمل بها المجتهدون بسبب قيام الادلة القطعية على تخصيصها وانتم معاشر الاخباريين لا ينكرون
جواز تخصيص العام بعد وجود المخصص الشرعى بل ادعيتم التخصيص او التقييد فى هذه الايات والروايات
وتنزيلها عن عمومها واطلاقها بسبب قيام الادلة المسلمة عندكم نحو ذم العمل بالظن فى موضوعات
الاحكام والاعتماد على الامارات المرجحة عند تعارض الادلة وتدقيق ان المراد تخصيص الظواهر
تخصيص الظن بما عدا الاعتقاد الراجح المعتبر فى الاجتهاد لاطلاق الظن ايضا على المرجوح وعلى
ما حصل من غير امارة كالاعتقاد المبتدا وحمل العلم المامور بطلبه على ما يشمل الظن الراجح وغيره
ان ذلك من قبيل المصادرة لانه تقييد تخمينى وكلام ظنى وعمل اجتهادى غير معلوم الصحة والثابت
الحجية وقد استدل الاخباريون بوجوه اخر سياتى ذكرها مع جوابها فى موضعه فان لبيان جميع ذلك
موضعا اخر غير ذلك وانما ذكرنا ما ذكرنا ايضاحا للكلام المتقدم ثم انه لما كان من الامور التى يزداد
بها البصيرة معرفة موضوع العلم وبيان فائدته ومباديه فلما فرغ من بيان تعريف العلم اراد بيان
هذه الامور واعلم ان لكل علم ثلثة اجزاء الموضوع والمبادى والمسائل وتعريف الاجزاء لما
واضحا لم يذكر بل ذكر اصل المبادى والمسائل واكتفى بتعريف الموضوع ثم بين موضوع هذا
العلم فقال فصل موضوع كل علم ما يبحث فيه عن العوارض الذاتية له اى لنفس الموضوع او
عن العوارض الذاتية لنوعه او عن العوارض الذاتية لعوارضه الذاتية اى العوارض الذاتية للموضوع
او لنوعه وهذا التعريف هو الموافق للتحقيق والمشهور بين المتاخرين واما المشهور بين القدماء فموضوع
بانه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ولم يذكروا الثلثة الاخيرة ويرد عليهم انه لا شبهة فى ان العوارض
الذاتية للحكم من الكتاب والمتواتر منه والصحيح من الاخبار والضعيف منها والمنقول من الاجماع والمحقق
منه واستصحاب حال العقل واصل البراءة انما يبحث فى هذا العلم وكذلك العوارض الذاتية للتخصيص
والنسخ والتقييد وغيرها الا ان يوجه بانهم جعلوا الاعراض الذاتية للنوع او العوارض الذاتية من الاعراض
الذاتية للموضوع تجوزا فمعنى قولهم موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية هو ما يبحث فيه عن الاعراض

الذاتية

الذاتية لنفس الموضوع او الامور المتعلقة به ولما اخذت فى تعريف الموضوع العوارض الذاتية فكان تمام معرفته
موقوفا على معرفتها فبينها بتوسطه وهى اى العوارض الذاتية ما اى عرض يلحق الشى لذاته اى بسبب اقتضاء
ذاته كالتعجب للناطق او يلحقه لجزئه المساوى معناه اى جزء لا يكون اعم منه ولا اخص بل وجدا منها وجد بالعكس
كالتعجب للانسان او يلحقه لجزئه الاعم كالمشى للانسان العارض له بواسطة الحيوان او يلحقه لخارج المساوى
اى بسبب اقتضاء امر خارج يساويه صدقا او وجودا كالضحك للناطق واما اللاحق بواسطة الجزء الاخص فليس
عرضا ذاتيا لانه يشترط فى العرض الذاتى انه يكون اقتضاؤه مستندا الى الذات وان كان بالواسطة اذ مقتضى
مقتضى الذات مقتضاها فلا يجوز كونه اخص لكونه مقتضى الذات ولازما لها وما يقتضيه الذات يكون معلولا لها
فكلما وجدت وجد وبالعكس فلا يمكن ان يوجد لبعض الافراد دون بعض حتى يكون اخص وقد وقع الخلاف
فى العارض بواسطة الجزء الاعم ايضا فاكثر القدماء لم يجعلوه من الاعراض الذاتية واما المتاخرون فقد عدوه
منها وصححه ما يظهر من كلماتهم من ان المناط فى اللحوق لذاته عدم الانفكاك والاستناد لما له مدخلية فى
الذات سواء كان جزء لها او تماما ولا يشترط فيه الاستناد الى تمام الذات ولا شك فى ان لشامعه الجزء
من حيث التساوى لا مدخلية له فى الذات وعدمها بل المناط هو الجزئية وهذا المعنى موجود فى الجزء الاعم ايضا
ويؤيده انهم بحثوا فى هذا العلم عن التخصيص مع انه عرض للكتاب والسنة باعتبار جنسهما الاعم الذى
هو اللفظ العام وايضا ما ذكروه فى وجه كون موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية جار بعينه ايضا فيما
يعرض بواسطة الجزء الاعم كما ياتى وقد يطلق العرض الذاتى على معنى اخر ايضا لا فائدة فى ذكر هذا والوجه
فى كون موضوع العلم ما ذكر هو ان احوال الموجودات ولواحقها اما لوازم بينة ضرورية الثبوت لها او
اعراض غريبة او ذاتية لها بالمعنى المذكور وحقيقة العلم مطلقا انما هو اثبات احوال الاشياء ولواحقها
لها بالبرهان فاذا تميز علم خاص بتميز الاشياء التى تجعل موضوعات لمسائله يكون حقيقة ذلك العلم
عبارة عن اثبات احوال تلك الاشياء الموضوعة لها بالدليل وظاهر ان الاولى لا يحتاج الى اثبات لبداهة
ثبوتها لها والثانية لغرابتها وعدم انضباطها واختصاصها بما لا يعتنى باثباتها لها بل لا طريق اليه لا
نتفاء التلازم والسببية والمسببية الموجبة لاستنباط البرهان عليه فلو بحث عنها انما يبحث فى علم يكون
هى ذاتية لموضوعات مسائله حتى ان يكون حقيقة ذلك العلم الخاص هو اثبات الثالثة اعنى الاعراض الذاتية
وبما ذكر من ان سبب خروج الاعراض الغريبة هو انتفاء التلازم والسببية والمسببية الموجبة لاستنباط
البرهان يعلم ان العارض بواسطة الجزء الاعم يجوز البحث عنه فى العلم لاكتفاء اللزوم فى احد الطرفين
لاستنباط البرهان واذ عرفت ان الموضوع ما يبحث فيه عن العوارض الذاتية له او لنوعه او لعرضه الذاتى
فموضوعه اى موضوع علم اصول الفقه الادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والادلة العقلية من حيث
انه يستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية لان فى هذا العلم يبحث عن العوارض الذاتية لهذه الامور كما فى
الكتاب محكم ومتشابه والخبر اما واحد او متواتر والاجماع اما منقول او محقق والدليل العقلى حجة او لا
وانواعها كما فى الحكم حجة والخبر الواحد اما صحيح او ضعيف والاجماع المحقق اما قطعى او ظنى واستصحاب
حال الشرع مثلا حجة او لعوارضها الذاتية كما فى تخصيص الكتاب بالسنة او السنة بمثلها او الاجماع واحدها
جائز واما القياس فهو ليس من الادلة المعتبرة عندنا واما البحث عن المنصوص العلة او القياس بطريق
الاولى فانما هو حقيقة بحث عن العوارض الذاتية للاصل الذى هو احد الادلة الاربعة الذى يثبت منه هذا

القياس واما بعض مباحث الاجتهاد والتقليد الذي لا يبحث فيه عن شيء من الامور المذكورة فهو في الحقيقة ليس من
مسائل هذا العلم وانما ادرج فيها لمناسبته اياها وتعلقه بالادلة الشرعية كما مر واما غايته اي فائدة علم
اصول الفقه فهي العلم باحكام الله الذي يتوقف العمل بها الموجب للوصول الى السعادة الابدية والبهجة
السرمدية عليه ومعرفته اي معرفة هذا العلم واجبة كفاية بمعنى انه يجب على الكل ويسقط بفعل البعض اما
وجوبها فلما اشار اليه بقوله طاب ثراه والا اي وان لم يجب جاء التعطيل اي تعطيل احكام الله واما وجوبها
كفاية فلما اشار اليه بقوله اي جاء الحرج ان وجب على الكل عينا لاستلزامه تعطيل امور المعاش الموجبة
للحرج والبقاء وسياتي تفاصيل جميع ذلك في بحث الاجتهاد والتقليد ومباديه اي مبادي علم اصول الفقه
على قسمين المبادي التصورية وهي حدود واشياء يستعمل في ذلك العلم كالموضوع واجزائه وانواعه و
اعراضه الذاتية وما يتعلق به واطراف مقدمات الدليل و المبادي التصديقية وهي تصديقات يبتنى
العلم عليها وقوله طاب ثراه من المنطق والكلام واللغة والاحكام بيان لمبادي هذا العلم التصديقية اي
مباديه التصديقية التي هي الامور المبينة في هذه العلوم الاربعة فيكون من بيانية او التصديقية التي بعض
من هذه العلوم الاربعة ثم المبادي التصورية فهي مذكورة في اثناء المسائل والمبادي بحسب المناسبة
والاحتياج واما التصديقية فالاولان منها اي المنطق والكلام فلم يتعارف ذكرهما والمعتاد ذكر الاخيرين
اي المبادي اللغوية والاحكامية وتحقيق ان قوله من المنطق والكلام واللغة والاحكام خبر لقوله ومباديه
وبيان لقسمي المبادي على اللف والنشر المشوش فالثلثة الاولى من المبادي التصديقية والاخير من المبادي
التصورية ولا يخفى ان هذا انما يصح لو كان الكلام يختص في المبادي الاحكامية بذكر الحدود وليس كذلك بل
يذكر فيه من التصديقات اكثر من الحدود الا ان يقال ان المراد بالاحكام الاحكام الخمسة والاحكام الوضعية
وجعلها من المبادي التصورية بناء على ما ذكره السيد الشريف من ان المبادي التصورية هي الحدود
دون المحدود ثم لا يخفى ان جعل المبادي اللغوية والاحكامية من مبادي هذا العلم غير صحيح من وجوه وان
اشتهر بين الاصوليين باجمعهم الاول ان المبادي التصديقية ان كانت بينة بنفسها فلا يحتاج الى البيان
والا يجب ان يبين في علم اخر مع ان بعض ما يذكر في التتمة من المبادي لم يبين في علم اخر مع ان بعضا
ما يذكر في التتمة من المبادي لم يبين في علم اخر الا قليل من مسائل المبادي اللغوية والثاني انهم صرحوا
بان الحقية من المبادي التصديقية لعلم لا يبين في ذلك العلم بل يبين في علم اخر والا لكانت من مسائله مع
ان اكثر التصديقات المذكورة في التتمة انما يبين ههنا لا في علم اخر والثالث ان المبادي التصديقية
لكل علم انما هي مقدمات يتالف منها دلائله او ما يبتنى عليها مسائله والتصورية هي حدود واشياء
يستعمل في ذلك العلم والامور المذكورة في التتمة ليست من مقدمات دلائل هذا العلم ولا من الامور التي
يبتنى عليها مسائله ولا يذكر فيها حدود ما يستعمل في هذا العلم الا نادرا فان وجود الحقيقة الشرعية
ووجوب مقدمة الواجب وعدم جواز اجتماع الوجوب والحرمة وسقوط الكفائي بفعل البعض وجواز
وقوع كل من المترادفين مقام الاخر وتقدم المجاز على الاشتراك حين تعارضهما وغيرها ليست من
المقدمات التي يتالف منها دلائل هذا العلم ولا يبتنى عليها مسائله بل هي مقدمات يتالف منها
دلائل علم الفقه ويبتنى عليها مسائله فهي يكون مبادي لعلم الفقه لا لاصول الفقه وهكذا حدود الوجوب
والحرمة واخواتها والاحكام الوضعية فانما هي حدود واشياء يستعمل في علم الفقه والرابع ان كثيرا من المسائل

المذكورة

المذكورة في المبادي اللغوية انما هو من مسائل علم اصول الفقه حيث يبحث فيها عن العوارض الذاتية للادلة الاربعة او بعضها
او متعلقاتها مثلا الاشتراك والحقيقة الشرعية والعرفية والمجاز والترادف وغيرها انما هي من الاعراض الذاتية
للكتاب والسنة اللاحقة لهما باعتبار جزئهما الاعم فالبحث عن عوارضها الذاتية يكون من مسائل اصول الفقه دون
مباديه وما الفرق بينها وبين العموم والخصوص والاطلاق والتقييد والنسخ وما السبب في جعل الاخيرة من
المسائل والاولى من المبادي والذي يظهر لي انهم لم يلاحظوا في اطلاق المبادي ما هو المعروف بين المنطقيين
بل لما راوا ان للادلة الاربعة وانواعها وعوارضها احوالا وعوارض هو موضوع علم يبحث فيه عن تلك الاحوال والعوارض
وسموه اصول الفقه ثم راوا ان لدلائل الفقه مقدمات اخر لم يتبين في علم اخر ولم يكن ايضا من عوارض الادلة الاربعة
حتى يصح جعلها من مسائل اصول الفقه موضوعا لها باعلمية ومناسبتها لمسائل الاصول حيث ان لها مدخلية في استنباط
الاحكام الحقوها بكتب الاصول وسموها بالمبادي وكان بعضها مما يبحث فيه عن احوال الالفاظ وبعضها مما يبحث فيه عن
احوال الاحكام فجعلوها بابين المبادي اللغوية والاحكامية ثم لشدة مناسبة بعض مسائل الاصول لبعض مسائل
هذين القسمين ادرجوها فيهما ساعتهم هذا ولما ذكر طاب ثراه ان المعتاد ذكر المبادي اللغوية والاحكامية شرع في
ذكرهما وقدم اللغوية لان بها يعرف احوال الالفاظ من حيث دلالتها على المعاني ولا خفاء في ان معرفة سائر الاحوال
متاخرة عن معرفة احوال الالفاظ لان المعاني يعرف بالالفاظ فقال طاب ثراه باب اللغة اي هذا بابها
وقدم تعريفها فقال فصل اللغة لفظ وضع لمعنى واورد على هذا الحد بانه ينتقض منعا بالحقيقة
الشرعية اما على القول باشتراط صريح النقل فيها كما هو المشهور فظاهر اذ النقل هو الوضع فيصدق على اللفظ بالنسبة
اليها انه لفظ وضع لمعنى واما على المختار عند الاكثر من عدم اشتراط النقل وتحققها باستعمال اللفظ بمعونة
القراين الى ان يصل الى حد الحقيقة فلا ريب في تحققها على هذا المذهب مع ثبوت النقل ايضا وان لم يشترط الثبوت
في هذه الصورة يصدق تعريف اللغة عليها وكذا العرفية الخاصة ولاجل هذا الانتقاض زاد بعضهم في الحد
قوله اولا او من غير تقدم وضع سابق ولا يخفى انه وان سلم به الطرد الا انه ينتقض العكس بالمشترك اذا وضع لمعنى ثان
بعد وضعه لاول ولهذا بدله بعضهم بقوله بلا مناسبة فخرج الحقيقة الشرعية والعرفية العامة والخاصة ويدخل
المشترك ولا يخفى انه يدخل في التعريف ح الاعلام الشخصية باسرها اذ يصدق عليها انها لفظ وضع لمعنى
وقد صرح شارح الشرح بانها ليست بموضوعات لغوية واما التزام دخولها فيها كلها كما احتمله بعضهم فبعيد
عن الصواب كما لا يخفى هذا وقد يطلق اللغة على العلم الذي يعلم به المعاني الموضوعة بلا مناسبة للفظ في
قولهم ومرتبة علم الفقه متاخرة عن مرتبة اللغة وقد يطلق على اصطلاح طائفة يكون طريقتهم هذا الوضع من حيث
انه طريقتهم بل الظاهر اغلبية هذا الاستعمال وندور استعماله في اللفظ المذكور كما لا يخفى على الماهر ثم ان لمعرفة
الحقيقة اللغوية طرقا يمكن اثباتها بها الاول والثاني ما اشار اليهما بقوله وتعرف اللغة باحد النقلين
اي بالنقل المتواتر والخبر الواحد اما الثابت بالتواتر فكما في لفظ الارض والسماء والنار والماء والحر
والبرد وغيرها وقد شكك فيه بعضهم بان الالفاظ الظاهرة المتداولة كلفظ الجلالة وصيغتي الامر والنهي
وصيغ العموم قد وقع الاختلاف والتشاجر فيها مع عظم شهرتها وشدة الاحتياج اليها فما ظنك بغيرها
وايضا الرواة معدودون كالخليل والاصمعي وابن السكيت والجوهري وابي عمرو والشيباني ولم يبلغوا
حد التواتر فلا يحصل القطع بقولهم وايضا فانهم اخذوا من تتبع كلام البلغاء والغلط عليهم جائز والجواب ان
المراد انه كان يثبت بالتواتر لا يثبت في الالفاظ المشهورة حتى يرد النقض بها وتحقق الاختلاف في بعض الالفاظ

لا يوجب تحققه في كل لفظ مع ان من الالفاظ ما لم يقع الخلاف فيها اصلا واما كون الرواة معدودين فلا ينافي
امكان حصول التواتر لان التحقيق انتفاء التحديد فيه كما يأتي في موضعه فانه قد يحصل بالعشرة فما دونها وقد لا يحصل
بالمائة فما فوقها ولو سلم فالحاصل من اجماع اهل اللغة ربما يحصل لعدد المعتبر في التواتر فان عددهم لا ينحصر
في الاربعة او الخمسة كما ظن واما تجويز الغلط على الآحاد فلا يستلزم جوازه على الجملة فان حكم الجملة قد يفارق حكم
اجزائها وقد يجاب ايضا عن الايرادات الثلثة بانها تشكيكات في مقابلة الضرورة فانا نعلم قطعا ان من اللغة
ما هو متواتر لا يقبل التشكيك والقدح فيه بما ذكر يجري مجرى شبه السوفسطائية في انكار الضروريات ولا
يخفى ان المعلوم قطعا ليس الا حصول العلم بالمعنى اللغوي وهو كما يمكن ان يكون بالتواتر اي اخبار جمع يستحيل
من قولهم العلم مع تساوي الطبقات في ذلك يمكن ان يكون بتسامع الاخبار وتظافر النقل وتتبع كلام اهل
اللغة والرجوع الى الكتب المدونة مع انضمام القرائن الخارجية لا بالتواتر بل الظاهر ان اكثر اللغات المعلومة
من هذا القبيل والحاصل ان اثبات التواتر في لغات مخصوصة في غاية الاشكال وانما الثابت هو امكان
ثبوتها بالتواتر وعلى الظن ههنا وثبوته في غاية الوضوح ونهاية الظهور ثم لا يخفى ان حجية هذا الطريق مما
لا يحتاج الى دليل لحصول العلم بالمقصود واما الطريق الآحاد كرواية الخليل والاصمعي وغيرهما فقد يظن
عدم ثبوت اللغة به نظرا الى انه لا يفيد الظن اذ اخبر عن القرائن لاحتمال السهو والاشتباه والتقصير في التتبع
والبناء على اصل فاسد كالقياس في اللغة او تجويز زيادة عليها فقد نقل عن المازني ان ما قيس على كلام
العرب فهو من كلامهم ونقل عن بعضهم زيادة الفاظ في اللغة وقد روي عن ابن جني ان الشعر علم قوم لم يكن
لهم علم اصح منه فتشاغلت العرب عنه بالجهاد بعد ظهور الاسلام فلما استقر ورجعت العرب الى اوطانها
راجعوا الشعر وقد هلك اكثر العرب ولا كتاب هناك يرجع اليه وعن يونس وابي عمرو انه وما انتهى اليكم
ليس مما قالت العرب الا اقله ولو جاءكم وافرا لجاءكم علم وشعر كثير وايضا فقد كثر قدح اكابر الادباء بعضهم في بعض
وقدح البصريين في الكوفيين كعكسه معروف وقد قيل ان اجل ما صنف في اللغة كتاب العين مع ان جمهور
اهل اللغة قد اكثروا من القدح فيه وايضا فان الغالب على اهل اللغة فساد المذهب والشقاء الصارف عن الورع
ذلك فلا يؤمن عليهم من تعمد الكذب والوضع اذا تعلق بذلك بعض الاغراض الفاسدة ومع ذلك كله فلا ريب
في ان نقل الآحاد لو كان ... لا يفيد الا الظن وهو ليس بحجة اقول اما حصول الظن به فهو مما لا يقبل التشكيك
ووجوه الخلل التي ذكرها لا ينفي حصول الظن به فانه لا شك في حصول الظن بخبر الواحد في الاحكام مع ان
الخلل الواقع فيها ازيد من الخلل الواقع في اللغة كما نذكر في دليل اثبات حجية هذا الظن واما حجية الظن
الحاصل منه فالتحقيق فيه انه لا يخفى ان كلامنا في طرق اثبات الحقائق اللغوية ليس الا لمعرفة معاني الفاظ
الكتاب والسنة لمعرفة الاحكام الشرعية واما اثباتها لغير ذلك من المقاصد فليس من شأننا ههنا فيجب ان يكون
ما يثبت به اللغة ما ثبت حجيته شرعا فنقول ان ما ذكر من عدم حجية الظن في الشرع فهو مما لا ريب فيه فان معنى حجية
الظن وجوب اتباعه ولا شك في ان وجوب اتباعنا لقول مثل الخليل والاصمعي واضرابهما امر مخالف للاصل
نعم قد يقام دليل على حجيته في بعض المواضع وح يجب اتباعه لا مطلقا فاللازم علينا ههنا ان ننظر في انه هل قام
دليل على حجية الظن الحاصل بالاخبار الآحاد على ثبوت الحقائق اللغوية ام لا وقد استدل عليه بوجوه الاول انه ثابت
بالطريق الاولى وتوضيحه انه لا شك في ان الظن الحاصل بالخبر الواحد في روايات الاحكام حجة مع ان الخلل
الواقع فيها ازيد بكثير مما وقع في اللغة فان وضع الحديث امر محقق لا مرية فيه وقد صح عنهم ع انهم قالوا الكل

منا

منا من يكذب عليه وان الزنادقة والغلاة كانوا يضعون الاحاديث ويدسونها في كتب الثقات واما وضع اللغة
فليس امرا مقطوعا به فانه لم يثبت الا بطريق الآحاد وايضا فان النقل بالمعنى الذي هو مظنة التغيير والتبديل كثير
شايع في روايات الاحكام بخلاف اللغة فانه فيها نادر قليل بل معدوم ومن اسباب الاختلاف في روايات الاحكام
هو التقية من اهل الخلاف على ما نطقت به الاخبار ودل عليه تصفح الآثار وهذا النوع من الخلل معلوم الانتفاء
في نقل اللغة ومع ذلك كله لا شك في ان امر الاحكام اشد واعظم من امر اللغة ولذا ترى ان من نفى حجية خبر
الواحد في الاحكام كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن ادريس قد وافق على الحجية في اللغة وليس ذلك الا لان
الاهتمام باللغة ليس كالاهتمام بالاحكام وان الامر فيها اهون منه في غيرها واذا لم يكن الخلل الكثير الواقع في
روايات الاحكام قادحا في حجية الظن الحاصل منها مع شدة الاهتمام بها فعدم قدح القليل الواقع في اللغة
اولى واحرى والثاني انه لا شك في ان الاحكام اصل بالقياس الى اللغة التي هي الموضوعات والاكتفاء بالظن
في الاصل يستلزم الاكتفاء به في الفرع والا لزم زيادة الفرع على الاصل والثالث اجماع العلماء على اعتبار الظن
في موضوعات الاحكام الشرعية فان الاصوليين منهم ذهبوا الى حجية ظن المجتهد في الاحكام وموضوعاتها نعم
الاخباريون انما منعوا عن العمل بالظن في نفس الاحكام دون الموضوعات فالعمل بالظن في الموضوعات مجمع عليه
والرابع اتفاق علماء الامصار في جميع الاعصار على حجية الظن الحاصل من خبر الواحد في اللغة من دون توقف
وانكار فان المفسرين والمحدثين والعلماء الاصوليين والفقهاء والادباء على كثرتهم واختلاف علومهم وفنونهم
لم يزالوا في وضع اللغات وتعيين معاني الالفاظ يستندون اليها باقوال اللغويين ويعتمدون عليها ويرجعون
الى الكتب المدونة في اللغة وقد جرت بذلك عادتهم واستمرت به طريقتهم حتى انهم في مقام التخاصم والتنازع في اللغة
اذا استند احدهم الى نص لغوي موافق لما اثبته الزم به خصمه او عارضه بنص اخر يقابله ولم يقل هذا خبر واحد لا يفيد
الا الظن وناهيك في ذلك اقتفاء الاصحاب والائمة لجميع اللغة وضبطها وتدوينها وحفظها حتى صنفوا فيها
الكتب المشهورة والمؤلفات المعروفة وما فعلوا ذلك الا ليكون الكتب المؤلفة في هذا الفن مرجعا لمن بعدهم
من العلماء لياخذوا عنها والغرض الاصلي من الجمع والتأليف هو شرح القرآن والحديث وحل ما فيهما من الالفاظ
المشكلة واللغات الغريبة على ما صرحوا به في مفتتح كتبهم ويدل عليه وصفهم علم اللغة وبيانهم لفضيلته بانه يحل
به معاني الكتاب والسنة ومن المعلوم ان الغرض المذكور انما يتأتى على تقدير حجية خبر الواحد وجواز التعويل عليه
في اللغة فيجب القول بحجيته والا لزم ان يكون علم اللغة مع شرفه وتوقف الكتاب والسنة عليه باطلا واجتهاد
العلماء في تأليفه وتدوينه ضايعا مع ان تدوين اللغة قد حصل في المائة الثانية من الهجرة في زمان الصادق و
الكاظم ع وقد شاع غاية الشيوع في المائة الثالثة ولم ينقل عن الائمة ولا عن غيرهم من التابعين انكار ذلك اصلا
بل ورد عنهم ما يقتضي الحث على تعلم اللغة والمعرفة بوجوه الالفاظ كما يظهر من التتبع في الاخبار واقول هذه الوجوه
الاربعة وان كانت مؤيدات لحجية الظن الحاصل بخبر الواحد في اللغة ولكنها لا تصلح دليلا لها لكونها مدخولة فيها
اما الاول فلانه انما يتم لو كانت العلة في حجية الظن الحاصل بالروايات هي نفس افادتها الظن او قلة الخطاء فيمكن
ان يقال انه على هذا يكون الظن الحاصل باخبار اللغويين حجة بطريق اولى لان وجوه الخلل فيه اقل فافادته للظن
اكثر فان المناط في القياس بالطريق الاولى هو اولوية وجود العلة في الفرع ولكن العلة في الاصل ليست هي الا افادة
الظن بل او لعله امر اخر غير جارية فيما نحن فيه كالاجماع او الايات والاخبار وانسداد باب التكاليف وامثالها ولو سلم فيما
فيما نحن فيه ممنوعة بل لا دليل على الحجية فيه كما لا يخفى على ان الظن الحاصل من الروايات لا يعمل به الا اذا كان

الراوي عادلا واكثر نقلة الفقه من الذين لم يثبت عدالتهم بل ثبت فسقهم واما الثاني فلان بطلان زيادة الفرع على الاصل في امثال ذلك مما لم يقم عليه دليل ولا حجة وانما هو يناسب مذاهب العامة القائلين بالاستحسانات العقلية واما الثالث فلان تحقق الاجماع على العمل بكل ظن حتى خبر واحد من اللغويين في جميع الموضوعات حتى في اللغات ايضا غير ثابت بحيث يصح التمسك والاحتجاج به واما الرابع فلان اجماع العلماء على حجية بخصوصه بحيث يعلم منه دخول قول المعصوم ممنوع وما استدل به عليه من استناد العلماء الى قول اللغويين في مقام النزاع واحتجاجهم الى جميع اللغات وبيان المعاني في الكتب لا ينتشر فان استناد العلماء بمجرد قول واحد من دون قرينة ممنوع ولو سلم فاستناد الجميع بحيث يثبت الاجماع غير ثابت ولو سلم فكونه في موضع النزاع اي في التكليفات غير مسلم بل يمكن ان يكون في مثل الاشعار والتواريخ وامثال ذلك ايضا من اين علم عدم الانكار من الخصم وقبوله بمجرد الاستناد الى قول واحد وكل ذلك في مقام المنع واما الاحتجاج الى الجمع والتاليف فهو لم يقع الا من بعض علماء العامة ولم يتعرض لذلك من اصحابنا الا واحد او اثنان ولم يحصل حد يثبت به اجماع او يصير مؤيدا له وعدم انكار الباقين لا دلالة له على العلم اذ لا ينحصر فائدته بالاخبار والكتاب بل يظهر فائدته في الاشعار والتواريخ اوفي المثل والمحاورات التي لا باس بالعمل بالظن فيها اصلا وكم جمع من كتاب غير مفيد لم ينكر على صاحبه على انه يمكن ان لا يكون غرضهم العمل بالظن في التكليفات اوتفسير الكتاب والخبر بل غير ذلك ككتب لغات الفرس وبالجملة المستدل بهذا الدليل اقوى ان للمتمسك بحجية خبر الواحد من الروايات بنظير ذلك ولكن الفرق بينه وبين ما نحن فيه ظاهر فان استناد جميع العلماء الى الاخبار واختلاف ارائهم باختلافها امر كنت شهرته مونة البيان والاحتياج الى جمعها وتاليفها ما صدر في الصدر الاول الى دهرنا هذا من علمائنا الاعيان وليت الاخبار ما يترتب عليها فائدة سوى بيان التكاليف والاحكام الالهية ومما ذكرنا ظهر ضعف تلك الحجج باسرها ومما يمكن الاستدلال به على حجية اخبار اللغوي ان كثيرا من اللغات ما يتوقف على فهمها الاحكام وباب العلم باكثرها منسد فلو كان العلم باللغة مكلفا به لزم تكليف ما لا يطاق او سقوط التكاليف المبنية على ما يسد فيه العلم مع كثرتها ولا يخفى ان هذا الدليل لو تم لا يدل الا على حجيته في بعض المواضع وبيان ذلك ان مواضع الاحتياج الى معرفة اللغات لا يخلو مجملتها عن قسمين لانه اما يكون فيما لا مدخلية له في حكم شرعي ولا تكليف ولا بيان قول معصوم وبالجملة لا يكون فيه مظنة ضرر كالاشعار والتواريخ والقصص والمثل والمكاتيب او يكون فيما له مدخلية في واحد مما ذكر ولا شك ان الاول ليس من محل النزاع في شيء ولا يمنع حجية الظن فيه وعدمها اذ لا يترتب على تفسير اللغة فيه بالظن خطر ولا ضرر فيمكن فيه التفسير بالظن واما الثاني وهو الذي نزاعنا فيه فلا يخلو اما ان يكون اللفظ المتنازع فيه مما ينبني عليه تكليف ثابت كاللغات الواردة في الاخبار والتكليفية او لا يكون كلف كما في لغات الايات التي هي غير ايات الاحكام والروايات التي لا يثبت بها حكم شرعي وكالفاظ الادعية والزيارات فما كان منها من قبيل الاول ولم يمكن في معرفتها من العلم اصلا فلو تم هذا الدليل لدل على كون الظن فيها كافيا حيث يقال ان التكليف بمدلول هذا اللفظ ثابت اذ التكليف به لا يختص بالعارفين العالمين باللغة فاذا كان مكلفا بتحصيل العلم او بالعمل مع عدم المعرفة او بالعمل فيه بالظن وعلى الاولين يلزم التكليف بما لا يطاق فتعين الثالث واما ما كان منها من قبيل الثاني فلا يثبت من هذا الدليل جواز العمل فيها بالظن لعدم ولا له دليل عليه بل الاولى المتعدد لما ايضا لو تمت لما دلت على ازيد مما ذكرنا كما لا يخفى على المتامل على ان عمامية هذا الدليل

على تامل وكلام لان ثبوت التكليف في مقام لم يعلم معنى اللفظ ممنوع لم لا يجوز ان يكون التكليف مخصوصا بمن علم معنى اللفظ لا يقال يلزم من هذا عدم جواز العمل بمدلول لفظ اصلا اذ لا يحصل من الخطابات غالبا الا الظن بالمراد لاحتمال النقل والتجوز وامثال ذلك قلنا مرادنا في هذا المقام نفي الدليل على حجية الظن بمعنى لفظ لم يعلم مستندا من قول واحد او اكثر من اهل اللغة وبانتفاء ذلك من عدم الدليل عليه لا يلزم عدم الدليل على حجية سائر الظنون الموجودة في فهم الخطابات كاصالة عدم النقل وعدم التجوز نعم لو لم يكن على حجيتها ايضا دليل لما قلنا بها ولكن الدليل على اعتبارها موجود كما ياتي بعد ذلك ومن هذا ظهر ان القول بقبول قول اللغوي في تعيين معنى لفظ بدون قرينة معينة للعلم قول بلا دليل ولا يتوهم ان فهم معاني الاكثر الا الفاظ موقوف على الرجوع الى قول اهل اللغة اذ اكثر الالفاظ مما علم معناه بالاستقراء وتتبع موارد الاستعمالات وما لم يعلم فيه ذلك يعلم بتطابق اقوال اللغويين او بوجود قرينة مع تصريح اللغوي كمناسبة المقام وتصريح الفقهاء وامثالها وما لم يتحقق فيه شيء من ذلك وانحصر طريق فهم معناه بالظن الحاصل من قول اللغوي فقط وهو قليل جدا في الاخبار والاحكام فلا يعمل فيه بهذا الظن اصلا ثم ان عدم جواز التفسير بالظن فيما ذكر انما هو اذا فسر اللفظ به على الاطلاق واما اذا فسر بالاسناد الى خبر اللغوي او المفسر وغيرهما فلا ضير فيه كان يقول معنى هذا اللفظ على قول الخليل مثلا او معنى هذه الاية على قول الزمخشري هكذا والوجه فيه ظاهر الثالث من طرق معرفة اللغة ما اشار اليه بقوله طاب ثراه او يعرف به اي باحد النقلين وبالعقل كحكم العقل بعموم ما يصح الاستثناء منه مع نقل انه اي الاستثناء اخراج بعض ما تناوله اللفظ قال طاب ثراه في الحاشية اي كحكمه بعموم اللفظ بعد ملاحظة نقل انه مما يصح الاستثناء منه وان الاستثناء هو اخراج بعض ما تناوله اللفظ اذ حينئذ يتالف قياس هكذا هذا مما يصح الاستثناء منه وكلما يصح الاستثناء منه يكون المستثنى داخلا فيه اذ لا يمنع هذا اللفظ يكون المستثنى داخلا فيه والا لما صح الاستثناء هو معنى العموم فثبوت المقدمتين انما هو بالنقل الا ان اخذ اللازم اعني النتيجة منهما انما هو بفعل العقل انتهى ولا يخفى ان كلام المتن يحتمل وجهين احدهما ان كون اللفظ مما يصح الاستثناء منه مقدمة عقلية والاستثناء اخراج بعض ما تناوله اللفظ مقدمة نقلية وعلى هذا يكون مخالفا للحاشية لان صريح الحاشية ان هاتين المقدمتين نقلية واخذ النتيجة عقلية وان قولنا كلما يصح الاستثناء منه يكون المستثنى داخلا فيه ايضا مقدمة نقلية تحصل مع قولهم الاستثناء هو اخراج بعض ما تناوله اللفظ وثانيهما ان يكون احد النقلين مطويا ويكون ما حكم بحكم العقل به اي عموم ما يصح الاستثناء منه هو النتيجة المذكورة في الحاشية وعلى هذا ينطبق المتن على الحاشية وصرح شارح الشرح باختلافهما وكون الاولى عقلية والثانية نقلية وسوق كلام العضدي كما صرح به الفاضل المحشي ان المقدمة الثانية عقلية والحاصل ان كلماتهم في هذا المقام مختلفة فالمفهوم من المتن على احد وجهيه والظاهر من كلام العضدي ان هنا مقدمتين نقلية وعقلية ولكنهما مختلفان في المقدمة العقلية والنقلية وصريح الحاشية وشرح الشرح ان هنا ثلاث مقدمات نقليتان وعقلية اما النقليتان فهما هذا مما يصح الاستثناء منه وان الاستثناء اخراج بعض ما تناوله اللفظ واما العقلية فاحدهما كلما يصح الاستثناء منه يكون المستثنى داخلا فيه فان هذه الكلية مما يوجب بالعقل الحكم بها العقل بعد ملاحظة نقل ان الاستثناء اخراج بعض ما تناوله اللفظ وثانيتها النتيجة المذكورة في الحاشية هذا ومن الاسئلة المروية بهذا الطريق وما يقال من ان الجزء في اللغة ليس مقصودا على الجمع من العبد لانه تدجا في اللغة موصوفا بهذا الوصف والاصل في الوصف التخصيص والاخراج او انه تدا ستثنى منه الترقي والاصل

في الاستثناء الاتصال فنعلم ان الخمر نوعا اخر غير المتخذ من العنب واورد على هذا الطريق بوجهين احدهما ان هذا
لا يخرج عن قسمي النقل اذ لا يراد بالنقل ان يكون مستقلا بالدلالة من غير مدخل للعقل فيه اذ صدق المخبر لا بد
منه وهو عقلي وجوابه ان صدق المخبر واشباهه وان كان عقليا ولكن لا يثبت به الوضع بل انما هو يثبت
بالخبر وان كان ثبوت الخبر به واما ما ذكر من المقدمة العقلية فيثبت بها الوضع اولا ويستدل عليه بها
كما لا يخفى وثانيهما ان هذا تمسك بالادلة العقلية في المطالب الوضعية التي لا مدرك لها سوى النقل كما مر وجوابه
وجوابه ان الحجة في ذلك ايضا هي المقدمات النقلية وما يلزمها من اللوازم اليقينية البينة اللزوم لها و
لوازم النقليات حجة في المطالب الوضعية لان حجية الملزوم يستلزم حجية اللازم قطعا والا لزم بطلان اللزوم
او انفكاك اللازم عن الملزوم مع ان المسلم ان المتبع في الوضعيات هو الدليل النقلي المحض كما مر وجوابه وهذا
لا ينافي انحصار الدليل في النقل المحض كيف والنقل لا يستقل بالدلالة في شيء من المطالب بل لا بد فيه من حكم
العقل وما يأتي من ان معرفة اللغة اما بالنقل المحض او بمعونة من العقل فالمراد منه انها اما بصريح النقل كما في
هذا موضوع لذاك او بانضمام مقدمة عقلية اليه كما في غيره وان كان للعقل دخل في كلام الشيخ كما لا يخفى
والرابع والخامس من طرق معرفة اللغات ما ذكره بقوله قدس سره وتثبت اللغة باحد التعميمين اي التعميم
النقلي والتعميم الاستقرائي والمراد بالتعميم النقلي ان ينقل في لفظ معين انه يعم في الصدق جميع افراد معينة
اي يصدق عليها جميعا كالرجل والضارب فانه وان لم ينقل من اللغويين انه موضوع لهذا الفرد
بخصوصه ولهذا الفرد بخصوصه ولكن يعلم صدقهما على كل فرد مخصوص من افرادهما لغة بما نقل عنهم من انهما
يصدقان على كل فرد والمراد بالتعميم الاستقرائي انه علم بالاستقراء عموم مطلب من المطالب اللغوية كرفع
الفاعل ونصب المفعول فانه وان لم ينقل تعميمه ولا رفع كل فاعل بخصوصه ونصب كل مفعول كذلك ولكن
علم بالاستقراء عموم هذين المطلبين ثم الاستقراء قد يكون قطعيا كما في المثالين المذكورين وغيرهما من
المسائل المعلومة وقد يكون ظنيا كما في اكثر المسائل التي اختلف فيها علماء العربية ولا يشترط في حصول القطع
كون الاستقراء تاما كما ظن لانا نقطع برفع الفاعل ونصب المفعول وليس الاستقراء فيهما بتام ولو اشترط
التمام لزم امتناع حصول القطع بواسطة الاستقراء اذ لا حصر لاستعمالات العرب مع ان علماء العربية
كثيرا ما يدعون القطع في المسائل الادبية ولا مستند لهم سوى الاستقراء وايضا فانا نفرق بالضرورة بين رفع
الفاعل والعطف على الضمير المجرور بدون اعادة الجار وليس الا القطع بالاول دون الثاني واعلم ان
الاستقراء هو العمدة في تحصيل اللغة والمطالب الادبية فان اكثر اللغات والمسائل العربية معلومة به كما
لا يخفى وههنا طرق اخر ايضا معلومة الحجية لم يذكرها منها الخبر المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم كما اذا
اخبر واحد او اكثر بمعنى للفظ واستعمل في بعض المواضع لهذا المعنى ايضا وترى ان المناسب في موضع يذكر
فيها هذا اللفظ ويراد معرفة معناه هذا المعنى ايضا فانه يعلم انه معناه وحجيته مثله ظاهرة وكثير من اللغات
معروف بهذا الطريق وقد يثبته وجود القرينة ايضا ويعلم حصولها بحصول العلم ومنها الترديد بالقرائن
من غير ان يصرح بوضع اللفظ للمعنى كما في الاطفال يتعلمون اللغات واهل لغة يتعلمون لغة اخرى كالعجمي
يتعلم العربية وبالعكس فان تعليم هولاء انما يكون بالترديد لامتناع التصريح بالنسبة الى من لا يعلم شيئا
ومنها الاستصحاب وهو ان يثبت الوضع للمعنى في عصر فيحكم بثبوته لغة ايضا لان الاصل عدم النقل وهذه طريقة
معروفة في الاصول وسياق الكلام فيها في موضعه هذا ومن العامة من قال بجواز اثبات اللغة بالقياس

كالقاضي

كالقاضي ابي بكر وابن سريج وبعض اخر والى رده اشار بقوله طاب ثراه ولا يثبت اللغة بالقياس اجماعا منا ووفاقا للاكثر العامة
ووجهه ظاهر على مذهبنا فانه لم يقم دليل على حجيته بل قام على عدمها واما عندهم فلانه اثبات اللغة بالمحتمل وهو غير
جائز اما الاولى فلانه يحتمل التصريح بمنعه كما يحتمل باجازته بدليل منعهم طرد الادهم والابلق والقارورة في
غيرها مما لا يحصى فعند السكوت عنهما يبقى على الاحتمال واما الثانية فلانه يجري احتمال وضع اللفظ للمعنى لا يصح
الحكم بالوضع فانه تحكم بقي هكذا افاد ولو اريد المراد بالتصريح بالمنع اي التصريح بانه موضوع للاصل فقط فلا يجوز
التعدي منه الى الفرع وليس المراد الوضع للمعنى الثابت في الاصل والفرع ثم المنع من الاستعمال في غير الاصل فلا
يرد ان الاصل عدم المنع والا لم يجز استعمال اللفظ في معنى لاحتمال المنع استدل المجوزون بوجهين احدهما
انه ثبت القياس شرعا اي في الاحكام الشرعية فيثبت في اللغة طاب ثراه ايضا اذ المعنى الموجب للثبوت فيهما واحد
وهو الاشتراك في معنى يظن اعتباره ورده بقوله طاب ثراه وقياسها اي قياس اللغة على الاحكام في جواز القياس
فيها باطل للفرق فان الاجماع على جوازه في الاحكام متحقق عند العامة ولا تحقق على جوازه في اللغة وتدقيق ان
قياسها على الاحكام قياس في اللغة فيكون اثباتا للشيء بنفسه وفيه ان هذا قياس في ثبوت القياس في اللغة لا
قياس في اللغة وثانيهما ان الدوران وهو ههنا كون الاسم بحيث يوجد بوجود المعنى ويعدم بعدمه يفيد علية
هذا المعنى للتسمية وهو حجة فاينما وجدت العلة فيه يحكم بالتسمية الخاصة وان لم ينقل مثلا التسمية بالخمر دارت
مع معنى هو التخمير للعقل فان ماء العنب ما لم يوجد فيه التخمير لا يسمى خمرا بل عصيرا واذا وجد فيه يسمى به واذا زال
عنه لم يسم به بل يسمى خلا فيدور هذه التسمية مع هذا المعنى فيفيد ذلك الدوران الظن بانه علة التسمية ففي كل محل
يوجد هذا المعنى كما في النبيذ يصح التسمية لوجود العلة التي هي ذلك المعنى ورده بقوله طاب ثراه والدوران يعارض
بمثله اي بدوران في نقيض مطلوبهم فانا نقول ان التسمية دارت مع المعنى والمحل اي التخمير مع ماء العنب مثلا فيفيد
ذلك الدوران الظن بانهما معا علة التسمية لا المعنى فقط فالمعنى جزء العلة فلا يستلزم التسمية اينما وجدت
واعترض عليه بان دوران المستدل يفيد الظن بان المعنى علة مستقلة فكلما تحقق الجامع فيه يجب الحكم بتحقق
التسمية وهو المط ودوران المعترض ايضا يفيد الظن بان مجموع المعنى والمحل علة مستقلة ولا ينافي ذلك اذ ثبوت
كون شيء علة لشيء لا ينافي ان يكون شيء اخر ايضا علة لها ويكون كلما تحقق فيه تلك تحققت التسمية ايضا فاللازم
من الدوران الاول ان كلما تحققت فيه العلة الاولى فيه التسمية واللازم من الدوران الثاني ان كلما تحققت
فيه العلة الثانية ايضا تحققت التسمية ولا منافاة بينهما وفيه اولا ان هذا انما يصح لو جاز توارد العلتين المستقلتين
على محل واحد وهو مم وثانيا انه لو قلنا بجواز توارد العلتين المستقلتين فانما هو في غير العلة المستنبطة بالدوران
يجب ان يكون مدارا للحكم اي يكون بحيث كلما تحققت تحقق الحكم ومتى انتفت على ما هو المستفاد من الدوران
وجودا وعدما ومع ذا فاذا ثبت علية شيء بالدوران وعلية شيء اخر به ايضا فيكون مقتضى كونهما علتين معا
ثبوت الحكم في حين ما يوجد واحد معين منهما ايضا اذا تحقق الاخر ومقتضى كون احدهما علة بسبب الدوران
عدم ثبوته في حين ما يوجد ذلك فلا يصح ان يقال ان كلا من الامرين علتان مستقلتان نظرا الى عليتهما بالدوران فان
عليتهما معا تنافي علية واحد منهما هذا ايضا ان اصل الدوران لا حجية فيه اصلا ثم انه يلزم من ثبوت اللغة بالقياس
انه اذا اثبت حكم المسمى باسم صح اجراء هذا الحكم في كل ما دل القياس على تسميته بهذا الاسم فيثبت حد شارب الخمر
لشارب باقي المسكرات كالنبيذ ايضا لصدق الخمر عليه على ذلك ويثبت قطع اليد الذي هو حكم في حق السارق
للنباش ايضا حيث يشتركان في الاخذ بالخفية فيصدق السارق على النباش ويثبت حد الزنا للاطئ ايضا حيث

تحققت

انتفى م

ثم كان في الاخذ بالخبر فيصدق السارق على النباش ويثبت حد الزنا للايط ايضا حيث ثبت كان في الايلاج المحرم
فيصدق الزاني على اللايط واما على المذهب الحق من عدم ثبوت اللغة بالقياس فلا يثبت احكام الخمر وحد السارق
والزاني لباقي المسكرات والنباش واللايط الا بدليل خارجي يدل على ثبوت احكامها لها فيخرج عن محل
النزاع ولا يكون اثباتا للغة بالقياس هذا واعلم ان الفرق بين ما ذكر هنا وبين ما سياتي من بيان طرق معرفة
الحقيقة ان ما ذكر هنا لبيان طرق معرفة الحقيقة من حيث هي حقيقة مطلقا شرعية كانت او عرفية عامة او خاصة
ولذا ذكر فيما سياتي التبادر وعدم صحة السلب والاطراد ولم يذكرها هنا فان الثابت منها هي كون المعنى
حقيقيا من غير ملاحظة اللغوية او الشرعية او العرفية ويحتاج في اثبات لغويته الى ضميمة مقدمة اخرى من اصالة
عدم النقل وغيرها ولا يثبت منها بمجردها اللغة اللغوية ومن هذا يظهر ان ما فعله بعضهم حيث عد من طرق
معرفة اللغة التبادر وعدم صحة السلب والاطراد ليس بصحيح فان محط المراد هنا وقلت لقبول النزاع لجميع
الحقايق كما هو الظ بمعنى ان يق ان المراد من ثبوت اللغة باحد النقلين او احد التنصيصين او غيرهما وعدمه هو ثبوت
مطلق الحقيقة سواء كانت لغوية او شرعية او عرفية عامة او خاصة فيكون النزاع مثلا في النقل واحد من اهل
عرف خاص بان اللفظ الفلاني معناه . هكذا اذا عرفنا ان العرف الفلاني ويكون التخصيص باللغة هنا من باب التمثيل
او لصدقه على الجميع مجازا فح نقول ان الفرق بين ما ذكر هنا وما سياتي ان ما ذكر هنا يعرف نفس الوضع وتعيين
الموضوع له وما سياتي يعرف صفة الوضع بعد العلم بالوضع وبالموضوع له اي يعرف وصف الوضع بالنسبة
الى المعاني المتعددة وتوضيح ذلك انا اذا سمعنا لفظا فلا يخ اما لا نعلم معناه اصلا او نعلم معنى له ولا معنى اخر
لا نعلمه او نعلم معنى او معان له ولكن لا نعلم انه حقيقي حتى يكون وضعه شخصيا او مجازي حتى يكون وضعه نوعيا
او بعضه حقيقي وبعضه مجازي او نعلم معنى له ولكن لا نعلم المراد منه في محل استعمال معين فهذه اربع صور فالجهل
في الصورتين الاوليين متعلق بالموضوع له وبالوضع بالنسبة اليه يعني انا لا نعلم ان هذا المعنى هل هو معناه ام لا
وفي الثالثة متعلق الجهل بوصف الوضع يعني انا نعلم الموضوع له في الجملة ونعلم الوضع بالنسبة الى كل منهما
لان الاستعمال اما حقيقي او مجازي وكل منهما لا يخ عن الوضع ولكن لا نعلم ان الوضع بالنسبة الى هذا المعنى
او هذه المعاني هل هو متصف بالشخصية او النوعية وفي الرابعة تعلق الجهل بالمراد فما يذكر هنا لبيان طرق
المعرفة في الاوليين وما سيذكر فيما هو لبيان طرق المعرفة في الثالثة واما الرابعة فبيان طريق المعرفة فيها
انما يذكر بعد ذكر علائم الحقيقة من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وبهذا التحقيق يظهر الجواب عن الاعتراض
الذي ذكره بعضهم على قولهم اللغة لا يعرف بالعقل المحض مع ان المعرفة بالتبادر وعدم صحة السلب عقلية حيث
انهما لكونهما معلولين للوضع يكون الاستدلال بهما من باب الدليل الإنّي وهو استدلال عقلي فان مرادهم بعدم
معرفة اللغة بالعقل هو عدم المعرفة المذكورة في الصورتين الاوليين فان قيل قد يعرف بالتبادر نفس الوضع والموضوع
له ايضا كما اذا لم يعلم احد معنى لفظ عند قوم فراى تبادرا عندهم في معنى فيعرف الموصوف والوصف معا قلنا لم
يعرف الموصوف هنا بالتبادر بل بما علم منه التبادر وعلم الوصف بالتبادر فلا تغفل ويمكن التفصي عن الاعتراض
المذكور ايضا بان الاستدلال بالمعلول انما يكون دليلا عقليا اذا كان معرفة وجود العلة او معرفة كونه معلولا بالعقل
ومعرفة التبادر ليس بالعقل محضا ولا معرفة كونه معلولا للوضع بل انما هو علم بتصريح اللغويين وغيره كلام
وقد يتفصى ايضا بان مرادهم من قولهم لا يعرف اللغة بالعقل انه لا يعرف بالدليل العقلي دون الدليل الانّي وهو
تخصيص بلا دليل فتامل ثم لما كان الاحتياج في معرفة اللغة الى احد الطرق المتقدمة مسلما على ما ذهب اليه المحققون

اللغوية فقط من حيث انها لغوية بل يشمل سائر المباحث الادبية ايضا وما سيلحق بعد ذلك بيان طرق معرفة الحقيقة منه

من ان دلالة اللفظ على المعنى انما هي بواسطة الوضع لو كان فيه قول اخر سابقا فاذكر بعضهم فيقطع معه الحاجة الى طريق
المعرفة من اصله فكانت المعاني معلومة بدون التمسك باحدى هذه الطرق وهو ان دلالة اللفظ على المعنى ذاتية
للفظ طبيعية له من دون توسط الوضع اي يدل اللفظ بذاته على المعنى بان ينتقل العقل بعد علمه باللفظ الى
المعنى فيكون من انواع الدلالة العقلية كدلالة اللفظ على وجود اللافظ وهو منقول عن عباد بن سليمان الصيمري
وجمع من اوائل المعتزلة واهل التكسير واشار الى بطلان هذا القول بقوله والدلالة الذاتية باطلة بل بطلانه
ضروري والا علم الكل الكل اي وان لم يكن الدلالة الذاتية باطلة وكانت دلالة الالفاظ طبيعية كدلالتها
على وجود اللافظ لوجب ان يفهم كل احد معنى كل لفظ لامتناع انفكاك المدلول عن الدليل كما ان كل احد
يفهم من كل لفظ ان له لافظا وايضا لو كانت الدلالة ذاتية لامتنع اختلافها باختلاف الامم في الاصقاع والازمان
وايضا فانا نعلم قطعا ان المنقولات والاعلام وغيرها من الالفاظ التي حدث فيها الوضع لم يكن دالة قبل
حدوثها على ما يفهم منها الان ثم صارت بحيث تدل عليها ايضا لا شك في ان غير المتجدد من تلك الالفاظ كان دالا
قبل حدوث وضعها الثاني على ما لا دلالة له عليه بعد حدوثه وليس ذلك الا لحدوث الوضع اللاحق وزوال اثر
السابق بالهجر ولو كانت الدلالة ذاتية لاستوت في جميع الاحوال وايضا لو كانت الدلالة ذاتية لوجب ان لا يتحقق
الاختلاف في معاني الالفاظ ولا يتنوع معانيها وايضا انا نعلم بالضرورة استناد الفهم والاستفادة من الالفاظ
الى الوضع دون المناسبة ولذا كان الفهم والاستفادة مخصوصين بالعالم بالوضع ولاختصاص العلم بوضع كل
لغة بطائفة اختلفت اللغات باختلاف الناس في العلم والجهل ولو كانت الدلالة ذاتية لما كان كذلك وايضا انا
نعلم قطعا انه يمكن وضع كل لفظ لكل معنى ولو وضعناه له دل عليه لا محالة ولم يلزم منه محال فلو كانت الدلالة
ذاتية لزم ان يكون لكل لفظ دلالة ذاتية على جميع المعاني وكونه يبطل القول بالدلالة الذاتية لم يوضع لفظ
واحد للنقيضين من المعاني اي لم يوجد من لفظ واحد معنيان متناقضان اذ لا وضع على هذا القول وقد
صرح بهذا التفسير في الحاشية وانما لم يوضع لفظ واحد للنقيضين اذ الشيء الواحد لا يدل ذاتا على امرين
متناقضين لان دلالة الشيء على شيء ذاتا لا يكون الا لمناسبة ذاتية بينهما والشيء الواحد لا يناسب النقيضين
بالذات وقد وضع لهما كما في القرء للحيض والطهر والجون للابيض والاسود والناهل للعطشان والريان
الى غير ذلك مما يعلم من تتبع اللغة ويرد على الاول اولا ان هذا انما يصح اذا كان اللفظ بسيطا من جميع الجهات
وليس كذلك فح يجوز ان يكون اللفظ دالا على معنى من جهة كمادته مثلا بان يكون مناسبا له من هذه الجهة و
دالا على نقيضه من جهة اخرى كهيئته مثلا فيدل على المعنيين كما هو متحقق في ذاته والحاصل ان الممتنع هو كون الشيء
الواحد دالا على النقيضين مناسبا لهما من جهة واحدة واما من جهتين مختلفتين فلا امتناع فيه وثانيا ان
الممتنع كون الشيء الواحد دالا على النقيضين مناسبا لهما من حيث انهما نقيضان واما كونه مناسبا من غير جهة التناقض
بل باعتبار امر مشترك بين المعنيين فلا امتناع فيه اصلا ويمكن تحقق مثل ذلك الامر في المعنيين المتناقضين
يكون دلالة اللفظ عليهما بواسطته ولاجل ورود هذين الايرادين على ذلك الدليل عدل بعضهم الى تقرير اخر
وهو انه لو كانت الدلالة ذاتية وكانت لاجل مناسبة ذاتية لما صح دلالة اللفظ على النقيضين او الضدين لانه لو دل
على مجرد النقيض او الضد في اصطلاح لما كان له في ذلك الاصطلاح دلالة على ذلك الشيء فيلزم تخلف ما بالذات
وهو مح ولو دل على ذلك الشيء وعلى نقيضه او ضده لزم اختلاف ما بالذات فان مناسبة اللفظ بالذات للشيء
ونقيضه تدل عليهما وهما مختلفان ولا يخفى انه لا يترتب فائدة على هذا العدول بل ذا المحذور لا يرد عليه اولا

انا نختار الثاني ولا يلزم اختلاف ما بالذات لانه يلزم ذلك اذا كانت الدلالة على النقيضين من جهة واحدة واما
اذا كانت من جهتين فلا لان دلالته على كل نقيض من المعنيين مستندا الى ذات جهة واحدة وايضا يلزم ذلك لو كانت
لو كانت الدلالة لاجل المناسبة مع النقيضين من حيث انهما نقيضان واما اذا كانت لاجل المناسبة مع امر واحد
مشترك بين النقيضين فلا كما لا يخفى وثانيا انه على هذا التقدير لا دخل للتناقض والتضاد في التخلف ولا اختلاف
بل يلزم لو صح وان كان المعنيان غير متناقضين ولا متضادين مع ان ظاهر كلام المستدل مدخلية التناقض او
التضاد وقد يستدل ايضا على بطلان الدلالة الذاتية بانها لو كانت ذاتية لامتنع جعل اللفظ بواسطة القرينة
بحيث يدل على المعنى المجازي دون الحقيقي لان ما بالذات لا يزول بالغير وفيه انه يمكن ان يكون الدلالة على المعنى
الحقيقي ذاتية للفظ الخالي عن القرينة واذا ضمت معه القرينة كان مجموع اللفظ والقرينة دالا بالذات على المعنى
المجازي هذا واعلم ان محل النزاع في هذا المقام هو الدلالة الذاتية بالمعنى الذي ذكره هو الموافق لما ذكره
كثير من الاصوليين وهو الظاهر من المتن وصرح به الامام طاب ثراه في الحاشية وعلى هذا فبطلانه مما لا ريب فيه ولا شبهة
يعتريه والادلة المتقدمة يدل عليه ولوضوح بطلان ذلك عدل بعضهم عن الدلالة الذاتية الى المناسبة الذاتية
وجعلها موضع النزاع بل قال ان مرادهم ايضا ذلك وحاصلها ان النزاع في ان الالفاظ هل هي مناسبة طبعا وذاتا
مع معانيها ام لا ولا يخفى ان جعل محل النزاع المناسبة الذاتية بين الالفاظ والمعاني يتصور على وجوه الاول
ان يكون المراد ان لكل لفظ مناسبة ذاتية مع جميع معانيه وهذه المناسبة مما يدركه كل احد وان كان في مجرد
ارادة هذا المعنى من هذا اللفظ موقوفا على الوضع والثاني ان يكون المراد ان لكل لفظ مناسبة مع جميع معانيه
ولكن لا يلزم ان يدركها كل احد بل لا بد ان يدركها الواضع ويضع اللفظ للمعنى لاجل هذه المناسبة والثالث
ان يكون المراد ان لكل لفظ مناسبة مع جميع معانيه ولكن لا يلزم ان يدركها كل احد ولا ان يدركها الواضع
بمعنى ان يلتفت اليها عند الوضع ويدركها وان كانت تلك المناسبة باعثة على الوضع واقعا اي يصير هذه
المناسبة سببا لالقاء هذا اللفظ في قلب الواضع بازاء هذا المعنى وان لم يشعر الواضع بالمناسبة ولا بالالقاء
والرابع ان يكون المراد ان لكل لفظ مناسبة مع جميع معانيه ولكن لا يلزم ان يدركها الواضع ولا غيره ولا
ان يكون ذلك سببا للوضع بل هو امر اتفاقي اي اتفق وضع اللفظ لمعانيه المناسبة والخامس ان يكون المراد
ان لكل لفظ مناسبة مع معنى من المعاني وان لم يكن ذلك المعنى معنى له فيكون المناط في الدلالة هو الوضع
دون المناسبة والسادس ان يكون المراد ان للفظ مناسبة مع المعنى ولو في الجملة اي كان بعض الالفاظ مناسبا
لبعض المعاني اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا بد في تحقيق المقام من النظر في ادلة الطرفين حتى يعرف انها موافقة
لاي من هذه الوجوه فنقول اما ادلة النافين وهي التي قدمنا ذكرها غير الاخير منها وهو الذي ذكره
بقوله طاب ثراه ولو وضع واحد للنقيضين لا يصلح الا لنفي الوجه الاول من هذه الوجوه الستة ونفي ما ثبت
ذكره من الدلالة الذاتية وذلك واضح واما الاخير فهو ان كان تاما فلا يناسب الا الاخيرين من الوجوه الستة ولكن
يناسب البواقي واما دليل المثبتين وهو الذي يشير اليه بقوله طاب ثراه والمرجح السبق فهو لو تم لا يصلح
الا لاثبات احد الوجوه الثلثة الاول من الوجوه الستة او الدلالة الذاتية ومن هذا يظهر ان الظاهر ان نزاعهم
ليس في الثلثة الاخيرة بل في واحد من الوجوه المتقدمة وكيفما كان نتكلم في جميع الوجوه حتى يظهر جلية الحال فيها
فنقول انه لا شك في ان جميع هذه الوجوه مبنية على ان يكون للالفاظ طبايع حتى يتحقق بينها مناسبة ذاتية مع
المعاني فلو قلنا بانتفاء الطبايع للالفاظ راسا كما ذهب اليه كثير من العلماء فلا اخفاء في بطلان جميع هذه الوجوه

واما

واما لو قلنا بان للحروف والكلمات خواص وطبايع كسائر الموجودات العينية وهو الذي اتفق عليه علماء الاعداد
فانهم اثبتوا للحروف طبايع كطبايع العناصر ورتبوا على ذلك باعتبار افرادها وتركيبها على الوجوه المختلفة
عجايب الاسرار وغرايب الاثار في العوالم العلوية والسفلية بوجوداتها اللفظية والكتبية واسندوا فيما ادعوا
الى الوحي الى الانبياء وهو الظاهر ايضا فان تاثير الحروف واختصاصها بالامور العجيبة امر ثابت لا ينكر فان الحروف
المقطعة والطلسمات والاشكال المشتملة على الاعداد من المربعات وغيرها تاثيرات عجيبة معروفة يشهد بها النقل
المستفيض والتجارب المكررة والامتحانات الكثيرة وان كان العلم باسرارها مخفيا عن اكثر الناس بمقتضى الحكم
الالهية كما في غيرها من العلوم السرية فعلى هذا لا يمكن نفي المناسبة بين الالفاظ والمعاني الا بدليل يدل عليه
ولم يذكروا على النفي الا الادلة المتقدمة وغير الاخير منها وان كانت تامة كما عرفت الا انها لا تصلح الا لنفي الدلالة
الذاتية والوجه الاول من الوجوه الستة فهما باطلان قطعا ودليل المثبتين لا يثبت شيئا منهما كما ستعرف واما
الوجه الثاني والثالث والرابع فلا يستدل على نفيها بالدليل الاخير ايضا ولكن يجب النظر في تماميته وعدم
تماميته وقد عرفت عدم تماميته لنفي الدلالة الذاتية وستظهر عدم تماميته لنفي الوجه الاول من الوجوه الستة الى
هذه الوجوه الثلثة منها ايضا كما لا يخفى بل يرد على ما في تقريره اذا استدل به لنفيها مفاسد اخر ايضا فان مجرد
المناسبة على هذه الوجوه لا يكفي في الدلالة بل لا بد فيها من الوضع وان كان الوضع موقوفا على الشعور بالمناسبة
على بعض هذه الوجوه فنقول انا نختار انه يدل على مجموع النقيض او الضد في اصطلاح ولا يلزم منه تخلف ما بالذات
لان الذاتي هو المناسبة وهي باقية ولكن الوضع الذي لا بد منه في الدلالة منتف ولم يبق الشعور بالمناسبة
مع ذلك الشيء في هذا الاصطلاح ثم يمكن نفي الوجه الاول من هذه الوجوه الثلثة بانه على هذا يلزم شعور الواضع
بالمناسبة عند الوضع مع انا نرى انه يوضع بعض الالفاظ في بعض الاصطلاحات لبعض المعاني من غير شعور
بالمناسبة اصلا وكذا الاشتغال عن المناسبة عند الوضع مطلقا ونرى انا لو وضعنا لفظا لمعنى من غير شعور
بالمناسبة واستعملناه فيه يصير دالا عليه ولا يلزم منه محذور ولا يتوهم ان هذا الحصر ليس معنى لذلك اللفظ فهذا
ظاهر لا يرتاب فيه احد ومن هنا يظهر انتفاء المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى بهذا الوجه ايضا ويدل التبيين
ايضا لا بينة كما ياتي واما نفي المناسبة بين الالفاظ والمعاني باحد الوجوه الاربعة الاخيرة بناء على ثبوت
الطبايع للالفاظ كما هو الحق فلا سبيل اليه لا في الاولين منها استبعادا لا يكاد يقبلها العقل بخلاف الاخيرين
فان العقل يجوز على هذا القول ان يكون بعض الالفاظ موافقا بحسب الطبع لبعض المعاني ولا مانع من ذلك
اصلا وما ذكر من لزوم المناسبة للتناقضين فمع تاتيه على ما عرفت غير جار في الاخيرين ثم العلم بهذه المناسبة
مما لا يكاد يتحقق لانه لا طريق اليه الا بامرين احدهما التمسك باعتبار المرجح للوضع في المناسبة الذاتية كما استدل
به المثبت وستعرف ضعفه وثانيهما الوقوف والاطلاع على طبايع الحروف واثارها وهذا مما لا يتيسر لاكثر
الناس ولا يطلع عليها الا واحد بعد واحد من اهل الله بلطف رباني وفهم ثاقب نوراني هذا واحتج المثبتون
بانه لو تساوت الالفاظ بالنسبة الى المعاني ولم يكن لها دلالة ذاتية او مناسبة ذاتية مع المعاني لامتنع
الاختصاص بها او لزم الترجيح او الترجح من غير مرجح وهذا الدليل كما عرفت لا يصلح الا لاثبات الدلالة الذاتية
او واحد من الوجوه الثلثة الاول من الوجوه الستة وكيف كان فالجواب ما اشار اليه بقوله طاب ثراه والمرجح لاختصاص
بعض الالفاظ ببعض المعاني السبق اي سبق اللفظ الى ذهن الواضع عند تصور المعنى وارادة الوضع له
كتخصيص الاعلام بالاشخاص فان المخصص فيه خطور ذلك اللفظ بالبال حال الوضع اي المرجح الارادة اي

ارادة الواضع الذي هو القادر المختار من غير انضمام شيء اليها سواء كان الواضع هو الله او البشر اقول ويرد اما على الاول
فان القول بان المرجح هو السبق او الخطور بالبال لا يصح بالجلالة اذ كثيرا ما يخطر الالفاظ الكثيرة ببال الانسان
ومع ذلك فلا يعين الا لفظا مخصوصا منها فلا بد من مرجح اخر سوى السبق والخطور ودائما لا شك في ان خطور هذا
اللفظ بالبال دون غيره يحتاج الى مرجح والا لزم الترجح بلا مرجح واما على الثاني فانه على القول بان الواضع
هو الله فالارادة وان صلح الترجيح بها لرجوعها الى العلم بالاصلح في حقه تعالى كما حقق في محله الا ان الاصلحية التي
هي مناط تعلق الارادة انما يكون مع الاختلاف واما مع التساوي كما هو المفروض فالاصلحية غير معقولة اصلا
وبدون الرجوع الى العلم بالاصلح لا تصلح الارادة للترجيح الا على القول بجواز الترجيح من غير مرجح كما ذهب اليه
الاشاعرة وح كان الجواب منع بطلان التالي لا منع الملازمة كما فعله المجيب والمحققون من اصول الامامية والمعتزلة
من امتناع الترجيح بلا مرجح فلا يستقيم الجواب فان المراد من المرجح ما عدا الارادة او المرجح لها واما الارادة في
نفسها لا يستقل بالترجيح عندهم وكذا اذا كان الواضع هو البشر فان ارادته فقط لا يصلح للمرجحية لاحتياجها الى
مرجح ايضا فالصواب في الجواب ان يقال ان استحالة الترجح والترجيح بلا مرجح انما يقتضي استدعاء الوضع مرجحا مع
التعليل به مطلقا ولا يلزم من ذلك تحقق المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى لجواز ان يكون المرجح امرا اخر خارجا
كالمناسبة المرعية في وضع الاعلام والمناسبة الحاصلة في صفات الحروف وهيئاتها الحسية التي ذكرها ائمة الاشتقاق
والتصريف وغير ذلك هذا وقال صاحب المفتاح ان ما ذكره القائلون بالمناسبة الذاتية تنبيه على ما عليه ائمة
علم الاشتقاق والتصريف من ان للحروف في انفسها خواص بها تختلف كالجهر والهمس والشدة والرخاوة والتوسط
بينهما وغير ذلك وتلك الخواص تقتضي ان يكون العالم بها اذا اخذ في تعيين شيء مركب منها لمعنى لا يهمل
التناسب بينهما قضاء لحق الحكمة وذلك كالفصم مثلا بالفاء الذي هو من الحروف المهموسة الرخوة وضع لكسر
الشيء من غير ان يبين كسره وبالقاف الذي هو من الحروف المجهورة الشديدة وضع لكسر شيء بحيث يظهر كسره
وبالقاف الذي هو من الحروف المجهورة الشديدة وضع لكسر شيء بحيث يظهر كسره لمناسبة الاول بالخفاء و
الضعف والثاني بالظهور والشدة وغير ذلك ولا يخفى ان مرجع هذا الى الاول من حيث ان المقصود بيان
علة الوضع وحكمة تخصيص بعض الالفاظ ببعض المعاني ولكنهما يختلفان في التعليل فان العلة على الاول امر متحقق
راجع الى ذات اللفظ وحقيقته وعلى الثاني صفة حسية تابعة لظاهر اللفظ في النطق والاول الصق بكلام القوم
والثاني اقرب الى القبول ولكن في كل منهما نظر اما الاول فقد ظهر مما سبق واما الثاني فلاختصاصه بالقليل
من خواص الالفاظ وعدم اطراده في جميع الاوضاع مع ان ادعاء ملاحظة امثال هذه المناسبات في جميع الالفاظ
بعيد جدا كما لا يخفى

فصل قد وقع الخلاف في الواضع اي الذي وضع الالفاظ للمعاني فذهب
ابو هاشم الجبائي واصحابه وجماعة من المتكلمين الى ان وضع اللغة اصطلاحي من البشر اما من واحد او جماعة متواطئة
على وضع الالفاظ لمعانيها ثم حصل التعريف بالاشارة والقراين مع التكرار كما في الاطفال يتعلمون اللغات
بترديد الالفاظ مرة بعد اخرى على قرينة الاشارة وغيرها وقيل ان واضع اللغات هو الله تعالى ووضعه مستفاد
من التوقيف اما بالوحي او بخلق اصوات وحروف يسمعها واحد من البشر او جماعة او بخلق علم ضروري لهم
اياها او مثل ذلك واليه ذهب الاشعري ومتابعوه وقيل بالتفصيل وهو ان القدر الضروري المحتاج اليه في التعريف
توقيفي* وقيل بالتوقف ذهب اليه القاضي ابو بكر والغزالي وعزاه في المحصول الى المحققين وفي النهاية الى
جمهورهم ونسبه بعض المتأخرين منا الى اكثر محققي المتأخرين وقال ابن الحاجب الصحيح هو التوقف ان كان

في تعيين الواضع

* والباقي اصطلاحي وقيل بالعكس اي ان القدر المحتاج اليه في التعريف اصطلاحي والباقي توقيفي ح م ح

النزاع

النزاع في القطع والا فالظاهر قول الاشعري واليه مال العلامة ره في النهاية واختاره بعض سادات مشايخنا ونسبه
الى اكثر المتأخرين منا وذهب ابو اسحق الاسفرائني الى التوقيف في ما يدعو القدر المحتاج اليه والتوقيف في المحتاج
اليه وقد ينسب اليه اول التفصيلين المتقدمين ثم ان محل النزاع انما يكون جميع اللغات كما يظهر من كلام القوم او بل
كل لغة كما صرح به بعضهم حيث قال وينبغي ان يعلم ان محل النزاع انما هو الحقائق اللغوية الاصلية لا مطلق الحقيقة فان
الواضع في الاعلام وفي الحقائق العرفية العامة والخاصة منقولة كانت او مرتجلة هو البشر بالضرورة فلا يمكن الخلاف
فيه انتهى ولو كان النزاع في الاصول فانما يكون في جميعها او بعضها ولو في الجملة وكيف ما كان فاختار الاولى الاول لنا
على هذا الاول اي كون الوضع اصطلاحيا وقال الوضع منا معشر البشر لا من الله تعالى لحدوث اكثر اللغات
عند عدم الوحي اي في وقت لم يكن بين الناس نبي يوحى اليه ثم عند عدم دعوى احد الاستماع او العلم الضروري
او الالهام او مثلها فيكون مستندا الى البشر ولما لم يدل هذا الدليل الا على اصطلاحية اكثر اللغات الحادثة عند عدم
الوحي ودعوى الاستماع وكان لقائل ان يقول انه لا يثبت تمام المدعى وهو كون وضع جميع اللغات منا فدفعه
بقوله والتقريب بعدم خرق الاجماع المركب لانه ما لم يقل به احد واما التفاصيل المتقدمة التي ذهب اليها بعضهم
فهو غير هذا التفصيل ويرد على هذا الدليل اولا ان اثبات تحقق الاجماع المركب ههنا مشكل ولو سلم فحجيته في امثال
هذا المقام غير ثابتة وثانيا انه لو سلمنا حجيته لتم هذا الدليل اذا كان النزاع في جميع اللغات واما لو كان في
اصولها فلا يتم اذ للخصم ان يقول انه لو اريد حدوث كثير من اصول اللغات عند عدم الوحي ودعوى الاستماع فهو
ممنوع والطريق الى اثباته مسدود ولو اريد حدوث كثير من اللغات ولو من غير الاصول فهو مسلم ولكنه لا ينافي توقيفية
الاصول وثالثا ان هذا الدليل لا يرد التفصيل الاول لان للقائل به ان يقول انه ان اريد حدوث القدر المحتاج
اليه فهو ممنوع بل الظاهر خلافه وان اريد حدوث الزائد عليه فهو مسلم ولا يفيد ولا يمكن دفعه بان هذا التقريب خرق
المركب لوجود القول بها كما عرفت وقد يقال ثم وما ارسلنا هذا دليل اخر لكون الوضع منا اي الوضع منا القول انه
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه اي بلغتهم دل على ان لكل قوم لغة سابقة على ارسال الرسول اليهم والتوقيف
يقتضي كون اللغات مسبوقة بارسال الرسول اذ انما يكون اذا كان الله سبحانه قد علم اللغات قوما برسول اذ لا
يتصور تعليمها اياهم الا بارسال رسول اليهم فيتأخر اللغات عن الارسال ولكنه يجوز ان يعلم الله تعالى ادم جميع اللغات
وهو فيها قد رتبه وح لا يستدعي التوقيف مسبوقية اللغات بارسال الرسول بل يستدعي مسبوقيتها بالوحي الالهي
وقد يكون هناك وحي باللغات وغيرها ولا ارسال له الى قوم لعدمهم وبعد ان وجدوا وتعلموا اللغات منه
ارسل اليهم والى الجواب اشار ره بقوله والتعليم والتقريب خلاف الظاهر اي تعليم الله سبحانه ادم اللغات و
تقريبه له رتبة خلاف الظاهر لان الظاهر ان حدوث كثير من اللغات كان متأخرا عن زمن ادم او لان ظاهر الاية
يفيد عموم سبق اللغة على بعثة كل نبي حتى ادم فاخراج ادم خلاف الظاهر ويرد عليه ان المراد بكونه خلاف الظاهر ان
كان انه خلاف ظاهر الحال كما دل عليه اول التعليلين الذين ذكرناهما فلم نمنعه كيف وهو عين مدعاه حيث
يحتج بان التعليم للاسماء على مذهبه كما يأتي وان كان المراد انه خلاف ظاهر الاية كما هو مفاد ثانيهما فيرد عليه
ان اخراج ادم ليس خلاف الظاهر لان الظاهر من سوق الاية انه ما ارسل رسول الا الى قوم لا بلسان قومه فادم خارج
من ذلك اذ لا قوم له عند البعثة ودعوى وجود قوم له قبله خلاف الظاهر على انه لا يلزم من ذلك اخراج ادم لا انه
لم يكن له في اوائل هبوطه الى الارض قوم فلم يكن مرسلا ح فيمكن ان يعلمه اللغات ح ثم يرسله وقد يورد على الدليل
وجه اخر ايضا منها منع اقتضاء التوقيف لكون اللغات مسبوقة بارسال الرسول لجواز ان يكون التوقيف بالوحي

* اللغات بان يقال ان ما حدث عند عدم الوحي ودعوى الاستماع اصطلاحي والحادثة في زمان الوحي ومثله توقيفي ح

* اذ لا يعلم التوقيف الا بالرسول واورد عليه بان اقتضاء التوقيف لكون اللغات مسبوقة بارسال الرسول ممنوع ح

الى نبيها لنبي اعم من الرسول ومنها منع ايضا استنادا الى جواز ان يكون التوقيف بخلق صوت وبخلق علم ضروري
وكونه تعالى لقا للعادة في امثال هذا الزمان لا يدل على كونه تعالى لقا لها في جميع الازمنة ومنها جواز تقدم تعليم
اللغات لكل رسول على ارساله وتعليمه لقومه ثم ارساله اليهم اقول ويرد عليه ايضا اما اولا فلجواز ان يكون المراد
من علم ارسال رسول الا بلغة قومه انه لا يرسل الا بلغة وضعها الله سبحانه لقومه اي لبيت لغة تعالى لغة اللغة التي
علمها الله سبحانه وامره ان يعرفها لقومه واما ثانيا فلانه لا يثبت تمام المطلوب ان كان محل النزاع جميع اللغات لان
الاية تقتضي تقدم اللغة على ارسال الرسول لا تقدم جميع اللغات او تقدم جميع الفاظ لغة واحدة وكذا لا اتجه
ان كان محل النزاع اصول اللغات ولو في الجملة وكذا الا انا في هذا الدليل بعض التفاصيل المتقدمة كما لا يخفى
على المتامل هذا وقد يستدل على الاصطلاحية بانه لا شك في ان اللغات حادثة فهي اما حادثة في زمن نبي
او بعده والاصل تاخر الحادث وبعضه ظاهر لانه ان اريد اما لزم تاخر اللغة عن زمن كل نبي فهو معلوم الفساد
وان اريد اما لزم تاخرها وبعضها عن زمن بعض الانبيا فهو لا يفيد ولما ذكر الادلة الدالة على مختاره فلسه
فاخذ في رد اقوال المخالفين وادلتهم فقال لا نسلم اي لبيان الوضع منه سبحانه كما هو مذهب الاشعري وتابعيه
لعدم دلالة ادلتهم على مطلوبهم فانهم استدلوا بايتين احدهما قوله سبحانه ومن اياته خلق السموات والارض
واختلاف السنتكم وجه الاستدلال ان المراد من الالسنة اللغات الصادرة عنها مجازا باطلاق اسم السبب
وارادة المسبب اذ لا اختلاف في معناها الحقيقي الذي هو جرم اللسان الذي هو جارحة من الجوارح المخصوصة
في افراد الانسان ولئن كان فالاختلاف في غيره من الاعضاء اشد والمبلغ وبدايع الصنع فيه اكمل واكثر
فيكون المعنى ح ومن اياته خلق اللغات المختلفة وتوقيفها الناس عليها وتقدم دلالة هذه الاية على مطلوبهم لجواز
ارادة الاقدار من اختلاف السنتكم بان يكون الاختلاف عطفا على الخلق ويكون الاقدار مستندا ويكون المعنى
ومن اياته الاقدار على اختلاف لغاتكم اعني وضع اللغات المختلفة واورد عليه بان ارادة خلق اختلاف
اللغات اولى من ارادة الاقدار عليه لفظا ومعنى اما لفظا فلان ارتكاب المجاز فيه اقل واما معنى فلان استناد
الاختلاف الى ذاته بلا واسطة ادل على قدرته من استناده اليه معها والى هذا اشار بقوله وهو والاولوية
ممنوعة اما الاولوية اللفظية فلتساوي التجوز على التقديرين للاحتياج الى تقدير الاقدار في صورة و
تقدير الخلق في اخرى واما المعنوية فلان اختلاف اللغات من اياته سوا كان مستندا اليه بلا واسطة او بواسطة
بل التامل يعطي ان الاستناد اليه سبحانه بالواسطة اقوى في كمال القدرة وعلى القوة اذ تمكنه من ابداع
قدرة وقوة في مخلوق تمكن بها على غرايب الافعال اقوى دلالة على كمال قدرته من ان يوجد هذه الافعال
بذاته بلا واسطة هذا والظاهر ان منع الاولوية اللفظية مشكل لانه على مذهب التوقيف لا حاجة الى تقدير
الخلق وعلى الاصطلاح يحتاج الى تقدير الاقدار وتقدير الوضع معا كما لا يخفى هذا ولا يخفى ان الاستدلال
بهذه الاية لو تم انما يصح اذا لم يكن النزاع في جميع اللغات واما اذا كان النزاع فيه فلا يثبته لان وضع
اصول اللغات كلا او بعضا يكفي في تحقق مدلول الاية الاية الثانية قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها فان
المراد من الاسماء اما خصوص الالفاظ اقتصارا على ظاهر اللفظ فان الاسم في العرف العام هو اللفظ الموضوع
لمعنى ويؤيد ارادة الاسماء بهذا المعنى ما في تفسير الامام العسكري عن علي بن الحسين في معنى الاية علم اسماء
كل شيء وغيره ايضا اسماء انبياء الله واوليائه وعتاة اعدائه وعن ابن عباس ومجاهد وقتادة انه علمه
برسم كل شيء حتى القصعة والقصيعة او بتاليم الالفاظ وغيرها من انواع المدركات من المعقولات و

المحسوسات

والمحسوسات نظرا الى ان علم اللغة وحدها ليت عليها يصلح به تفضيل ادم على الملائكة كما يقتضيه سوق الاية وعلى
التقديرين فتعليم اللغة مرادا منها لا يرتفع فيلزم من ذلك ان يعلم اللغة العربية ايضا مع انها حدثت في زمان
اسمعيل فالعرب من ولده لانا نقول ان هذا من المشهور الذي لا اصل له فان العمالقة والجرهميين وجرهم
وقوم ثمود كلهم من العرب وقد كانوا قبل اسمعيل بمدة متطاولة وقد ورد في الاخبار ان اول من تكلم بالعربية
كان ادم ثم نقل الى عدنان وهم طائفة من العرب من ولد اسمعيل وعدم دلالة هذه الاية على مطلوبهم لجواز
ارادة الحقايق اي حقايق الاشياء اي ارادة السمات اي خواص الاشيا وعلاماتها او ارادة اسماء
ما سبق وضعها على ادم من خلق اخر اي ارادة الهام الوضع اي الهام وضع اللغات من اية التعليم
فعلى الاخير يكون التاويل في التعليم وعلى البواقي في الاسماء والضمير المذكور في قوله سبحانه ثم عرضهم
يقوي الاول اي ارادة الحقايق من الاسماء لان الضمير المذكور لا يصلح للاسماء الا اذا اريد به المسميات
مع تغليب العقلاء وارتكاب الاستخدام خلاف الظاهر وتحقيق ان قوله سبحانه انبئوني باسماء هؤلاء لا يلايم
حمل الاسماء في قوله تعالى وعلم ادم الاسماء على الاول اي الحقايق لان الله تعالى ذكر اولا انه علم الاسماء لادم ثم
ثم ثانيا عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ولا شك ان المتبادر من الاسماء ههنا هو الاسماء بالمعنى
الحقيقي اي الالفاظ الموضوعة للمسميات والا لكان اضافة الاسماء الى هؤلاء اضافة العام الى الخاص
والمتبادر منها خلافها واذا كان المراد ههنا هو الاسماء بالمعنى الحقيقي نقول ان الله تعالى بعد ما ذكر عجز
الملائكة عن الانباء قال تعالى يا ادم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم الاية والظاهر من سوق الاية ان ما
انبأهم ادم هو ما علمه تعالى لانه اشار اليه بقوله وعلم ادم فاذا كان ادم انبأ بالاسماء وجب ان يكون علم
الاسماء فيكون المراد بالاسماء هو المعنى الحقيقي والجواب منع ذلك اشار بقوله ط واسماء هؤلاء في
قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء لا ينافيه اي لا ينافي الاول اي الحمل على الحقايق لان المنافي له انما هو
ارادة المسميات فيصح ان يقال ان الاضافة تفيد المغايرة فينبغي ان يكون لفظ الاسماء مغايرا للمضاف اليه
اعني هؤلاء ولو اريد منها المسميات لانتفى التغاير واما اذا اريد بالاسماء الحقايق فلا منافاة اصلا لان
المغايرة ح باقية بحالها اذ المراد من هؤلاء ليس الحقايق ليلزم الاتحاد بل الاعيان المعينة المشخصة التي تمثلت
للملائكة ولا ريب ان الحقايق غير الاشخاص المعينة وان اندفع به تاليه اي وان اندفع باسماء هؤلاء تالي
الاول اي ارادة اسمائهم من الاسماء اذ لا معنى لاسماء الاسماء ولا يصلح لفظة هؤلاء للاشارة الى شيء خرج
بعينه المعنى كما لا يخفى هذا وقد يستدل على التوقيف ايضا بعدم اهتداء العقول الى مثل هذا الاختراع المشتمل
على دقايق الحكم ولطايف البدع من غير توقيف من الله تعالى وغيره اولا ان هذا الوهم لما ثبت منه الا توقيفية
بعض اصول اللغات وثانيا انه يمكن اهتداء العقول الى مثله بالهام او وحي او مثل ما في كثير من العلوم والصنايع
البديعة وقد يستدل على التوقيفية ايضا بقوله تعالى علم الانسان ما لم يعلم فان المراد ان كل ما يعلم الانسان
فهو بتعليم الله عز وجل الا ما علم اضافته اليه كما في زيادات العلوم الحاصلة بتلاحق الافكار واوله علم اصول
العلوم والصناعات وما يحتاج اليه النوع في اصلاح النظام والمعاد وكيف كان فالفقه داخلة لوجود المتفق وهو
العموم وعدم المانع وبقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى تبيانا لكل شيء وبان انتفاء التوقيف
ما يستلزم امكان تطرق التغيير على الشرايع بتغيير لغاتها مع عدم الاشتهار وبطلان التالي ضروري والكل
كما ترى وقوله قدس سره ولانه اي ومن انه سبحانه القادر العزيز في معرفة الاصطلاح وهنا الباقي عطف

على قوله قدس سره لانه تعالى ورد القول بالتفصيل الاول والمعنى انه ليس القدر الضروري من اللغات الذي يحتاج
اليه في الاصطلاح منه تم والباقي منا كما ذهب اليه بعضهم لان غاية ما تمسكوا به على ذلك انه لو لم يكن القدر المحتاج
اليه في الاصطلاح توقيفيا لزم الدور والتسلسل لان تعريف المصطلح اصطلاحه الذي وضعه للغير يتوقف على معرفة
ذلك الغير بعض الالفاظ والا لم يمكن التعريف له فلو كان تعريفه له بلفظ اخر ننقل الكلام اليه فاما يدور واما
يتسلسل وهو مردود لوقوع الدور او التسلسل بالتعريف بالترديد بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات والحاصل
انا نقول ان تعريف المصطلح اصطلاحه للغير ليس بلفظ اخر بل بالترديد بالقرائن على ان هذا لو كان واردا لورد
على القول بتوقيفية هذا القدر ايضا لانه لو كان توقيفيا لتوقف تعريفه للناس على معرفتهم لفظا اخر ضرورة بطلان
تعليم الله سبحانه كل احد ذلك الوضع بل يعلم نبيا ويامره بتعليمه للناس ولا شك ان تعليمه اياهم يتوقف على
معرفة بعض الالفاظ ايضا فننقل الكلام اليه فاما يدور واما يتسلسل ثم ان تقرير الدليل على النحو الذي ذكرنا
انما هو الموافق للشرح حيث اخذ فيه التسلسل ايضا وفي اكثر الكتب الاصولية اكتفى في تقرير الدليل باخذ الدور
فقط فيقال ان لو لم يكن القدر المحتاج اليه في الاصطلاح بالتوقيف لزم الدور لتوقف الاصطلاح على سبق
معرفة ذلك القدر والمفروض انه يعلم بالاصطلاح فيلزم توقفه على سبق الاصطلاح الموقوف على معرفته ولا يخفى
ان هذا الكلام يحتمل معنيين احدهما ان نفس الاصطلاح وحصوله من المصطلح يتوقف على معرفة المصطلح بعض
الالفاظ فان المراد بالاصطلاح هو ان يصطلح ويقول هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى ولا شك انه يتوقف
على معرفة اللفظ والوضع والمعنى المخبر في ذلك وجوابه منع احتياج الاصطلاح في ذلك الى ان يقول المصطلح
هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى بل المراد انه من تعيينه له في نفسه وان لم يتكلم اصلا ثم تعريفه بالترديد واذا لم
يكن الاصطلاح موقوفا على التكلم فكيف يتوقف على معرفة معنى اللفظ وثانيهما ان معرفة اصطلاح المصطلح يتوقف
على معرفة ذلك القدر اذ لا يمكن تلك المعرفة الا بتعريف المصطلح وتعريفه لا يكون الا باللفظ وح يرجع الى التقرير
الذي ذكرناه اولا ويرد فيه بعد الدور والتسلسل وجوابه ما سبق اذا هذا واحتج من قال ان القدر الضروري
اصطلاحي دون الباقي بانه لو كان توقيفيا ولا يكون الا بالوحي لزم توقفه على نفسه او على وحي اخر وننقل الكلام اليه
فاما يدور واما يتسلسل والجواب منع التوقف على الوحي لامكان التوقيف ابتداء او في بعض الوسائط بخلق علم ضروري
او بالاستفادة من القرائن واعلم ان الاصل في هذا القول والقول بالتفصيل الاول قول ابي هاشم والاسفرايني و
دليلهما فيما عدا المستثنى اي القدر الضروري دليل المهشمية والاسفرايني بعينه ولذا لم يتعرضوا للاستدلال
على ذلك بل اقتصروا على ذكر المجمل الحاصل من الاستثناء فحجة القولين في الحقيقة مجموع احدى الحجتين اعني حجة
ابي هاشم والاسفرايني وما ذكر من الاحتجاج لهما فلا يرد ان ما ذكر في الاحتجاج لا يصلح لافادة تمام المراد
فان المقصود هو التفصيل وما ذكر من الدليل انما يدل على احد الشقين اعني القدر الضروري احتج ابو هاشم
توقيفية القدر الضروري بما احتج به اول المفصلين وعلى التوقف في الباقي بما باقي من حجة المتوقفين فدليله
مركب من دليل القولين وجوابه يظهر من جواب حجة المتوقفين امكان الجميع مع سنخ حجج الاقوال كلها وجوابه
يظهر مما سبق من تمامية حجة اهل الاصطلاح واحتج ابن الحاجب اما على انتفاء القطع فبما مر من قيام الاحتمال في
جميع ما ذكر من الاستدلال للقول بالتوقيف ومع قيامه كلها فالقطع منتف بالضرورة واما على الظهور التوقيف
فلان جميع ما ذكر من الاحتمالات القائمة في ادلة ارباب التوقيف احتمالات على خلاف الظاهر من الفاظ ادلة القرينة
كما لا يخفى على المتامل وجوابه منع كون بعضها خلاف الظاهر وانما لم يتعرض له الا لرد بعض اقوال القائلين لانه

ميلم ورد البواقي بالقياس الى ما ذكر فان ادلة الاقوال الغير المذكورة اما مبتنية على عدم تمامية دليل الاصطلاح
او ما اخذ فيه ادلة التوقيف وبعدما عرفت تمامية الاول وعدم تمامية الثاني يحصل لك القدرة على رد هذه الا
قوال ايضا هذا شرح المقام على وفق كلام المتن وان اشتهيت التحقيق فاستمع لما اتلو عليك واعلم ان النزاع
في هذا المقام لا يخلو اما ان يكون في القطع او الظهور وعلى التقديرين اما يكون النزاع في جميع اللغات او اصولها
او في البعض اي بعض جميع اللغات او بعض اصولها فان كان النزاع في جميع اللغات وكان المراد القطع فالقول
بالتوقيف باطل قطعا لبداهة حدوث كثير من اللغات بوضع البشر كما مر وكذا القطع بالاصطلاحية في الجميع
ايضا مما لا سبيل اليه ولا يكاد يدل دليل عليه فالحق ح القول بالتفصيل بمعنى ان بعض اللغات اصطلاحي
والباقي متردد فيه وكذا ان كان المراد الظهور لا القطع فان توقيفية الجميع كاصطلاحيته ليس بظاهر لانك
في ظهور اصطلاحية البعض بل لا يبعد ان يقال بظهور توقيفية البعض ايضا كما يظهر من تتبع الايات والاخبار
قال بعض مشايخنا في مقام اثبات ظهور توقيفية اللغات ويشهد لذلك ما اشتهر من ان الله تعالى انزل على ادم
حروف المعجم في احدى وعشرين صحيفة وهي اول كتاب انزل الى الدنيا وفيه الف لغة وانه تعالى علمه جميع تلك
اللغات ويدل عليه من تذكرة الغفاري عن رسول الله صلعم قال قلت له يا رسول الله كل نبي مرسل يرسل قال
بكتاب منزل قلت يا رسول الله اي كتاب انزل الله تعالى على ادم قال كتاب المعجم قلت اي كتاب المعجم قال
ا ب ت ث وعدها الى اخرها انتهى ويظهر من ذلك انه على هذا يكون الحق ايضا التفصيل بمعنى ان الظاهر ان
بعض اللغات اصطلاحي وبعضها توقيفي وبعضها متردد فيه وان كان النزاع في اصول اللغات فان كان
المراد القطع فالحق القول بالتوقف مطلقا وان كان المراد الظهور فالحق القول بالتفصيل بمعنى ان الظاهر ان
بعض اللغات والباقي متردد فيه وان كان النزاع في بعض جميع اللغات وكان المراد القطع فالحق هو القول با
لاصطلاح ولو كان المراد الظهور فالصواب الجمع بين قولي الاصطلاح والتوقيف وان كان في بعض اصولها
فمع ارادة القطع الحق التوقف ومع ارادة الظهور الحق التوقيف والوجه في الكل ظاهر بعد الاحاطة بما ذكرنا
فتامل في التفريع في مسئلة مهر السر والعلانية وهي ان يتواطأ الرجل والمراة على ان يزوجها بالفين في السر
وعلى ان يعلن الا الفين بالالف في العلانية عند الناس او بعكس ذلك فعلى التوقيف اي على القول بكون اللغات توقيفية
يتعين العرف السابق فيكون المهر ما سمي سرا لا ما اسر واعلن لانه لما كان الوضع من وظيفة الله سبحانه دون غيره لا يكون
وضع غيره معتبرا في جعل اللفظ الى المعنى الذي وضعه الله سبحانه وعلى غيره اي غير التوقيف يتردد فيه اي في العرف
السابق وهو المعنى الحقيقي وفي اللاحق اي المعنى الذي اراده من اللفظ وجه التردد على القول بالتوقيف
في الجميع او البعض او على القول بالتفصيل مطلقا واضح لعدم القطع باحد الطرفين على الاول ويكون هذا اللفظ
من التوقيفيات او بعضها على الثاني واما على القول باصطلاحية الجميع فلاحتمال عدم كفاية مجرد التواطؤ على
الدلالة لزوم توقفها على حصول النقل او وجود القرينة الصارفة فيحمل اللفظ على العرف السابق واحتمال كفاية
القصد في الدلالة على المعنى اللاحق فيحمل عليه ولا يخفى ان تعين العرف السابق على القول بالتوقيف انما يلزم
لو كان النزاع في جميع اللغات واما لو كان في اصولها او في الحقائق اللغوية فيحصل التردد ايضا ولم يتعين
العرف السابق على التوقيف انما يلزم لو قال اهل التوقيف بعدم جواز الوضع من البشر واما لو قالوا بان اللغات
الموجودة توقيفية وان جاز الوضع من البشر ايضا فيتردد والحاصل ان لزوم تعين السابق على التوقيف انما يكون
لو كان النزاع في الجواز دون الوقوع واما لو كان النزاع في مجرد الوقوع فلا وايضا القائل بالتوقيف لا ينكر

توقيفي م

جواز احداث المجازات من البرهان قال يكون وضعها التوقيفي من الله سبحانه وعلى هذا يجوز استعمال اللفظ الموضوع
للالف مثلا في لا لغير او بالعكس مجازا ويكون القرينة هو فصل الالفاظ ومن هنا يظهر ان الحق كما قيل ان هذه المسألة
من المسائل العلمية ولا يترتب عليها فائدة في الفروع الشرعية والمسائل الفرعية ولا يخفى ايضا ان النزاع في التوقيفية
والاصطلاحية انما يصح على المذهب المشهور من بطلان الدلالة الذاتية وعلى القول بها ينبسط هذا الخلاف
والاختلاف من اصله لعدم الاحتياج الى الوضع حينئذ كما لا يخفى فائدة قد طال التشاجر والنزاع بين العلماء
في ان الالفاظ هل هي موضوعة بازاء المعاني الذهنية او الاعيان الخارجية مذهبا الى كل فريق احتج الاولون
بوجوه الاول دوران الالفاظ الموضوعة مع المعاني الذهنية وجودا وعدما فان من رأى الشبح من بعيد وظنه حجرا سماه به واذا
تغير ظنه وظنه انسانا تغيرت مع التغير فيه باسم الانسان فلو كانت بازاء الامور الخارجية لما تغيرت التسمية بتغير
الشبح لعدم تغير الامر الخارجي واعترض عليه بوجوه منها ان تغير التسمية لتغير المعنى الخارجي في اعتقاد المتكلم فان
الانسان والحجر موضوعان للامرين الخارجيين الا ان المتكلم لما ظن الشبح حجرا اطلق عليه لفظ الحجر ثم لما ظنه انسانا
اطلق عليه لفظ الانسان فتغير التسمية لا لان الموضوع له هو الشبح الخارجي ومنها قلب الدليل فانها لو كانت
للصور الذهنية لما تغيرت التسمية مع بقاء الصورة صورة الشبح المطابقة له في الواقع وقد تغيرت لانا نقول على
هذا يلزم صحة احد الاطلاقين وفساد الاخر لانتفاء المطابقة بينهما مع انه لا يقول بفساد شيء منهما احد فان
قيل من الجائز ان يكون اللفظ موضوعا للصورة الواقعية ويصح معه كلا الاطلاقين نظرا الى اعتقاد
الواقعية قلنا ذلك يهدم ما اعتمدتم عليه من دلالة تغير التسمية اذ من الجائز ان يكون اللفظ موضوعا للامر
الخارجي ويصح معه الاطلاقان باعتبار الاعتقاد وتجويز احد الامرين دون الاخر تحكم ومنها ان اقصى
ما دل عليه انتفاء الوضع للامور الخارجية ولا يلزم من ذلك الوضع للصور الذهنية لامكان الواسطة
وهو الوضع للماهية من حيث هي من غير نظر الى كونها موجودة في الخارج او مرتسمة في الذهن الثاني
انها لو كانت موضوعة للامور الخارجية لزم امتناع الكذب في الاخبار فان قولنا زيد قائم لو كان
موضوعا لقيام زيد الموجود في الخارج لكان دالا عليه فيكون القيام الخارجي واقعا البتة فيكون
صادقا بل يمكن ان يقال انه يلزم ان لا يتصف بالصدق والكذب اصلا اذ هما باعتبار مطابقة المدلول
للنسبة الخارجية وعدمها والنسبة الخارجية لا يتصف بشيء منهما اذ هي عين نفسها الا ان يعم في المطابقة
بحيث يشمل العينية ويلزم صدقه دائما واعترض عليه ايضا بوجوه احدها ان دلالة الكلام على تحقق
النسبة الخارجية في التخلف عن الدلالة الوضعية جائز اتفاقا وثانيها ان الدليل اخص من المدعى فانه يجري
فاعتبار في المركبات في الخبرية التي يجري فيها الصدق والكذب فلا يتم التقريب وثالثها انه غاية
ما يلزم من هذا الدليل ايضا عدم الوضع للامور الخارجية واما انها موضوعة للصور الذهنية فلا يلزم
من ذلك الثالث انا نعلم بالضرورة وضع الالفاظ للمعدومات الممكنة والممتنعة ومع ذلك فكيف
يدعى ان الالفاظ باسرها موضوعة للموجودات الخارجية واعترض عليه ايضا بامكان الواسطة واحتمال
التفصيل كما تقدم هذا ويمكن الاحتجاج ايضا بانه لا شك في انه لا بد في فهم الشيء وتعقله من تعلق وربط
بين العاقل والمعقول سواء قلنا بان فرد العلم تعلق خاص او صفة ذات تعلق ولا شك ان التعلق بين
العالم والمعدوم الصرف محال فلا بد ان يكون لكل ما يعقل ويفهم من اللفظ من ثبوت في الجملة لئلا يلزم
تعلق العلم بالمعدوم الصرف فلا بد من القول بكونها موضوعة للصور الذهنية لان المعدومات لا ثبوت

ليس ح
في المثال المفروض
وان تغير الشبح والتالي باطل
قطعا لامتناع اطلاق الحجر على
الانسان حقيقة لان
المراد من الصورة
صح

لبث
دلالة عقليه
يمتنع فيها تخلف المدلول
عن الدال حتى يلزم تحققها
فيكون صادقا بل هي دلالة
وضعية على تحقق
النسبة الخارجية
صح

لها الا في الذهن واما الموجودات فلو كان الموضوع له الموجودات بالوجود الخارجي لزم ان يوجد قيام زيد في
الخارج بقولنا زيد قائم حتى يدل عليه والا فلا يكون دالا عليه اي لا يعلم منه معناه اذ لا يعلم المعدوم الصرف
فيلزم اما عدم الدلالة او دوام الصدق وكلاهما باطلان ويمكن ان يجاب عنه بان هذا لا ينفي القول
بالواسطة اي الوضع للماهية بانه انما يفيد في الامور الخارجية الغير الموجودة واما في الموجودة فلا يفيد
لتحقق المعلوم في الخارج احتج القائلون بوضع الالفاظ للامور الخارجية بوجهين احدهما ان من قال دخلت
الدار واكلت الخبز وشربت الماء وبعت العبد واخذت الدراهم واشتريت الدابة الى غير ذلك انما يريد
من ذلك كله الامور الخارجية دون الصور الذهنية فيعلم ان الالفاظ موضوعة لها دون الصور والقول
بان تلك الالفاظ استعملت في الامور الخارجية مجازا من باب المشاكلة لوجود القرينة الصارفة بعيد جدا
بل مقطوع بفساده فان ذلك يفضي الى انسداد باب الحقيقة بالكلية وارتكاب التجوز في جميع الالفاظ وهو باطل
بالاتفاق واعترض بالمعارضة بالقضايا الكثيرة التي موضوعاتها المعدومات الممكنة او الممتنعة فان ارادة
الامور الخارجية فيها غير متصور ولذا قيل ان القول بان الالفاظ باسرها موضوعة للحقائق الخارجية على ما
صرح به بعض المحققين مما لا خفاء في بطلانه وثانيهما انه لو كانت الالفاظ موضوعة للنسب الذهنية فالكلام انما يدل على
تحققها فيصح منه ان يقال زيد قائم باعتقادي فينبغي ان يكون صدقه وكذبه باعتبار تحقق تلك
النسبة الذهنية لا باعتبار تحقق النسبة الخارجية وعدمها فمتى تحققت النسبة الذهنية يلزم ان يكون صادقا
سواء كانت مطابقة للخارج ام لا وكذبها انما يكون بعدم تحقق تلك النسبة الذهنية فيكون الصدق والكذب
حقيقة باعتبار المطابقة للاعتقاد وعدمها كما هو مذهب النظام لا باعتبار المطابقة للواقع وهو باطل ورد
عليه اولا ان ما ذكر انما يلزم لو لم يكن واسطة بين الصور الذهنية والامور الخارجية واما مع ثبوتها
فلا يلزم وثانيا بان القائلين بالوضع للصور الذهنية انما يعترفون بان اللفظ يطلق على الامور الخارجية
مع القرينة والقرينة الحالية في اكثر الاخبار قائمة على ان المراد تحقق النسبة الخارجية فمجرد المطابقة الذهنية
لا يكفي في الصدق نعم فيما لم يكن قرينة يلتزم ولا ضير فيه كما في قول القائل زيد قائم باعتقاده عند القائل
بالوضع للاعيان الخارجية وبما ذكر ظهر ضعف حجة الفريقين وان المعترض من الجانبين مستظهر وقد بنى
بعض المحققين الخلاف في هذه المسألة على هذين القولين على خلافهم في مسألة المعلوم بالذات فمن قال بان المعلوم
بالذات هو الصور الذهنية كالشيخين واتباعهما بناء على ان الحاصل في الذهن حقيقة انما هو الصور الذهنية
وانا كثيرا ما نتصور اشياء لا وجود لها في الخارج قال بان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية ومن قال ان
المعلوم بالذات هو ذو الصورة كالرازي والمحقق الطوسي وغيرهم بناء على ان ذا الصورة هو الملتفت اليه
بالذات وان الصورة انما هي مرآة للملاحظة ولذا قد يحصل الالتفات الى الامر الخارجي من دون شعور
بالصورة بل مع انكارها كما للمتكلمين النافين للوجود الذهني وان تمام الصور القائلين بانا اذا ابصرنا
زيدا كان المبصر هو زيد الخارجي لا صورته المنطبعة في الجليدية فانها ليست من المحسوسات فضلا عن ان
يكون من المبصرات قال بان الالفاظ موضوعة للامور الخارجية ولا يخفى ان هذا البناء انما يصح اذا سلمنا
ان الالفاظ موضوعة لما هو معلوم بالذات مع ان تلك المقدمة ليست بينة ولا مبينة ولا مسلمة للجميع فتفريع
الخلاف عليها مجرد دعوى لا شاهد لها ثم لو صح البناء المذكور لوجب ان يزاد في المسألة قول ثالث
هو ان اللفظ في الموجود الخارجي موضوع لما هو موجود في الخارج وفي ما عدا ذلك للامر الذهني لان العلم

من كلام صاحب المحاكمات انه قال بذلك في مسئلة العلم بالذات وقد صرح ايضا بعض المحققين ممن ادعى رجوع
الاطلاقين الى هذا التفصيل وان النزاع في المسئلة لفظي قال وكيف يتوهم في شأن المحقق الطوسي والامام
الرازي وامثالهما من القائلين بان المبصر هو زيد الخارجي انهم ذهبوا الى ان المعلوم في غير الموجودات
الخارجية هو الموجود الخارجي فالظاهر ان مرادهم ان المعلوم بالذات هو الموجود الخارجي في الموجودات
الخارجية لا مطلقا فينطبق على التفصيل المذكور وكذا يبعد من الشيخ والفارابي واتباعهما القول بان
الالفاظ موضوعة للصور الذهنية مطلقا فلو صح ان الخلاف في الوضع متفرع على هذا الخلاف فينطبق على
هذا التفصيل ايضا ويصير النزاع بين الفريقين لفظيا في كلتا المسئلتين هذا ولا يخفى ان للمتاخرين
في مسئلة الوضع اقوالا اخر الاول ما ذهب اليه بعضهم من ان اللفظ موضوع للمهية من حيث هي من غير نظر
الى كونها موجودة في الخارج او مرتسمة في الذهن وقال انه لما لم يمكن القول بوضع الالفاظ للموجودات
الخارجية ولا للصور الذهنية تعين القول بوضعها للمهية بل ربما ادعى بعضهم ان من قال بان الالفاظ
موضوعة للامور الذهنية انما اراد هذا المعنى بناء على ان الخلاف في ان اللفظ موضوع للموجود الذهني
الذي هو اعم من المهيات المعلومة ومن الصور الذهنية لا في ان اللفظ موضوع للصور الذهنية او ان المراد
بالصور الذهنية المهية من حيث هي فانه قد يطلق عليها اسم الصورة وقال بانه لو كان النزاع في الوجود
الذهني بمعنى العلم اي الصورة لم ينتهض الدليل التي ذكروها لافادة المدعي اذ لا يلزم من عدم
كونها موضوعة للامر الخارجي كونها موضوعة للصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية بل لو صح هذا
المذهب قطعا لان من سمع لفظ زيد لا ينتقل منه الا الى زيد المعلوم المرتسمة صورته في الذهن من غير
التفات له الى تلك الصورة بل مع انكارها كما للمتكلمين النافين للوجود الذهني وارتسام الصور
فينبغي تنزيل الخلاف في الامر الذهني على المعلوم دون الصورة بمعنى العلم بل قد جعل بعض المحققين
على ما قيل هذا النزاع اي النزاع في مسئلة الوضع لفظيا وحمل ما قال القولين الى تحقق هذا الاحتمال
قال من قال ان الالفاظ موضوعة للامر الخارجي اراد بالامر الخارجي مقابل الصورة الذهنية من حيث
انها قائمة بالذهن اي من جهة كونها علما ومن قال انها موضوعة للامور الذهنية اراد بها المهية المعلومة
اذ كثيرا ما يطلق عليها الصور والثاني ما ذهب اليه المحقق الخونساري في حاشيته على شرح العضدي
وهو ان الالفاظ موضوعة في الجزئيات الخارجية للشخص الخارجي وفي الجزئيات الذهنية للشخص
الذهني وفي الكليات للمهية من حيث هي قال ما خلاصته ان الوضع للمهية من حيث هي كالانسان مثلا
ظاهر اذ الظاهر انه موضوع للماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود الذهني والخارجي واما
في الامور الشخصية كزيد مثلا فلا يصح فيها القول بالمهية اذ ظاهر ان زيدا ليس موضوعا لمهية الانسان
من حيث هي ولا يعقل له مع قطع النظر عن الوجود مهية غير مهية الانسان اصلا اذ لا يمكن ان يكون
شخص واحد موجودا في الذهن والخارج معا بل الشخص الذهني غير الشخص الخارجي البتة بل نقول العلم
انه ليس في هوية الشخص من سوى المهية الكلية الا العوارض الخارجية ولا امر نسبته الى المهية النوعية
نسبة الفصل الى الجنس كما قيل بل المهية الكلية اذا وجدت صارت متشخصة بذواتها من غير شيء الحاقي
اذا وجدت في الخارج كانت شخصا واذا وجدت في الذهن كانت شخصا اخر ولا يمكن ان يوجد الشخص
الخارجي في الذهن قطعا لانه ليس للاشخاص مهية سوى المهية الكلية ونعلم ان الالفاظ التي تدل على

فعلم

الاشخاص

الاشخاص ليست موضوعة لتلك المهيات فالحق ان يقال ان اللفظ في الجزئيات الخارجية موضوع للشخص الخارجي
وفي الذهنية للشخص الذهني واما في الكليات فهو موضوع للمهية من حيث هي لا بشرط شيء اولا ان عدم
تعقل مهية غير مهية الانسان لزيد الجزئي ممنوع بل له مهية مغايرة لمهية الانسان مركبة من حصة من مهية الانسان
ومهيات التشخصات المنضمة معها وهي المهية مع تشخص ما واما ثانيا فانه ان اراد بكون اللفظ في الجزئيات
الذهنية موضوعا للشخص الذهني انه موضوع لهذا الشخص الجزئي لزم اولا ان لا يصدق هذا اللفظ على هذه
الصورة الذهنية سوى صورة واحدة متحققة في ذهن الواضع اذ غيرها ليس هذا الجزئي الموضوع له وثانيا
ان لا يدرك احد مدلول لفظ موضوع لصورة ذهنية اذ مدلوله لا يحصل في ذهن غير الواضع وما يحصل
هو غير هذا المدلول وان اراد ذات هذا الشخص مع قطع النظر عن كونه في ذهن هذا او ذهن هذا فلا شك
انه امر كلي وليس شخصا واذا جاز الوضع لهذا الامر الكلي فلم لا يجوز ان يكون موضوعا لهذا الذات مع قطع النظر
عن مطلق الوجود الذهني ايضا ولا فرق في تعدد وعاء الوجود ان يكون الوعاء ذهنا اخر او الخارج واما
ثالثا فانه ان اراد بكون اللفظ في الجزئيات الخارجية موضوعا للشخص الخارجي انه موضوع للشخص الموجود في
الخارج المعين الذي هو جزئي فيلزم ان يكون اطلاق زيد مثلا على شخصه بعد تغيره عما كان زمن الوضع من
الفتى والكبر مجازا وهكذا اعني لعدم كونه موضوعا له وان اراد انه موضوع للشخص الذي لا يتبدل فهو امر
كلي وهو عين المهية التي ذكرنا اولا والثالث ما اختاره بعض سادة مشايخنا وهو ان الالفاظ موضوعة في
الكليات للمهية الكلية من حيث هي وفي الجزئيات الخارجية او الذهنية للذوات المعينة التي لو كانت موجودة
لكانت موجودة في الذهن او الخارج على ان يكون الوجود الخارجي او الذهني وصفا تقديريا للموضوع له
قال فانه لو اعتبر الوجود جزءا من الموضوع له او جعل وصفا محققا له كما هو ظاهر كلام المحقق الخونساري كان
فاسدا فانا نقطع بان المفهوم من زيد مثلا ليس الا الذات المشخصة من دون التفات الى كونها موجودة في
الخارج او معدومة ولذا صح الحكم عليها بالوجود والعدم الخارجيين وجاز التردد في كونه موجودا في
الخارج او لا ولو كان الوجود الخارجي جزءا من الموضوع له لزم ان يكون قولنا زيد موجود في الخارج موجود و
قولنا زيد ليس بموجود في الخارج بمنزلة الموجود في الخارج ليس موجودا في الخارج ولكان التردد في وجود
زيد في حكم التردد في وجود زيد الموجود وعدمه ولو كان الوصف الحقيقي ملحوظا في الوضع لكان الحكم
بالوجود والعدم والتردد بينهما بمنزلة اثبات اللازم ونفيه والتردد في ثبوته ونفيه وهو بط بالضرورة ثم
قال ما هذا والظاهر ان مراد المحقق هو ذلك المعنى وان كانت عبارته موهمة لخلافه ثم قال ولا يذهب عليك انه
يمكن رجوع القول بالمهية الى هذا التفصيل على ان يكون المراد من المهية ذات الشيء وحقيقته مطلقا كلية
كانت او جزئية فانها قد يطلق على هذا المعنى وقد عرفت جواز رجوع القولين الاولين الى القول بالمهية
كما حكي عن بعض المحققين فيكون مرجع الاقوال الاربعة الى شيء واحد ويكون النزاع بين القوم لفظيا
ناشئا من عدم فهم المعنى المراد من اللفظ على ما ينبغي اقول ولا يخفى ان ما عثر عليها قال من لزوم كون قولنا
زيد ليس بموجود بمنزلة الموجود في الخارج ليس بموجود الى اخر ما ذكر يمكن دفعه بادنى عناية فانه لنا ان نقول
ان معناه الموجود في الخارج سابقا ليس باقيا على وجوده الان وكذا في التردد فان معناه التردد في بقاء
الموجود الخارجي الذي كان مدلولا لهذا اللفظ في الخارج وعدمه على انه لا معنى لحصول الوضع للموجود الذهني
على تقدير وجوده لانه ان لم يكن موجودا في الذهن فلا يمكن الوضع له وان وجد فيه فوجوده تحقيقي واللفظ

بمنزلة الموجود في الخارج

بوضع له لا لهذا الموجود على تقدير وجوده كما لا يخفى هذا وأما ما افاده قدس سره اخرا من ارجاع جميع الاقوال
الى قول واحد وجعل النزاع لفظيا فهو امر لا يمكن اثباته بدليل بل يمكن رده بملاحظة عبارات ارباب النزاع
في هذه المسئلة هذا والذي اختاره واذهب اليه في مسئلة الوضع ان الالفاظ موضوعة في الامور الكلية للمهية
المشتركة من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجودين واما في الجزئيات فهي موضوعة للحصة المعينة من الحصة الكلية
الموجودة في ضمن هذا الفرد المتشخص بالمشخصات الخارجية او الذهنية مع قطع النظر عن الوجودين او الحصة
المعينة من الحصة الكلية مع حصة معينة من حصة التشخص اي الشخص ما ويدل على ذلك ملاحظة طريق الوضع وتتبع
موارد الاستعمال وبذلك يندفع جميع الايرادات الواردة عليهم في ذلك المقام ولا يبعد ان يكون ذلك
منظورا للقائلين بكون الالفاظ موضوعة للمهية ومرادهم فتامل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام ومطارح
الانظار اذا عرفت ذلك فاعلم ان الوالد المعظم قدس سره اختار كون الالفاظ موضوعة للمهيات من حيث هي
مطلقا واما ظاهر كلامه في هذا الكتاب حيث قال الموضوع له اما في العين او الذهن التردد بين القولين
الاولين ويمكن ارجاعه الى ما ذكر المحقق المحشي اشار به بجعل لفظة او للتنويع فيكون المعنى الموضوع له على
نوعين الاعيان الخارجية وهو في الجزئيات الخارجية والامور الذهنية من المتصورات المعلومات اما الصور في
الجزئيات الذهنية واما المعلومات في المهيات الكلية وعلى كل تقدير فلا خلاف في ان الاشباح المثالية
غير داخلة في الموضوع له والى ذلك اشار بقوله قدس سره العزيز لا المرتسمة في الماء او المراة والمنقوش
على الجدران ومثلها يعني انه اذا وضع لفظ لشيء لا يطلق ذلك اللفظ على صورة هذا الشيء المرتسمة في
الماء والمراة والمنقوشة على الجدار والوجه في ذلك بعد الاجماع صحة السلب وعدم التبادر وعدم
صدق اللفظ على المعنى تارة يكون بوضعه له بخصوصه كوضع زيد للمسمى به واخرى بوضعه لكلي يكون هذا الفرد
من افراده اي للقدر المشترك بينه وبين غيره من الافراد المندرجة تحت هذا القدر المشترك وشيء منهما
لم يتحقق هاهنا اما الاول فظاهر لبداهة عدم تفطن الواضع به ولانه لو كان اللفظ موضوعا للصورة المرتسمة
او المنقوشة بخصوصها فان اختص الوضع بها لزم عدم كون ذي الصورة داخلا في الموضوع له وبطلانه ظاهر
وان اشترك الوضع بينهما لزم عدم فهم احدهما بدون القرينة المعينة مع ان المفهوم من اللفظ هو ذو الصورة
فان لم يوجد قرينة اصلا وايضا الوضع الاشتراكي اما يكون وضعا واحدا بان يقول الواضع اولا وضعت
هذا اللفظ لهذا الشيء وصورته المرتسمة او المنقوشة او متعددا بان وضعه تارة لهذا واخرى لذاك وكل
منهما منتف بديهي واما الثاني فلانه لو كان موضوعا للقدر المشترك لزم عدم صحة الحكم بعدم الفرس
اذا عدمت افرادها الخارجية مع بقاء صورته المنقوشة وهو واضح البطلان مع انه ليس بين ذي الصورة
والصورة المنطبعة العرضية قدر مشترك يصلح لكونه موضوعا له كما لا يخفى على المتامل ثم لا يخفى ان ما ذكرنا
يجري في الاشباح المنقوشة مطلقا واما في الصور المرئية في الماء والمراة وامثالهما فانما يجري على ما ذهب اليه
الطبيعيون من ان الرؤية فيهما بالانطباع فالصورة المنطبعة يكون غير الشخص الخارجي واما على ما ذهب اليه
الرياضيون من ان الرؤية فيه بانعكاس الخطوط الشعاعية من المراة والماء ووقوعها على المرئي فلا يكون
المرئي الا هو الشخص الخارجي فيكون هو بعينه نفس الموضوع له وفي قوله المرتسم واختياره على المرئي
اشارة الى ذلك فان الارتسام في الماء والمراة لا يكون الا على قول الطبيعيين واذ عرفت ان الصور المرتسمة
فيهما غير الموضوع له فالنظر اليها مع غير المحرم المرتسم فيهما جائز لان الالفاظ الموضوعة للاشخاص الحكمية

بحكم غير محارم لا يصدق على اشباحهم فالاحكام المعلقة على هذه الالفاظ لا تجري على تلك الاشباح وعلى هذا
فاذا احتاج الطبيب الى النظر الى غير المحرم لمعالجة فيجب عليه الابتداء بالنظر الى تلك الاشباح فان لم يمكن
المعالجة به يجوز النظر الى الاشخاص ومما ذكرنا سابقا يظهر لك ان جواز النظر انما هو على مذهب الطبيعيين
واما على مذهب الرياضيين فالظاهر عدم جوازه لان المرئي على هذا هو الشخص الخارجي دون الصورة الا ان يقال
ان جواز النظر حينئذ ليس باعتبار كونه نظرا الى الشخص بل باعتبار اخر وهو ان الظاهر المتعارف من النظر هو النظر
على سبيل المقابل دون الانعكاس والالفاظ تحمل على المعنى المتعارف ولكن دعوى ذلك المتعارف بحيث
يوجب تخصيص المراد من اللفظ مشكلة جدا فان قلت اذا اختلف الحكم في هذه المسئلة على قول الطبيعيين والرياضيين
فهل يجوز للفقيه بناء المسئلة على قول واحد منهم كما يجوز البناء على قول المنجم في علائم القبلة وقول الطبيب
في معرفة الامراض ام لا قلت ان لم يحصل له العلم او الظن فيهما قلنا لا يجوز البناء لتعارض القولين فيهما فلا يحصل الظن
بقول منهما وترجيح احدهما ترجيح بلا مرجح كما لا يجوز العمل بقول احد الطبيبين المتساويين المتعارضين في
معرفة الامراض على ان مستندهم ليس الا امورا عقلية يمكن الخطاء فيها بخلاف مستند المنجم والطبيب فانه راجع
الى امور حسية من الآثار والعلائم والدلائل المستلزمة للاحكام المترتبة عليها مع ان في العمل باقوالهم مطلقا
ايضا كلاما ليس هاهنا محله واذا لم يجز البناء فيها فوظيفة الفقيه لو لم يكن نص ولا اجماع على حكم المسئلة
البناء فيها على الاصل فنقول قد ثبت من الشرع حرمة النظر الى المراة الاجنبية والمرئي في المراة مراة على
قول الرياضي وليس بمراة على قول الطبيعي وليس دليل شرعي يثبت به احد القولين فيكون المرئي فيها مشكوكا
فيه انه من الموضوع له ام لا والاصل عدمه فيجوز النظر اليه هذا بيان الموضوع له ثم المعنى الموضوع له للفظ سواء كان
موضوعا له بالوضع الشخصي او النوعي اما يكون واحدا او متعددا والاول اي المعنى الواحد لا يخلو اما يكون
امرا مشتركا بين افراد كثيرة فيحمل اللفظ الموضوع له في كل من هذه الافراد لاجل وجوده فيه او لا يكون
مشتركا بل يكون امرا واحدا في الحقيقة والخارج ولا يكون له افراد كثيرة ثم الامر المشترك اما يكون بحيث
شاع استعمال اللفظ الموضوع له في بعض افراده المخصوصة شيوعا متعارفا اي شاع استعماله في ذلك الامر
الموجود في ضمن هذه الافراد المخصوصة شيوعا شايعا بحيث يتبادر من اللفظ هذا الامر الموجود في ضمن هذه
الافراد او لا يكون كذلك بل يكون نسبة اللفظ الى جميع الافراد متساوية والثاني اي المعنى المتعدد للفظ سواء كان
تعدده بحسب لغة واحدة او لغات مختلفة لا يخلو اما يكون بعض المعاني اعرف من بعض اخر بالنسبة الى اللفظ بحيث
اشتهر وتعارف استعمال اللفظ في بعض دون بعض بحيث يتبادر البعض الاول من اللفظ عند الاطلاق او لا
يكون كذلك بل يكون نسبة اللفظ الى الجميع على السواء فهذه صور خمس حكم واحد منها وهو الذي كان المعنى
واحدا غير مشترك ظاهر فانه يحمل اللفظ على هذا المعنى والوجه واضح وبقي حكم اثنين اخرين اي الذي كان
المعنى امرا مشتركا او متعددا وكان نسبة اللفظ الى جميع الافراد او المعاني متساوية في بحث المشترك و
المطلق واما الباقيان فالى حكمهما اشار بقوله قدس سره والمستعمل فيه المتعارف اي ما استعمل فيه اللفظ
عند تعدد ما يصح استعماله فيه هو معناه المتعارف ويقال انه هو المعنى الذي اراده واستعمل فيه اللفظ ويجب
على المتكلم ان يستعمل اللفظ في المتعارف او يجب الاقتران والمراد بالمتعارف هو متعارف المتكلم والمخاطب
ان اتحد عرفهما او عرف المخاطب وحده ان اختلف مع علم المتكلم بالاختلاف وعرف المتكلم وحده مع عدم
علمه وسياتي تحقيق ذلك مفصلا ولكن المراد به هاهنا هو المعنيان الاولان لعدم ترتب فائدة على الاخير

٧ قوله و المستعمل فيه عطف على قوله الموضوع له والمراد بكون المستعمل فيه هو المتعارف انه يجب حمل مراد المتكلم على المعنى المتعارف صح

في هذا المقام لان الكلام في الفاظ الشارع العالم بجميع الاصطلاحات وارباعها والمراد بكون المعنى متعارفا
كما مرت الاشارة اليه كونه بحيث يسبق ذلك المعنى الى الذهن بمجرد استماع اللفظ من غير قرينة ويتبادر اليه
كونه من غير التفات الى المعاني الاخر ثم الدليل على كون المستعمل فيه هو المتعارف وجوه منها ما ذكره بقوله ره
للاجماع على ذلك فانا نعلم قطعا ان جميع العلماء من الخلف والسلف وجميع اصحاب الائمة والسامعين منهم
الاخبار بل جميع الموجودين من زمن ابينا آدم ع الى زماننا هذا اذا سمعوا لفظا يتبادر منه معنى الى الذهن
يحملونه عليه ويعملون بمقتضاه من دون توقف في ذلك ولا سؤال عن المعنى ولا تردد وان كان للفظ معنى
اخر غير متعارف وكان اللفظ موضوعا له ايضا بالوضع الشخصي كالحقائق او النوعي كالمجازات الا اذا علم
اختلاف عرف المتكلم وعدم علمه بذلك الاختلاف وهذه الطريقة مستمرة لم يتخلف عنها واحد وانكار ذلك
مكابرة وسفسطة ق منها قوله سبحانه وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وجه الدلالة ان المراد بكون
الرسول مرسلا بلسان القوم انه لا يتكلم الا بلغتهم ولا يخاطبهم الا بما يفهمونه ولا شك انهم لا يفهمون من
الالفاظ الا المعاني المتعارفة المتبادرة فان قيل ان هذا يدل على انه لا يخاطبهم الا بلغتهم فيجب حمل الالفاظ
المشتركة بين اللغات المختلفة على ما يفهم في هذه اللغة ولا يدل على انه اذا كان اللفظ في لغتهم معنيان احدهما
متبادر يجب حمله على هذا المعنى قلنا المراد بالتكلم بلغتهم انه يتكلم بالالفاظ كما يتكلمون ويستعملها
فيما يستعملونه ولا شك انهم لا يستعملونها الا في المعاني المتبادرة المتعارفة الا نادرا والا لم يكن متبادرا
ولا متعارفا وايضا مراده سبحانه الافهام والظاهر انه اللطف ولا شك انه انما يتم ان اذا كان تكلمه على نحو يحصل
المراد به بسهولة ولا يتحقق ذلك الا بارادة المعاني المتعارفة فان قيل ان هذا انما يدل على حمل مراد الرسول
على المعنى المتبادر واما غيره من الائمة وغيرهم فلا قلنا يثبت المطلوب في غيره بعدم القول بالفصل وبان العلة
التي اوجبت عدم ارسال الرسول الا بلسان القوم موجودة بعينها في غيره ممن يكون حجة من الحق على الخلق
ومنها ان المتكلم الحكيم العالم لو لم يكن ... الا مع علمه تعالى انها اذا اراد غير المعنى المتبادر فاما يريد ان لا يحمله على
شيء من المعنيين فيلزم عليه اللغو والعبث او يريد ان يحمله على غير المتبادر او على المعنيين معا فيلزم تكليف
بما لا يعلم وهو غير جائز ومنها انه اذا ورد لفظ دال على حكم وكان له معنيان متبادر وغير متبادر مع عدم
امكان العلم بمراد المتكلم فيجب فيه العمل بالمظنون ولا ريب في ان المظنون هو ان مراده هو المعنى المتبادر وفيه
نظر وهذه الادلة وان كان بعضها مخصوصا ببعض المتكلمين وبعضها مخصوصا ببعض الازمنة ولكنها وافية
لاثبات مطلوبنا في هذا المقام من وجوب حمل الالفاظ الواردة في كلام الحجج على معانيها المتبادرة المتعارفة
ومنها انه قد علمت ان المراد بالمتعارف هو المتبادر فيكون اللفظ حقيقة في ذلك المعنى بالوضع الثانوي
والاصل في الاستعمال الحقيقة هذا ولا يخفى انه قد ظهر لك مما قدمنا ان حمل اللفظ على المعنى المتبادر الشايع
انما يكون في صورتين احدهما فيما اذا كان اللفظ مشتركا بين معنيين او اكثر وكان المتبادر منه في العرف
العام او عرف خاص واحد منهما او منها وثانيهما فيما اذا كان اللفظ موضوعا لمعنى كلي وكان المتبادر من
اللفظ في العرف العام او في عرف خاص بعض افراده وهذا هو المراد مما اشتهر من ان المطلق ينصرف الى الفرد
الشايع المتعارف وتحرير ذلك على وجه اوضح وهو انه اذا علق حكم على ماهية مطلقة او ثبت لها حكم وكان بعض
افراد هذه الماهية اشهر واعرف واشيع وكان وجودها في ضمن هذه الافراد اكثر فينصرف هذه الماهية
المطلقة الى هذه الافراد الشايعة المتعارفة سواء كانت هذه الافراد ايضا متبادرة من اللفظ الموضوع لهذه

الهية

او اراد المعنيين معا فانا نقطع مع
ارادة قرينة او لا والاول خارج
عن التنازع والثاني اغراء بالجهل
وهو قبيح ومنها ان المتكلم اذا اراد
من المخاطب ان يحمل كلامه على المعنى
المتبادر مع

المهية المطلقة اولا بل كان المفهوم من اللفظ نفس المهية من غير التفات الى الافراد والفرق بين المعنيين
بالعموم والخصوص من وجه فانه يمكن ان يكون وجود ماهية وتحققها في ضمن فرد اكثر واشهر واعرف و
يتبادر هذا الفرد ايضا من اللفظ الموضوع لهذه المهية ويمكن ان يكون وجود المهية في ضمن فرد اعرف
ولكن لا يتبادر من اللفظ الا المهية المطلقة من غير تبادر الفرد ويمكن ان يتبادر فرد من لفظ موضوع
لمهية مطلقة من غير شيوع هذا الفرد بالنسبة الى هذه المهية كما لا يخفى ثم انك قد عرفت وجه انصراف المطلق
الى الفرد الشايع بالمعنى الاول وعرفت حد الشيوع فيه واما وجه الانصراف بالمعنى الثاني وحد
الشيوع فيه وسائر ما يتعلق به فسياتي فيما بعد والسبب في الاخير هو كون ذلك الشيوع كالقرينة
على ارادة الشايع ق التفريع يظهر في نحو عدم النقض اي نقض الطهارة بالخارج من غير القبل و
الدبر من السبل الحادثة في اطرافهما لمرض حادث اما السبل الموجودة من الفم وغيره فان الاخبار دلت
على نقض الطهارة بالخارج من السبيلين والطرفين والمتبادر المتعارف منهما القبل والدبر دون
السبل الحادثة والموجودة غيرهما ق كذا يظهر التفريع في اتخاذ نحو الدوات وظروف المداد من الذهب
والفضة واستعمالها لراي واستعمال نحو الدوات الماخوذة منهما فانه على ما ذكر من وجوب الحمل على المعنى
المتعارف لا يحرم اتخاذه واستعماله لان المحرم استعمال الاواني ونحو الدوات ليس من الاواني المتعارفة
وهذان المثالان من القسم الذي كان اللفظ موضوعا لامر كلي وحصل التبادر في بعض افراده فائدة
يذكر فيها امور ثلثة الاول ان الكلام ومثله كالكلمة والقول والخطاب والذكر مجاز في المعنى وحقيقة
في اللفظ وفاقا للاكثر وخلافا للمحصول حيث قال بالعكس وربما نسب فيه وللاشاعرة حيث قالوا بانه يطلق
عليهما بالاشتراك اللفظي اما صحة التجوز به على المعنى فلشيوعه كذلك بالسببية والمسببية واما كونه حقيقة
في اللفظ فللتبادر وصحة السلب والعرف واللغة اي لشهادة العرف وتصريح كلام اللغويين بذلك
قال في القاموس الكلام القول والكلمة اللفظة وقال فيه القول الكلام او كل لفظ وبالجملة الظاهر
ان هذا امر واضح غير محتاج الى دليل اذا عرفت ذلك فما علق عليه اي كل حكم علق على الكلام او مثله
يتبادر او مثلهما لا يثبت بدونه اي لا يثبت بدون اللفظ لتعين الحمل على الحقيقة الا مع قيام
قرينة على غيرها كما اذا حلف ان لا يتكلم او لا يقول او لا يذكر فانه لا يحنث الا بما اجرى على لسانه
دون ما يجري على قلبه وكما اذا نذر انه لو تكلم مع فلان فعليه صيام يوم فلا يثبت عليه الصيام الا مع
التلفظ وكذا لا يعصى باخطار ما نهى عن التكلم به او القول به ولا يمتثل باخطار ما امر بقوله او التكلم
به وجوبا او ندبا الى غير ذلك ق الثاني انه لا يلزم فيه اي في الكلام ومثله القصد اي قصد المتكلم
اي لا يلزم في صدق الكلام والقول ومثلهما على اللفظ ان يصدر من القاصد بل يصدق عليه ولو صدر
عنه بدون القصد نعم قد يلزم القصد في ترتب بعض الاحكام الخارجية عليه كالاشتغال وتحقق العقد
والاباحة وامثالها والوجه في عدم لزومه الصدق بدونه عرفا ولغة وعدم نقل احد من اللغويين اللزوم
مع اصالة عدم اللزوم ق الثالث انه لا يلزم فيه الوحدة اي وحدة المتكلم اي لا يلزم صدوره من متكلم
واحد فلو تواطا اثنان على ان يقول احدهما المسند اليه والاخر المسند تحقق الكلام والوجه فيه ايضا
ما مر من الصدق العرفي واللغوي وعدم نقل اللزوم مع ان الاصل عدمه ولا يخفى ان مراده ره من عدم
لزوم الوحدة عدم لزومها فيما يحتاج في تحققه الى هيئة تركيبية تامة كالكلام او غير تامة كالكلمة واما

اي في المعاني القائمة بالنفس
ويقال لها الكلام النفسي والقول
النفسي والخطاب النفسي و
امثالها مع

في مثل القول الذي يتحقق بحرف واحد فهو بين ظاهر بل لا معنى لهذا ودون قول شخص بل كل منهما قول الحلة
الا ان يكون عدم لزوم الوحدة فيه باعتبار متعلقه كصدق قال زيد قائم ونحوه واذا عرفت ذلك يجب
السجدة ان قرا النائم والساهي ايها اي اية السجدة الواجبة ويجب ان قرا اي اية السجدة وهذا
تفريع على الثاني اي عدم لزوم القصد والتوضيح ان وجوب السجدة او استحبابها معلق على قراءة اية
السجدة والقراءة التي هي نوع من القول لا يشترط في تحققها القصد بل يتحقق ولو لم يقصد القارئ القراءة
فيجب السجدة او يستحب ان قرءها القاصد لها ويمكن ان يكون التفريع لصدق الاية التي هي نوع من
الكلام على التلفظ بها من غير قصد ويصح صيغة واحدة من وكيلين اي صيغة الايجاب فقط او القبول
فقط والا فلا كلام في صحتهما معا من وكيلين وهذا تفريع على الثالث اي عدم لزوم الوحدة وحاصله انه
لو وكل واحد وكيلين في بيع ثوب فقال احدهما بعت والاخر هذا الثوب صح ولا يخفى ان المراد صحة
الصيغة المتفرعة على عدم لزوم الوحدة تحقق الصيغة التي هي نوع من الكلام والا فالصحة الشرعية امر غير
كون اللفظ كلاما او قولا او شيئا فلا وجه في تفريعها على عدم لزوم الوحدة في صدق الكلام ومثله و
الحاصل ان الصحة المتفرعة عليه هي صحة صدق الكلام وصدق الصيغة لا غير فكل حكم علق على صيغة او كلام
ولم يشترط بشيء اخر سوى تحقق الصيغة او الكلام يتحقق بتحققهما ولو من شخصين نعم يمكن اشتراط
الوحدة بدليل خارجي لثبوت حكم اخر هذا ويلزم من هذه القاعدة ثبوت اقرار المدعى عليه اذا قال
الا عشرة بعد قول المدعي لي عليك الف ويجيء التمهيد الثاني في التمهيد عدم الثبوت لانه نفى بعض الالف
ونفي بعض الشيء لا يستلزم ثبوت الباقي وليس ههنا موضع تحقيقه فتدبر تأن اخر بان الاولى لا يشترط في
صدق الكلام افادة المخاطب شيئا لا يعلمه فلو نذر او حلف ان لا يتكلم فقال السماء فوقنا او الارض تحتنا
او النار حارة او امثال ذلك حنث الثانية لا يطلق الكلام ومثله على الكتابة والاشارة حقيقة فاذا حلف
ان لا يتكلم زيدا فكاتبه او اشار اليه لم يحنث

فصل في بيان اقسام الالفاظ



ولما كان المقصود
ذكر اقسامها الحاصلة باعتبار دلالة الفاظها على معانيها ابتدا بذكر اقسام الدلالة وهي كون الشيء بحالة يلزم
من العلم به العلم بشيء اخر وهي على قسمين لفظية وغير لفظية لان ذلك الشيء ان لم يكن لفظا فالدلالة غير
لفظية وان كان لفظا فلفظية والاولى على ثلاثة اقسام وضعية كدلالة الخطوط واخواتها وعقلية كدلالة
الاثر على المؤثر وطبيعية كدلالة الحمرة على الخجل والصفرة على الوجل والثانية ايضا على ثلثة اقسام الدلالة
الوضعية كدلالة الانسان على الحيوان الناطق والطبيعية كدلالة اخ بالمعجمة على الوجع واح بالمهملة
على اذى الصدر وعقلية كدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ ولما كان المقصود
بالذات في هذا الفن الدلالة اللفظية الوضعية دون اخويها لم يذكر اقسامهما بل اقسامها غير منضبطة
كما صرح به واقتصر على ذكر اقسامها فقال مطابقة دلالة اللفظ على تمام معناه الموضوع له وانما قلنا ان
المراد منها الدلالة الوضعية لان المتبادر من معنى اللفظ معناه الموضوع له بل المدلول في الدلالة الطبيعية
والعقلية ليس معنى للفظ فقوله ومطابقة على معناه قرينة على التخصيص الذي ذكرناه مطابقة ودلالته على
جزئه اي جزء معناه تضمن ودلالته على لازمه الخارج عن الموضوع له التزام ولا يخفى ان قيد الحيثية
في التعاريف الثلثة ملحوظ فالمطابقة دلالة اللفظ على تمام معناه من حيث هو تمامه وانما قلنا انه ملحوظ
لئلا ينتقض حدود الدلالات بعضها ببعض فان من الجائز ان يكون اللفظ مشتركا بين الكل والجزء كا

شتراك الامكان بين مفهوميه العام والخاص وان يكون مشتركا بين اللازم والملزوم كاشتراك الشمس
بين الجرم والنور فلو لم يقيد حد دلالة المطابقة لا ينتقض بدلالة التضمن والالتزام اما انتقاضه
بدلالة التضمن فلانه اذا اطلق لفظ الامكان واريد به الامكان الخاص يكون دلالته على الامكان العام
بالتضمن لا بالمطابقة مع انه يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام معناه الموضوع له وعند التقييد لا
انتقاض لان تلك الدلالة وان كانت على تمام معناه لكنها ليست من حيث هو تمام معناه بل من حيث هو
جزؤه حتى لو فرض ان لفظ الامكان ما وضع اصلا لمفهوم الامكان العام كانت تلك الدلالة تضمنية
واما انتقاضه بالالتزام فلانه اذا اطلق لفظ الشمس واريد به الجرم كانت دلالته على النور التزامية لا
مطابقية مع انه تمام معناه ولا انتقاض على التقييد لان تلك الدلالة ليست من حيث هو تمام معناه بل
من حيث هو لازمه وكذلك لو لم يقيد حدا دلالتي التضمن والالتزام لانتقضا بدلالة المطابقة اما التضمن
فلانه اذا اريد من لفظ الامكان الامكان العام يكون دلالته عليه مطابقة مع انه جزء معناه ولا
انتقاض اذا قيد لانها ليست من حيث هو جزؤه واما الالتزام فلانه اذا اريد من لفظ الشمس النور فدلالته
مطابقة وهو لازم معناه لكن ليس من حيث هو لازم واعترض على حصر الدلالة الوضعية في الثلث بان دلالة
اللفظ المركب خارجة عنها لانها ليست مطابقة اذ الواضع لم يضعه لمعناه ولا تضمنا لان معناه ليس جزء
المعنى الموضوع له ولا التزاما اذ ليس معناه خارجا عن المعنى الموضوع له وبالجملة لما لم يكن الوضع متحققا
فيه انتفت الدلالات كلها ضرورة انها تابعة للوضع واجاب بعض شراح المطالع بان دلالة اللفظ المركب
داخلة فيما دل على المعنى بالمطابقة وذلك لان المراد من الوضع في قولنا معناه الموضوع له في تعريف
المطابقة ليس وضع عين اللفظ لعين المعنى فقط بل احد الامرين اما وضع عينه لعينه او وضع اجزائه
لاجزائه بحيث يطابق اجزاء اللفظ اجزاء المعنى والثاني متحقق في دلالة المركب فلا يكون خارجة
عن الدلالات ويمكن ان يجاب ايضا بمنع قوله الواضع لم يضعه لمعناه فانه انما يصح لو كان الوضع
الماخوذ في تعريف المطابقة بالوضع الشخصي وليس كذلك بل المراد منه الاعم من الشخصي والنوعي
ولا شك ان الوضع النوعي في المركبات لمعانيها المركبة متحقق وانما قلنا ان المراد من الوضع الاعم
من الشخصي والنوعي اذ لا شك في ان الوضع في المفردات المشتقة كصيغ الافعال والاسماء المتصلة
بها وكالمصغر والمنسوب نوعي اذ لا يجب في كل فرد منها ان يكون مسموعا بعينه بل يكفينا اندراجه في
القوانين الماخوذة من اللغة فلو لم يكتف في تعريف المطابقة بالوضع النوعي لزم ان لا يكون دلالة هذه
الالفاظ على معانيها مطابقة وبطلانه ظاهر فان قيل اذا اكتفي في الدلالة المطابقية بالوضع النوعي
لزم انحصار الدلالات في المطابقة وعدم تحقق الدلالتين الاخريين التضمنية والالتزامية لان
المدلول التضمني والالتزامي مجازي والمجاز موضوع بازاء المعنى المجازي وضعا نوعيا قلنا اللازم
من كون المجاز موضوعا بالوضع النوعي هو انحصار المدلولات في المدلول المطابقي بمعنى انه لا يكون للفظ
مدلول الا انه يصدق عليه انه مدلول مطابقي له لا انحصار الدلالات في المطابقة فاجبنا ان اجتماع دلالتين
من جهتين فالمدلول التضمني من حيث انه جزء للمعنى الموضوع له اللفظ يكون دلالته عليه تضمنا ومن حيث انه
موضوع له بالوضع النوعي يكون دلالته عليه مطابقة وكذا الحال في اللازم هذا ثم انه بقي ههنا
فوائد الاولى قد صرح الاكثر بان المعتبر في دلالة الالتزام اللزوم الذهني والظاهر من اللزوم الذهني

هو اللازم البين بالمعنى الاخص بمعنى ان يكون اللازم بحيث يحصل في الذهن متى حصل المسمى فيه واستدل على
اعتباره بانه لولاه لم يفهم المعنى الخارجي من اللفظ لان فهم المعنى بتوسط الوضع انما يجب ان اللفظ موضوع
له او يجب انتقال الذهن من المعنى الموضوع له اليه وكل منهما منتف على ذلك التقدير فلم يكن اللفظ دالا
عليه فح لا يقال انا نفهم من لفظ شيئا في بعض الاوقات دون بعض عقيب فهم المسمى فلا بد له على ذلك المعنى
التزامية فلا لزوم ذهني وايضا المعميات دالة على معانيها وليست لوازم ذهنية لان فهمها منها بعد كلفة
ومزيد تامل لانا نقول الدلالة مقولة بالاشتراك على معنيين الاول فهم المعنى من اللفظ متى اطلق والثاني
فهم المعنى منه اذا اطلق والاصطلاح على المعنى الاول فلا دلالة للفظ اذا انفهم منه المعنى بالقرينة بل الدال
المجموع والمعميات ان لم ينتقل الذهن بعد كمال تصورات معاني الفاظها الى لوازمها فلا دلالة لها عليها
موضوعة والا فلا انتقاض اقول ولا يخفى ان وجه اعتبار اللزوم الذهني بهذا المعنى على ما تقدم هو عدم انتقال
الذهن الى اللازم بدونه ولا ريب في انه ممكن بدونه ايضا فانه لو علم احد باللزوم الخارجي بين معنيين
وعلم وجود احدهما باخبار شخص يعلم وجود الاخر ايضا ولا شك في ان علمه بوجود اللازم لم يحصل الا با
لاخبار هذا الشخص فيكون اخباره دالا عليه وليست دلالته الا التزامية ومن هذا القبيل دلالة اللفظ
الدال على وجوب ذي المقدمة على وجوب المقدمة فانها دلالة التزامية مع انه ليس بينهما لزوم ذهني
بهذا المعنى فالظاهر من اللزوم الذهني هو ان يكون اللازم بحيث يعتقد ذو الذهن كونه لازما سواء كان
اعتقاده بمجرد تصور الملزوم او بتصور الطرفين او مع تصور امر خارجي غيرهما ايضا والحاصل انه لا يدل
اللفظ على معنى دلالة التزامية بالنسبة الى احد الا اذا كان عالما باللزوم بين المسمى واللازم بمعنى انه
يشترط في الدلالة الالتزامية متى وجدت تحقق مثل هذا اللزوم وان لم يتحقق الدلالة في بعض الاوقات
بالنسبة الى بعض العالمين لاجل امر خارجي ويدل على ما ذكرنا انه كثيرا ما ينتقل الذهن الى بعض لوازم
المسمى من سماع اسم المسمى اذا كان السامع عالما باللزوم وان لم يكن بينهما لزوم ذهني بالمعنى الاول
اصلا ولا يخفى انه لا يلزم في اللزوم المعتبر في الدلالة الالتزامية لزومه له عقلا فلو كان لزومه لاجل امر
كعرف او غيره لكفى الثانية لا شك في ان دلالة المطابقة دلالة حقيقية بمعنى ان المدلول بالدلالة المطا
مدلول حقيقي للفظ الا اذا قلنا بان دلالة المجازات على المعاني المجازية بالمطابقة وح فيمكن ان يكون
المدلول بالمطابقة حقيقيا ومجازيا واما دلالتا التضمن والالتزام فقد وقع في كلام بعضهم انهما مجازيتان
ومراده من ذلك انه اذا استعمل اللفظ في المدلول التضمني والالتزامي يكون ذلك الاستعمال مجازا
لان نفس الدلالة لا تتصف بالحقيقة والمجاز وهذا ايضا مما لا يرتاب فيه نعم ههنا بحث اخر وهو انه اذا
استعمل اللفظ في المعنى المطابقي فدلالته على المعنى التضمني والالتزامي ح هل هي من قبيل دلالة اللفظ على
معناه الحقيقي او من قبيل دلالته على المعنى المجازي بمعنى ان مدلولها التضمني والالتزامي ح هل هو مدلول
حقيقي او مجازي والتحقيق فيه ان المراد ان كان ان هذا المدلول التضمني والالتزامي حين استعمال اللفظ
في المعنى المطابقي هل هو مدلول حقيقي او مجازي عند استعمال اللفظ في هذا المعنى فهو يعود الى المعنى الاول
ويكون المدلول مجازيا قطعا وان كان المراد ان هذا المدلول من حيث انه مدلول تضمني او التزامي اي مع
الاستعمال في المعنى المطابقي فالحكم ايضا كونه مدلولا مجازيا لعدم كونه موضوعا له اللفظ فتامل الثالثة
دلالة المجازات على المعاني المجازية هل هي بطريق المطابقة او الالتزام صريح كلام شارح المطالع والسيد

في حواشيه

في حواشيه عليه وظاهر كلام العضدي انها التزامية ويظهر من بعضهم كونها مطابقية واستدل على كونها التزامية
بان المدلول المجازي ليس نفس الموضوع له ولا جزئه بل هو امر خارج عنه ولا يدل اللفظ عليها وحده قطعا الا اذا كان
بينهما لزوم ذهني فيكون دلالة اللفظ على المدلول المجازي لاجل لزوم متحقق بينهما فيكون التزامية وبان انتقال
الذهن الى المدلول المجازي متاخر عن انتقاله الى المدلول الحقيقي بمعنى انه ينتقل اليه اولا ثم ينتقل الى المجازي
وما هذا شانه لا يكون دلالة اللفظ عليه الا التزامية واورد على ثانيهما بانها لو كانت التزامية لزم ان يكون
بين المدلول المجازي والمدلول الحقيقي لزوم ذهني كما هو شان الدلالة الالتزامية وانتفاؤه ههنا ظاهر ضرورة
انه قد يفهم من اللفظ المعنى المجازي كما اذا كان معه قرينة وقد لا يفهم فلا يكون لازما ذهنيا واجيب عنه بان
المجاز لا بد له من قرينة وفهم المسمى مع القرينة معه موجب لفهم المعنى المجازي فيكون بينهما لزوم ذهني ورد ذلك
بوجوه ثلثة احدها ان الدال على المعنى المجازي ان كان هو اللفظ مع القرينة لم يكن المجاز في شيء من ايات اسلافنا مجازا
في المفرد بل لم يوجد مجاز في المفرد اصلا وهو خلاف ما صرحوا به وان كان هو اللفظ بمعونة القرينة فهذا اعتراف
بان فهم المدلول الالتزامي قد ينفك عن فهم الدال وذلك اذا لم يتحقق القرينة فلم يشترط اللزوم الذهني في
الثاني ان القرينة المنصوبة في المجازات قد يكون خفية بحيث لا يحصل المراد منها الا بعد تامل ودقة نظر ولهذا
قسموا الاستعارات الى العامية المبتذلة والى الخاصية التي لا يطلع عليها الا الخاصة بل قد لا يذكر القرينة لفهم المخ
المراد اكتفاء فيها باللزوم الخفي واما ما يذكر لصرف اللفظ عن المعنى الحقيقي والثالث انه ان كان الدال هو المجموع
المركب من اللفظ والقرينة والقرينة قد يكون امرا عقليا فلا يكون المركب لفظا فكيف يجعل دلالته قسما من الدلالة
اللفظية وان كان هو اللفظ حين مقارنة القرينة وفي زمانها فاما هو شان المشروطة ما دام الوصف فيتوجه
عليه انهم صرحوا بان تحرك الاصابع ليس لازما لزيد في زمان الكتابة ففهم المدلول الالتزامي ليس لازما لفهم اللفظ
في زمان القرينة وان اريد ان الدال هو اللفظ بشرط مقارنة القرينة فالملزوم ههنا هو مجموع اللفظ والقرينة
كما في لوازم المشروطة بشرط الوصف ان ملزوم تحرك الاصابع هو مجموع الذات مع الوصف ولو جعل الملزوم
هو اللفظ المقترن بالقرينة بشرط اقترانه بها لكانت الاضافة داخلة في الملزوم الذي هو الدال وهو امر معنوي
فلم يكن الدال لفظا ويمكن ان يجاب عن هذه الوجوه الثلثة اما عن الاول فبانه يمكن على سبيل التوسع ان يكون
المراد بالمجاز المفرد هو ان يكون اللفظ الدال بدون القرينة مفردا او خلافه خلافه وهذا لا ينافي ان يكون
اللفظ مع القرينة مركبا واما عن الثاني فبان اللفظ مع القرينة الخفية والصارفة لا يدل على المعنى المجازي
بالنسبة الى العوام الذين لا يفهمون واما بالنسبة الى الخواص الذين يفهمون فيتحقق اللزوم الذهني حين هم
يفهمون اذ لا شك انا اذا اطلقنا مجازا غريبا من لفظ مع قرينة لا يكون تلك الدلالة بمحض الاتفاق فيكون
باللزوم ولا بد ان يكون ذلك اللفظ مع تلك القرينة بالنسبة الى هذا الفهم الخاص بحيث لا يمكن ان يتحقق الا
مع الدلالة على هذا المعنى اذ لولا ذلك لما فهمنا ذلك المعنى منه الا بمحض الاتفاق وهو باطل وهذا هو المراد باللزوم
الذهني فلا يتحقق الدلالة في المجاز بدونه وايضا نقول ان المعنى المجازي لازم ذهني لمجموع اللفظ والقرينة
فضرورة انما هو لازم لتصورهما معا والقرينة اذا كانت خفية بالنسبة الى شخص فهو لا يتصور الملزوم ولذا لا
ينتقل الى اللازم وهذا لا يوجب انتفاء اللزوم واما عن الثالث فاولا باختيار الاول قوله فكيف يجعل دلالته
قسما من الدلالة اللفظية قلنا لعل المراد من الدلالة اللفظية ان يكون ما هو العمدة في الدلالة لفظا وظاهر ان
العمدة ههنا هي اللفظ لا القرينة فلا يضر كون القرينة غير لفظ وثانيا باختيار الثالث قوله فالملزوم ههنا

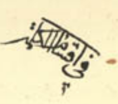
كما اذا لم يكن قرينة وربما قد يفهم وقد لا يفهم ح

هو مجموع اللفظ والقرينة فيلزم ان يكون الدال هو المجموع ويخرج عن قسم الدلالة اللفظية في بعض الاوقات
قلنا لا نم انه اذا كان الدال هو اللفظ بشرط القرينة يلزم ان يكون الموصوف بالدلالة هو المجموع بل هو اللفظ
فقط لكن يجب ان يكون للقرينة دخل فيها على ما هو التحقيق في المشروطة بشرط الوصف ولا يلزم من كونها دخيلا
في الدلالة الا كونها جزءا للملزوم لا للدال اذ كل ما يتوقف عليه الدلالة لا يعد جزءا للدال كالعقل مثلا
وما قيل في المشروطة بشرط الوصف من ان موضوع الضرورة هو مجموع الذات مع الوصف خطأ بل الحق
كما صرح به الفاضل الباخنوي في حواشيه على الحواشي القديمة ان الملزوم هو مجموع الذات والوصف
لا ان الموصوف هو المجموع كيف ومجموع زيد مع الكتابة ليس له اصابع حتى يتصف بتحركها هذا ولا
يخفى انه بما ذكروا ان ثبت اللزوم بين المعنى مع القرينة والمعنى المجازي واندفع الايراد المذكور ولكن
يرد ان مجرد اللزوم الذهني لا يكفي في الدلالة الالتزامية فان قيد الحيثية كما عرفت ملحوظ في كل من
الدلالات الثلث فيتوقف ثبوت الدلالة الالتزامية على ان يكون دلالة اللفظ على المعنى الالتزامي من حيث
انه لازم للمعنى الموضوع له ولا شك ان الدلالة على المعنى المجازي ليست من حيث كونه لازما للمعنى الحقيقي فان
الدلالة من هذه الحيثية انما يتحقق اذا كان المعنى الحقيقي معنى للفظ ايضا ومرادا منه وليس كذلك والحاصل
انه يكون استعمال اللفظ في المعنى المجازي كاستعمال اللفظ المشترك بين اللازم والملزوم في اللازم وقد
مر سابقا ان دلالة اللفظ ح ليست التزامية ولاخراجها اخذ قيد الحيثية في التعريف فان قلت ان هذا انما
يصح اذا تعلق وضع ثان بالمعنى المجازي ايضا قلنا ان اردت ان هذا موقوف على تعلق الوضع الشخصي فممنوع
وان اردت انه موقوف على تعلق مطلق الوضع ولو كان نوعيا فمسلم ومتحقق في المجازات واتضح ومن
هذا يظهر فساد الدليلين الذين استدلوا بهما على التزامية الدلالة المجازية اما الحصر وفساد الاول فلانه
يتوجه ان قوله المدلول المجازي ليس نفس الموضوع له ان اريد به انه ليس نفس الموضوع له بالوضع الشخصي
فم ولكنه لا يدل على انتفاء كونه موضوعا له مطلقا وان اريد به انه ليس نفسه بالوضع النوعي فممنوع واما الثاني
فلان تاخر انتقال الذهن من المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي ممنوع نعم قد ينتقل اولا الى المدلول الحقيقي
قبل العلم بالقرينة وهو غير ضائر لان الدال على المعنى المجازي هو مجموع اللفظ مع القرينة ولا ينتقل الذهن
اولا الى مدلولهما الحقيقي ثم بتبعيته الى المجازي بل ينتقل اولا الى المعنى المجازي ومما ذكر ظهر ان الظاهر
ان دلالة المجازات على معانيها المجازية من قبيل الدلالة المطابقية دون الالتزامية فتامل الرابعة
اعلم ان ما ذكرنا في تقسيم الدلالات انما هو الموافق لما ذكره المنطقيون واما البيانيون فقد يقولون ان
الدلالة اما وضعية او عقلية ويسمون العقلية الى قسميها ويعدون منها الالتزامية ويعتذرون بان هذه الثلث
ليست الا من جهة العقل فليست الا عقلية بل تدعيلها التضمنية ايضا منها واما المنطقيون الذين يعدونها من اقسام
الدلالة الوضعية فيقولون ان المراد من الدلالة الوضعية ليس دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له بل المراد منها
ما يكون للوضع مدخل فيها فلا يرد عليهم ان دلالة التضمن والالتزام ليستا بوضعيتين لكونهما بتوسط العقل
ولما بين لك اقسام الدلالة شرع في ذكر اقسام اللفظ وله تقسيمات اولية وغير اولية باعتبارات مختلفة فان
كان اللفظ بحيث دل جزؤه اي جزء اللفظ على جزئه اي جزء معناه فمركب وتقديم تعريف المركب على تعريف المفرد
مع ان المركب مركب من المفردات ومعرفة المركب متاخرة عن معرفة اجزائه باعتبار ان التقابل بينهما تقابل العدم و
الملكة والاعدام انما يعرف بملكاتها كذا قيل هذا ثم انه خرج من الحد ما لا يكون له جزء او يكون له جزء ولا يدل

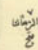
على معنى كزيد ومثله عبد الله والحيوان الناطق اذا كانا علمين وانما قلنا ان جزئهما لا يدل على معنى ح لوجهين احدهما
ان دلالة اللفظ على المعنى كونه بحيث يفهم منه لا وضعه له وجزء العلم لا يفهم منه معنى اصلا حين علميته فان العبد في
عبد الله العلمي حين كونه علما لا يدل على معنى اصلا اي لا يفهم منه معنى وان فهم منه معنى عند عدم العلمية اي عند
عدم القرينة على كونه علما ولو خطر منه معنى بالبال ايضا فهو بالالتفات الى كونه مركبا من حيث هو كلي واما
الخطور عند عدم القرينة على العلمية فلا يوجب النقض اصلا لانه يكون ح من قبيل الالفاظ المشتركة المستعملة بدون
قرينة فيخطر بالبال جميع معانيه وثانيهما ان المراد بدلالة الجزء على معنى دلالته بالوضع الذي يدل عليه اللفظ
على معنى الكل وجزء العلم بالوضع العلمي لا يدل على معنى اصلا وان دل على معنى بوضع اخر فان سبب الدلالة
ليس الا هو الوضع فالدلالة المعتبرة في كل استعمال ما كانت بسبب الوضع الموجب لهذا الاستعمال لا ما كانت
بسبب وضع اخر ثم الاحتياج الى هذين الوجهين انما هو اذا قلنا بانه لا مدخلية لارادة اللافظ في دلالة
اللفظ واما اذا قلنا بان اللفظ لا يدل بنفسه بل بارادة اللافظ فلا يكون جزء مثل عبد الله دالا على معنى
قطعا بل يكون مثل الزاي من زيد قال الشيخ في الشفاء بعد ذكر انه زاد بعضهم في التعريف قوله على جزء
المقصود لاخراج مثل عبد الله علما ما ذكره هذا القائل سهو منه فان تلك الزيادة لا يحتاج اليها لتتميم ما يفهم
فان اللفظ لا يدل بنفسه والا لكان لكل لفظ حق من المعنى لا يجاوزه بل دلالته تابعة لارادة اللافظ فاذا
اريد بلفظ العين مثلا الينبوع دل عليه واذا اريد الدينار دل عليه ولو خلا عن الارادة لم يكن دالا
على شيء بل لا يكون لفظا عند كثير من اهل النظر فان الحروف والصوت فيما اظن لا يكون بحسب التعارف عند
كثير من المنطقيين لفظا ما لم يشتمل على دلالة ولا شك ان جزء عبد الله علما لا يريد به حال كونه جزء معنى فلا
يكون دالا على شيء اصلا انتهى وكان القول بذلك مشكل جدا فان بين ارادة المعنى ودلالة اللفظ بونا
بعيدا وليست دلالة اللفظ تابعة للارادة بل انما هي بحسب الوضع فانا نعلم بالضرورة ان من علم وضع لفظ
لمعنى وكان صورة ذلك اللفظ محفوظة له في الخيال وصورة المعنى مرتسمة في البال فكلما تخيل ذلك
اللفظ تعقل معناه سواء كان مرادا او لا وايضا نعلم قطعا انه اذا اطلق لفظ موضوع لمعنى بدون ارادة
بل بدون شعور وادراك كالنائم والساهي يدل على معناه ويفهم معناه منه ولولا عدم مدخلية الارادة
لما فهم المعنى من اللفظ ح ومما ذكرنا ظهر انه لا حاجة الى زيادة قولهم على جزء المعنى المقصود بل لا حاجة
الى زيادة قولهم على جزء المعنى ايضا بل يكفي في تعريف المركب ان يقال انه ما دل جزؤه على معنى ولو قيل
بدلالة جزء مثل عبد الله علما على المعنى فلا يندفع النقض مع زيادة قولهم على جزء المعنى وجزء المعنى
المقصود لانه يرد عليه ح مثل الحيوان الناطق اذا سمي به انسان فان الحيوان فيه يدل على جزء المعنى
اعني حصة الماهية الموجودة في ضمن هذا الفرد المسمى بهذا الاسم وكذا الناطق فيكون مركبا الا ان يقال
بمدخلية الارادة في الدلالة لكنه ضعيف كما عرفت وح يحتاج في صحة التعريف ان يزاد فيه قولنا
وان يكون تلك الدلالة مقصودة وح يندفع النقض والمراد بالجزء ما يترتب في المسموع سواء كان تحقيقا
او تقديرا فيخرج الفعل الدال بمادته على الحدث وبصيغته على الزمان وكذا يخرج مثل ضارب
وسكران واما مثل يضرب واخواته فان قلنا بان حرف المضارعة تدل على الفاعل وعلى النسبة التي
لا يتم الا بذكر الفاعل كدلالة الحروف على معانيها فلتم دخولها في التعريف ولا محذور فيه ولو قلنا
بانها لا يدل على شيء لا على الفاعل ولا على النسبة بل الدال عليها هو مجموع الكلمة او مع الفاعل فيلزمه

خروجها ولا ضير فيه وانما عنينا الجزء بالتحقيقي والتقديري ليدخل فيه مثل اضرب فانه في التقدير اضرب انت
ولذا ادرج الدوال المصطلحة في اقسام المركب الامر لا يقال فيدخل فيه مثل ضرب حيث يقدر فيه الفاعل المبهم
فيدخل جميع اقسام الفعل في المركب فلا يكون قوله في بيان اقسام المفرد ويحصر في الثلثة صحيحا لانا نقول
انا لا نسلم ان مثل ضرب يدل على الفاعل المبهم بل لا يدل عليه اصلا وانما يقتضي ذكر فاعل كالمبتدا الذي
يستدعي ذكر خبره ولا يقال انه يدل عليه الا ترى انه يقال ضرب فعل وفاعل ولا يقال ذلك في مثل ضرب
ولو قلنا بدلالته على الفاعل المبهم ايضا نقول ان دلالته عليه ليس باعتبار جزء مقدر بل الدال عليه هو هيئة
الفعل التي هي ليست جزءا مترتبا في المسموع لا يقال اذا لم يدل ضرب على الفاعل فكذلك الامر الغايب ايضا يكون
كذلك فلم يكن لاطلاق عد الامر في اقسام المركب وجه لانا نقول ان الامر بصيغة الغايب وان لم يدل على الفاعل
ولكن له جزء تحقيقي يدل على معنى وهو اللام التي هي علامة الامر الغايب فانه يدل على معنى وباعتباره يصير
اللفظ مركبا هذا وقد يعرف المركب بانه الملفوظ الذي لفظ باكثر من كلمة واحدة ويرد عليه مثل عبد الله
علما فيلزم كونه مركبا كما جرت عليه كلمة النحاة فان قلت اذا كانت النحاة عدوه من المركبات فلا محذور
في دخوله في التعريف وان لم يعده المنطقيون منها قلنا ان النحويين انما جعلوا مثل عبد الله مركبا لان
مقصودهم الاصلي بيان احوال الالفاظ وقد جرت على شكله احكام المركبات حيث اعرب باعرابين مختلفين
كما اذا قصد بكل واحد من جزئيه معنى على حدة واما المنطقي فليس نظره في الالفاظ الا على سبيل التبعية للمعاني
فان كان المعنى واحدا بان لا يدل بجزء من اللفظ على جزء منه عد اللفظ مفردا واذا كان كثيرا بان يدل
باجزائه على اجزائه عد مركبا ولا التفات في هذه الصناعة الى التركيب بحسب المسموع
اذا لم يدل جزء منه على جزء من المعنى ... ولا شك ان الاصولي مشارك للمنطقي من هذه الحيثية فان
نظره ايضا الى الالفاظ ليس الا بتبعية المعاني فلا يكون مثل عبد الله علما مركبا عنده فيلزمه اخراجه عن
تعريفه ثم المركب على قسمين اما ناقص اي لا يصح السكوت عليه وهو ايضا على قسمين تقييدي او غيره
فالتقييدي هو الذي يكون الثاني فيه قيدا للاول وهو قد يكون مركبا من الموصوف والصفة كالحيوان
الناطق والرجل الفاضل وقد يكون مركبا من غيرهما مع الاضافة كرامي الحجارة وغلام زيد ومن هذا
يظهر انه لا يتركب الا من اسمين او من اسم وفعل لان الحرف لا يقع موصوفا ولا صفة ولا مضافا ولا مضافا
اليه والفعل لا يقع موصوفا وان وقع صفة ولا يقع مضافا ولا مضافا اليه واما الغير التقييدي فهو
ما لا يكون الثاني قيدا للاول كبعلبك وخمسة عشر وهو يحصل من اسم وحرف ومن اسمين ومن حرف
وفعل ومن اسم وفعل واما تام اي يصح السكوت عليه بمعنى انه لا يفتقر في الافادة الى انضمام لفظ اخر
ينتظره لاجله افتقار المحكوم عليه الى المحكوم به ويسمى كلاما وهو ايضا كالتقييدي لا يحصل الا من اسمين
او اسم وفعل او اسم وحرف كان نائبا مناب الفعل وزيادة الاخير لدخول النداء فان قلت اذا كان
حرف النداء نائبا منابا لفعل لاحتمل التصديق والتكذيب ولجاز ان يكون خطابا مع ثالث قلنا يلزم
ذلك لو كان خبرا ولكنه انشاء لا يحتمل التصديق والتكذيب ولا كونه خطابا مع ثالث كساير الانشاءات
على ان كل خبر لا يلزم ان يجوز فيه ان يكون خطابا مع ثالث فان قولك ضربت زيدا بصيغة المخاطب
لا يصلح خطابا لثالث الا اذا غيرت الصيغة وح لا يكون بعينه هو الكلام الاول ثم المراد بالتركب
هنا اعم من التحقيقي والتقديري فلا يرد زيد في جواب من ضرب عمرا فانه في التقدير مركب من فعل
واسم

واسم وهو ايضا على قسمين لانه اما يفيد الطلب الذهني اي الطلب المتعلق بالامر الذهني فلا يرد ان الطلب في الاستفهام
ليس ذهنيا فالاستفهام والمراد بطلب الامر الذهني كما صرح به الفاضل التفتازاني في شرح التلخيص طلب حصول امر في ذهن
الطالب اي المتكلم لا مطلقا فلا ينتقض بمثل افهم واعلم لانه طلب حصول امر في ذهن المطلوب دون المتكلم وايضا المتبادر
من طلب الامر الذهني ان يكون هو الحكم اولا وبالذات فلا ينتقض بمثل علمني وفهمني لان متعلق الطلب اولا وبالذات
فيهما التعليم والتفهيم وهما امران خارجيان وانما يلتزم معهما طلب الامر الذهني وهو فهم المتكلم ثانيا وبالعرض بخلاف
قولنا هل قام زيد فان المطلوب اولا وبالذات هو طلب فهم قيام زيد واما طلب تفهيم المتكلم فانما هو ليس الا ثانيا وبالعرض
وبهذا صرح المحقق الشريف في حواشي شرح التلخيص ولا يرد النقض بالاستفهام الانكاري فانه ليس باستفهام حقيقة بل انما
يستعمل فيه حروف الاستفهام مجازا صرح به في شرح التلخيص ولا يخفى ان هذا التعريف ينتقض بمثل قولك اطلب فهم قيام
زيد واطلب فهم مفهوم الانسان وبمثل قول القائل ما تطلب فانه يصدق عليها التعريف مع انه ليس باستفهام ... الا
ان يقال ان المراد بافادة الطلب الافادة الاولية ومثل قولك اطلب فهم زيد لا يدل على الطلب اولا بل يدل اولا على الاخبار
عن الطلب وبواسطته يدل على طلب الفهم ولا يخلو عن تكلف وقد عرف الاستفهام في بعض شروح المنهاج بانه ...
طلب ذكر ماهية الشيء وهو ينتقض باستفهام الوقوع واللاوقوع فان الامر الذهني المطلوب حصوله في الذهن ما يكون
وقوع نسبة بين شيئين او لا وقوعها فحصوله هو التصديق والا فالتصور فالتعريف المذكور يختص بالاخير ولا يصدق
على الاول كما لا يخفى فالاولى ان يعرف بانه طلب حصول امر ذهني للطالب اولا وبالذات او انه طلب امر ذهني
بحروف مخصوصة او يفيد الطلب العيني اي الطلب المتعلق بالامر الخارجي وهو على اقسام لانه اما يكون بالاستعلاء
فامر ولا يخفى انه ينتقض بمثل اعلم وافهم واعتقد وباقي تحقيقات تعريف الامر باق في مباحث الامر بالتفصيل ولذا
لم يتعرض له ههنا او يكون بالتساوي فالتماس قال في شرح التلخيص ولكن الالتماس في العرف انما يقال للطلب
على سبيل نوع من التضرع لا الى حد الدعاء او التذلل اي او يكون بالتذلل فسؤال ودعاء ويفهم منه ترادف
السؤال والدعاء وفي العرف يفرق بينهما بتخصيص الدعاء بالطلب من الله سبحانه وتعميم السؤال كما لا يخفى ولم يتعرض
للنهي والاولى ان يقسم الدال على الطلب على قسمين طلب الفعل وطلب الترك ثم يذكر اقسام طلب الفعل كما ذكر
وقوله قدس سره او لا عطف على قوله يفيد الطلب اي او لا يفيد الطلب فهذا بيان للقسم الثاني من اقسام المركب
التام ثم ما لا يفيد الطلب على قسمين لانه اما يكون محتملا الصدق والكذب احتمالا ذاتيا وان لم يكن محتملا بالنظر
الى المادة او المتكلم او لا يكون فمحتمل الصدق والكذب خبر وقضية وينتقض بمثل اطلب منك الفعل فانه خبر مع انه يفيد
الطلب ولما ذكرنا تعريفا لخبر في بحث الاخبار ... ما فيه وتحقيقه تركنا تفصيل القول فيهما ههنا وغيره اي غير المحتمل
للصدق والكذب تنبيه سمي تنبيها لانه ينبه على ما في ضمير المتكلم وهو يشمل القسم والنداء والتمني والترجي
والعرض اي يندرج هذه الاقسام المذكورة تحت التنبيه ولا يكون مفيدا للطلب وربما عد غير الاول من هذه الاقسام
الخبر وهو القسم مما يفيد الطلب اي من اقسام ما يفيد الطلب وعد منها صاحب التلخيص وغيره وقد اتفق له في
اخراجها عنها اثر صاحب المطالع وصاحب المنهاج والظاهر ثبوت الطلب في كل من النداء والعرض والتمني والترجي
فاخراجها عنه لا وجه له ولذا قال قدس سره في الحاشية والظاهر ان ما في القسم اما يفيد الطلب الذهني فاستفهام او العيني
على القطع صريحا فهو الامر والالتماس والدعاء او ضمنا في صورة الاثبات فهو النداء او النفي فهو العرض او لا على القطع
فان كان مع الامكان فهو الترجي او بدونه فهو التمني او لا يفيد الطلب فمحتمل الصدق خبر وغيره قسم انتهى وقوله ...
والا عطف على قوله فان دل جزء ... على جزء معنى وان لم يدل جزء اللفظ على جزء المعنى فمفرد سواء لم يكن له جزء اصلا



انكان لبين مفردا ل على معنى وحصرا لمفرد في الثلثة المشهورة الاسم والفعل والحرف ووجه الحصر مشهور ويتبدل
وهو انه اما ان يستقل بمعناه بالمفهومية اولا الثاني الاسم والاول الفعل وقد علم بذلك حد كل واحد منها للاحاطة
بالمشترك وهو الجنس وبما به يمتاز كل عن الاخر وهو الفصل وهمنا اشكالان مشهوران احدهما انه لا شك ان النسبة
داخلة في معنى الفعل والنسبة امر غير مستقل يحتاج تحققه بل تعقله الى المنسوب اليه واذا كان جزء الكل غير مستقل فيكون
الكل ايضا كذلك فمعنى الفعل ايضا غير مستقل فلم خرج بانه يدل على معنى مستقل بالمفهومية واجيب عنه بان معنى الفعل
مركب من ثلثة اجزاء الحدث والزمان والنسبة والمجموع المركب اعني المعنى المطابقي وان لم يكن مستقلا بالمفهومية
باعتبار احد الاجزاء ولكن المعنى التضمني مستقل والمراد بالدلالة في هذه التعاريف الاعم من التضمني والمطابقي
واعترض عليه بان الدلالة التضمنية للفعل على الحدث والزمان ان كانت بعد دلالته المطابقية فلا يكون الا بعد
ذكر الفاعل فالدلالة التضمنية لتوقفها على المطابقية المتوقفة على ذكر الفاعل يكون غير مستقل وان كانت بدون
الدلالة المطابقية اي كانت حاصلة ولو لم يذكر الفاعل لزم تحقق التضمن بدون المطابقة وهو محال وقد اجابوا
عن ذلك الاشكال بوجوه ضعيفة لا فائدة في ذكرها اقول ويمكن الجواب عنه بوجهين احدهما ان المراد دلالته التضمنية
بعد الدلالة المطابقية لا يوجب صيرورة المعنى التضمني غير مستقل فان المراد بالدلالة على المعنى الغير المستقل ان
يكون فهم المعنى من هذا اللفظ متوقفا الى امر اخر ولا لزم كون المجازات حروفا بل المراد كون المعنى في نفسه غير مستقل
بالمفهومية اي يكون المعنى بنفسه غير ممكن التعقل لا من هذا اللفظ ولا من غيره بل احتاج تعقله الى ضم معنى اخر معه
ولا شك ان الحدث والزمان ليسا كذلك بل مستقلان بالمفهومية والتصور والتعقل وان كان دلالة لفظ الفعل
عليهما دلالة تضمنية مشروطة بامر اخر وثانيهما ان المعنى المطابقي وان احتاج الى ضم ضميمة ولكن تلك الضميمة تارة
يكون مذكورة واخرى غير مذكورة بل يعينها العقل بسبب علمه الى الاحتياج الى الضميمة واعتياده بذكر الضميمة
معها فان السامع اذا سمع معنى يتعقل الحدث والزمان والنسبة الى الفاعل المعين في الواقع غير المعين
عنده وذلك الفاعل وان لم يكن مذكورا ولكن ضمه العقل واخذه وادرجه فيصير المعنى المطابقي وفي ضمنه
التضمني فيدل على المعنى التضمني من غير احتياج الى ذكر ضميمة وان احتاج الى ضم ضميمة ثم من الجواب
الاخير يظهر الجواب عما اورده على من قال بان دلالة الفعل على معناه المطابقي غير مستقل من انه لا شك في فهم
الحدث والزمان من الفعل وحده فيلزم التضمن بدون المطابقة ولا حاجة الى دفعه بالوجوه التي ذكروها
كقولهم كون فهم الحدث والزمان من الفعل المجرد دلالة التزامية لان الدلالة التزامية فهم مع الاطلاق الصحيح والاطلاق
الفعل بدون الفاعل ليس اطلاقا صحيحا او تمسكا بان فهم المعنى تارة يكون باعتبار تذكر الوضع المتوقف
على تذكر المعنى وتذكر الوضع مقدم على الدلالة وتارة يكون لاجل الدلالة فلا بد من كل لفظ دال من تذكر
معناه تارة في ضمن تذكر الوضع واخرى بعد لاجل الدلالة والاول لا يسمى دلالة ومن هذا القبيل فهم الحدث



والزمان من الفعل وحده وكفى كون هذه الدلالة تضمنية تمسكا بان الدلالة التضمنية هي فهم الجزء في ضمن الكل
وبجعل دلالة الفعل المجرد على الحدث كدلالة الاسم على مسمى الشيء فان كل هذه الوجوه تكلفات باردة
مع ما في اكثرها من المحذورات الواردة على ان فهم الزائد على الحدث والزمان من الفعل المجرد امر بديهي
لا يمكن انكاره وثاني الاشكالين انه من الاسماء ما ليست معانيها مستقلة بالمفهومية بل لا بد من ذكر امر اخر
مثل ذو واولو وخلف وقدام وغيرها فيلزم كون هذه الاسماء حروفا واجيب عنه تارة بالتفرقة بالاحتياج
في الدلالة وفي تمامية الفائدة فان ذكر امر اخر مما اشترطه الواضع في الدلالة في هذه للافادة التامة

دنوقف تلك الدلالة على الدلالة المطابقة صح

والزمان صح

ولا يجوز فيه من التحمل والحكم كما صرح به الشارح المحقق واخرى بان الحروف موضوعة للافراد المعينة من معانيها لكون
الموضوع له فيها خاصا ولا يمكن التعين بدون ذكر امر اخر فلا يحصل معانيها الا بضم ضميمة بخلاف هذه الاسماء فان
معانيها مفهومة منها وان احتاجت في تتميم الفائدة الى امر اخر ولا يخفى ان هذا مبني على ما ذكره بعضهم من ان الموضوع
له في الحروف الافراد المعينة المخصوصة بشرط التعين وسياق تحقيقه انه بل هي موضوعة لكل فرد فرد سواء كان
معينا عند المتكلم والمخاطب ام لا وعلى هذا او على هذا فلا حاجة للحروف في فهم المعاني الى ضم ضميمة من هذه الحيثية
فالصواب في الجواب ان يقال ان كل معنى من شيء قد يلاحظ باعتبار ذاته ونفسه من غير كونه الة لملاحظة الغير ومرآة
لتعرف حاله وقد يعتبر فيه كونه ملاحظة الغير الا ترى ان الفوقية تارة يعتبر من حيث نفسه ويقال ان هذا فوق
واخرى يعتبر من حيث كونه فوقه الشيء الفلاني ويقال ان هذا فوق بالنسبة الى ذلك ووضع الحروف للمعاني انما
هي باعتبار كون المعاني الة لملاحظة الغير فلا يتم المعنى الا مع ذكر الغير بخلاف الاسماء فانها وضعت للمعاني
من حيث هي وان كان المعنى امرا نسبيا يحتاج في تتميم الافادة الى ذكر المنسوب اليه وهذا الذي ذكرناه هو
الذي ذكره الفاضل الباغنوي في بيان الفرق بين معنى من ومعنى هذا الابتداء حيث قال بعد بيان ما يظهر من
كلام الشارح من الفرق بين معنى من ومعنى الابتداء واما الفرق بين المفهوم لفظ الابتداء مشيرا الى الابتداء من البصرة
مثلا وبين مدلول لفظة من في قولنا من البصرة فلا يظهر من كلامه والفرق بينهما انه يجب امثال المعنى هو ما وضع ما بل
باعتبار ملاحظته تارة من حيث كان الة لملاحظة الغير ومرآة لتعرف حاله وتارة من حيث اخذه في نفسه وملاحظته قصدا فباعتبار
الاول كان مدلول لفظ من وباعتبار الثاني كان مدلول لفظ الابتداء فالفرق حينئذ ايضا بحسب المعنى لكن لا بالذات
بل بالاعتبار انتهى ثم اللفظ المفرد ينقسم اولا الى قسمين لانه اما ان يصدق على كثيرة اولا فان صدق على كثيرة اي جاز حمله
على كثيرين فكلي والا اي وان لم يصدق على كثيرة فجزئي والمراد بصدقه على كثيرين جواز حمله على كل منهم كما يقال زيد
انسان وعمرو انسان وبكر انسان وهكذا او على كل واحد من الكثيرين فرادى وجزئيات والمعتبر في حمله عليها
حمل المواطاة دون الاشتقاق يعني ان كلية الكلي انما هي بالنسبة الى امور يحمل عليها الكلي بالمواطاة لا بالقياس
الى امور يحمل عليها الكلي بالاشتقاق فان كلية العلم لا بالقياس الى زيد وعمرو وبكر بل بالقياس الى علومهم الجزئيات
الكلي ما يحمل الكلي عليها بالمواطاة لا بالاشتقاق وحمل المواطاة ان يكون الشيء محمولا على الموضوع بالحقيقة بلا واسطة
كقولنا الانسان حيوان وحمل الاشتقاق ان لا يكون محمولا عليه بالحقيقة بل ينسب اليه كالبياض بالنسبة الى الانسان
فانه ليس محمولا عليه بالحقيقة فلا يقال الانسان بياض بل بواسطة ذو والاشتقاق فيقال الانسان ذو بياض او ابيض
وقد يكون محمولا بالمواطاة وربما يفسر حمل المواطاة بحمل هو هو وحمل الاشتقاق بحمل هو ذو وهو وقد ل في الحاشية
حمل الموصوف على الصفة كقولنا المتحرك جسم فهي حمل المواطاة وحمل الصفة على الموصوف كقولنا الجسم متحرك فهي
حمل اشتقاق اذ لا يخفى انه يستلزم ان يكون الحمل في قولنا زيد انسان حمل اشتقاق وليس كذلك ثم المراد بصدق
اللفظ على كثيرين صدق معناه او صدقه باعتبار معناه لا صدق نفس اللفظ والا انتقض بالاعلام المشتركة لصدق
الفاظها على كثيرين وان لم يصدق شيء من معانيها عليها والمراد بصدق معناه عليها امكان صدقه لا وقوعه
والا انتقض بالكليات التي لا وجود لها في الخارج اصلا او غير فرد واحد لا يقال لو كان امكان صدق الكلي على
كثيرين معتبرا لم يكن الكليات الفرضية مثل نقيض الامكان العام واللاشيء كلية اذ ليس شيء يمكن ان يحمل عليه
اللاامكان العام او اللاشيء لانا نقول المراد بالصدق ليس هو الصدق في نفس الامر بل انما هو ما هو اعم منه ومن الفرض
العقلي فالمعتبر امكان فرض صدقه على كثيرين سواء كان صادقا او لم يكن وسواء فرض العقل صدقه او لم يفرض

في الكلي والجزئي

قطعاً لانا نقول اذا كان مجرد الفرض كافيا فليفرض الجزئي صادقا على اشياء كما يفرض صدق الكلي عليها لانا نقول
ذلك فرض ممتنع والمشار اليه في المتن حيث قال بمعنى انه يمتنع ان يحصل شركة فيه نظرا الى معناه هو ذات هذا المشار
اليه وذات هذا المشار اليه يمتنع في الذهن ان يحصل الشركة فيه هذا ولا يخفى ان ما ظهر من كلامه طاب ثراه من كون اللفظ
منقسما الى كلي وجزئي انما هو من باب التجوز فان المتصف بالكلية والجزئية بالحقيقة انما هو المعنى واللفظ الدال
عليها يسمى جزئيا وكليا بالتبعية والغرض تسمية الدال باسم المدلول ولا يخفى ايضا انه ظهر من كلامه ان المنقسم
الى الكلي والجزئي انما هو اللفظ المفرد دون المركب وهو وان كان صحيحا في المركب التام حيث انه لا يصلح للحمل
حتى يصح توصيفه بالصدق على الكثيرين وعدمه واما كلية القضايا وجزئيتها فانما هي باعتبار موضوعاتها لا
باعتبار نفسها ولكن المركب الناقص التقييدي ينقسم اليهما كالحيوان الناطق وزيد الكاتب فان الاول كلي والثاني جزئي
ولعل السر في التخصيص ما صرحوا به من ان اتصاف المركب التقييدي بالكلية والجزئية باعتبار كونه في قوة المفرد فانقسامه
باعتبار ملاحظة المفردية فالمنقسم اليهما بالحقيقة هو المفرد دون المركب من حيث انه مركب لا يقال ان ما ذكرت في المركب
التام من عدم صلاحيته للاتصاف بالكلية والجزئية لعدم صلاحيته للحمل انما يصح في الكلي واما في الجزئي فلا لانه اخذ في
تعريفه عدم الحمل فيلزم ان يتصف به المركب التام لانا نقول ان الماخوذ في تعريف الجزئي هو عدم الصدق على الكثيرين
لا عدم الصدق مطلقا بل يستلزم صدقه على الواحد ولا شك ان المركب التام لا يصدق على الواحد ايضا هذا ثم ان الكلي
يجب وجوده في الخارج وعدمه ينقسم الى اقسام وذلك لانه اما ان يكون ممتنع الوجود في الخارج او ممكن الوجود
والاول كشريك الباري والثاني اما ان لا يوجد شيء منه في الخارج او يوجد والاول كالعنقاء والثاني اما ان
يكون الموجود منه واحدا او كثيرا والاول اما ان يكون غيره ممتنعا كواجب الوجود او ممكنا كالشمس عند من يجوز وجود
شمس اخرى والثاني اما ان يكون متناهيا كالكواكب السبعة او غير متناه كالنفوس الناطقة عند الحكماء واما
الجزئي فله اقسام اربعة لانه اما علم او مضمر او اسم اشارة او موصول ولا يخفى ان ما ذكره طاب ثراه من جعل المبهمات اعني
المضمر واسم الاشارة والموصول من اقسام الجزئي انما هو الموافق لمذهب المتاخرين حيث ذهبوا الى ان الوضع
فيها عام والموضوع له خاص واما على مذهب القدماء القائلين بان الموضوع له فيها كالوضع عام فلا يصح جعلها
من اقسام الجزئي بل يكون من اقسام الكلي كما لا يخفى وهذا الخلاف عندهم لا يختص بالمبهمات بل وقع الخلاف
بينهم في الافعال والحروف ايضا فذهب القدماء الى ان الموضوع له فيها عام والمتاخرون الى انه فيها خاص
ولما كان مذهب المتاخرين هو الموافق للتحقيق جعل المبهمات من اقسام الجزئي دون الكلي وان كشف تحقيق
حقيقة الحال في ذلك فاعلم ان الاقسام العقلية في وضع اللفظ للمعنى بحسب ملاحظة الاول ان يكون كل من الوضع
والموضوع له خاصا والثاني ان يكون كل منهما عاما والثالث ان يكون الاول عاما والثاني خاصا والعكس
غير ممكن ووجهه ظ لامتناع جعل الجزئي عنوانا لتصور الكلي الا اذا اعتبر منتسبا الى ذلك الجزئي ومضافا
اليه كان يوضع لفظ الانسان لما هو نوع لزيد فيكون كل من الوضع والموضوع له عاما ويندرج في القسم
الثاني وبيان ذلك ان الواضع لا بد وان يتصور المعنى في الوضع ثم وضع اللفظ بازائه وذلك المعنى المتصور
حال الوضع يسمى في الاصطلاح وضعا وعنوانا فان تصور معنى جزئيا حقيقيا بخصوصه من دون ملاحظة مفهوم
كلي يندرج فيه المعاني الجزئية وعين بازاء هذا المعنى الجزئي لفظا مخصوصا او الفاظا مخصوصة متعددة
تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا لخصوص المتصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له ايضا خاصا وهو ظ
وهذا هو القسم الاول وان تصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية وعين لفظا معلوما

او الفاظ

او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام كان الوضع عاما لعموم المتصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى
والموضوع له ايضا عاما وهذا هو القسم الثاني وان تصور معنى عاما وجعله آلة لملاحظة معان مخصوصة جزئية او تصور بطريق
نفسها الجزئيات المندرجة تحته وعين اللفظ او الالفاظ بازاء تلك الجزئيات الخاصة المندرجة تحته لا نفسها معلومة
اجمالا اذ لو اعتبر العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم المتصور
المعتبر فيه اعني نفس هذا المفهوم العام والموضوع له خاصا لخصوصية الجزئيات التي وضع اللفظ والالفاظ لها وهذا
هو القسم الثالث وحاصل المراد من عموم الوضع وخصوصه هو انه ان كان ملاحظة المعنى بعنوان عام كلي في الوضع عام
وان كان بعنوان خاص جزئي في الوضع خاص فان كان ذلك العنوان نفس الموضوع له يكون الموضوع له ايضا عاما
او خاصا وان كان غيره وهو لا يمكن الا في الاول اذ لا كانت ملاحظة المعنى بعنوان كلي يكون الموضوع له خاصا مع عموم الوضع
اذا عرفت ذلك فاعلم ان القدماء جعلوا المبهمات والحروف والافعال من القسم الثاني وقالوا ان لفظة هذا مثلا موضوعة
لكل مفرد مشار اليه مذكر وانا موضوع لكل متكلم وحده وهكذا فالواضع تصور معنى عاما هو مفهوم المشار اليه المذكر
او المتكلم وحده وعين بازائه لفظا في الوضع والموضوع له عامان وان لفظة من مثلا موضوعة للابتدائية والتبيين
والتبعيض وكل منها معنى عام وان الفعل الماضي مثلا موضوع للنسبة الجزئية الاضافية العامة وفيها المعنى فيجعله
الضرب الى فاعل ما وتشبه الى فاعل ما ونقصد النسب الجزئية الاضافية ايضا عاما لانه يندرج تحتها جزئيات حقيقية
يكون الموضوع له ايضا عاما والمتاخرون خالفوا القدماء في هذه الثلثة وقالوا ان الوضع في المبهمات والحروف
والافعال وان كان عاما كما ذهب اليه القدماء الا ان الموضوع له خاص وهو الموافق للتحقيق اما في المبهمات فلانا
نعلم ان لفظة هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد ما يشار به اليه اي موضوع لكل فرد من حيث انه مشار اليه وجزئي
حقيقي بخصوصه لا من حيث خصوصية ذاته بذاته وجميع مشخصاته فان المفهوم من لفظة هذا انما هو مجرد جزئي حقيقي
مشار اليه وفهم ما زاد من ذلك انما هو من القرائن الخارجية والحس والمشاهدة فان تعيين الجزئي باختلافها
وهذا هو مراد من قال ان عنوان الموضوع له في هذا نحو مفرد مذكر قريب مشار اليه والموضوع له كل فرد من
حيث انه فرد لا من حيث خصوصية ذاته وبالجملة الموضوع له هذا كل فرد من مشار اليه قريب مذكر بخصوصه لكن
باعتبار عنوان الواضع للمفهوم العام وهو كل مشار اليه مفرد مذكر قريب فهو تصور هذا المعنى العام وتصور في
ضمنه خصوصيات الجزئيات الحقيقية المندرجة تحته ووضع لفظة هذا بازائها ولم يضعه للمعنى العام لانا نعلم ان لفظة
هذا انما يطلق على الخصوصيات ولا يطلق على المعنى العام فلا يقال هذا ويراد واحد ما مشار اليه بل لا بد في اطلاقه
من القصد الى الفرد المخصوص فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل وانسان لجاز اطلاقه على المفهوم العام المشترك
كما يجوز اطلاقهما عليه ومنع الملازمة لعدم استلزام الوضع للاستعمال كما في لفظ الرحمن مردود بان المراد من
عدم استلزام الوضع للاستعمال انه يمكن تحققه وان لم يحصل الاستعمال بعد ولكن يصح الاستعمال معه قطعا ولفظ
الرحمن لا نسلم وضعه لمطلق الرحمة بل موضوع لذي الرحمة العامة الكاملة ولذا لا يصح استعماله في غيره سبحانه ولو
سلم وضعه للاعم فالمنع انما هو شرعي ولولا المنع الشرعي لصح الاستعمال في الموضوع له فيما نحن فيه لم يرد منع
شرعا فلو كان الوضع ثابتا لكان الاستعمال ايضا جائزا ومثل لفظة هذا غيرها من المبهمات من الضماير والموصولات
لا يقال هذه الالفاظ وضعت للمعاني الكلية واستعملت فيها مع فهم الفرد من القراين لانا نقول انا نقطع
بان قصد المستعمل في مثل انا وانت وهذا ليس الا الى الاشخاص الجزئية وان ليس المقصود من تلك الالفاظ بيان
المعاني الكلية اصلا وان كانت مفهومة ضمنا وتبعا كيف ولو جاز ارادة المعاني الكلية منها في ضمن الجزئيات

الحدث الماضي الى فاعل ما
فالواضع تصور الحدث الماضي
[illegible]
عاما فيكون الوضع عاما ويكون
الموضوع اعني النسب الجزئية
الاضافية صح صح

وتصوره من حيث انه جزئي يتصور بوجوه مختلفة كهذا الكاتب و
هذا الضاحك وغير ذلك و
يختلف تصور الجزئي صح

عما زاد وتمامها مطلقا اذ الخصوصية على ذلك التقدير انما كانت مفهومة من القراين الخارجية ويمكن فرض انتفائها
قطعا واحتمال اشتراط الواضع منع في صحة الاستعمال وجود القراين المخصصة لتلك المعاني بعيد جدا بل مقطوع
بفساده واما الحروف فلانا نعلم انها موضوعة باعتبار معنى عام هو مفهوم نوع من النسبة الكلي واحد من جزئيات
تلك النسبة وافرادها من حالي فعل موضوعات باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء الكلي ابتداء وانتهاء و
استعلاء خاص بعنوان الواضع تصور معنى مطلق الابتداء وتصور في ضمنه جزئيات النسبة الخاصة من ابتداء البصرة وابتداء
بغداد وابتداء الكوفة وغير ذلك ووضع لفظ من بازائها والدليل على ذلك عدم امكان استعمال من بلا في
مفهوم الابتداء من دون ارادة الغير واما الافعال فلان فعل الماضي مثلا انما وضع باعتبار المعنى العام
الذي هو مفهوم نسبة الحدث الى الفاعل للنسب الجزئية الحقيقية التي مندرجة تحت النسبة العامة من نسبة
هذا الضرب الى كل فرد فرد وهذا القيام الى كل فرد فرد وهكذا فان الواضع تصور النسبة العامة وتوسط بها تصور
الجزئيات الحقيقية المندرجة تحتها ووضع الفعل الماضي لها لا يقال لم لا يجوز ان يكون الواضع وضعه بتوسط
مفهوم النسبة العامة لمفهومات النسب الاضافية المندرجة تحتها كمفهوم نسبة الضرب الى الفاعل ما ومفهوم نسبة
القيام الى الفاعل وهكذا كما في المشتقات على ما سيأتي لانا نقول ان اطلاق ضارب على مفهوم من ثم به الضرب اطلاق
جائز شايع ووجد فيه علائم الحقيقة واما الفعل فلا استعمل الا في افراد النسبة فيكون موضوعا للافراد فيكون الموضوع
له فيه خاصا ايضا وبالجملة لا ينبغي الشك والارتياب في ان وضع هذه الثلثة اعني المبهمات والحروف والافعال انما هو
للافراد دون المفاهيم العامة الكلية وبهذا الاعتبار صار الموضوع له فيها خاصا ثم هاهنا امران حريان بالتنبيه لوقوع الاشتباه
والخطا لجمع من المتاخرين وبيان ذلك وتوضيحه ان اكثر المتاخرين القائلين بان الوضع في المبهمات والافعال و
الحروف عام والموضوع له خاص لم يفرقوا بين شيء من هذه الثلثة وجعلوا خصوصية الموضوع له باعتبار التشخص والتعين
ولكن هذا خلاف التحقيق اذ لا شك انه يفهم كل احد الفرق بين اسماء الاشارة وبين الموصولات مثلا فانه لا يجوز
استعمال هذا الا فيما كان معينا عند كل من المتكلم والمخاطب بخلاف الموصول فانه يصح ان يقال اكرم من اتاك
مع عدم تعينه وكذا الحرف فانه يمكن ان يقال سر من مكان الى مكان فانه يحصل الامتثال بالسير من كل ابتداء
مكان ولو منعت الخصوصيات المعينة لما كان كذلك وكذا الفعل فانه يمكن ان يقال زيد يضرب احدا الى غير
ذلك وبالجملة الفرق بين هذه الالفاظ مما يفهمه كل احد فلا بد من تصحيح ذلك وتحقيقه وتحقيق المقام ان
خصوصية الموضوع له انما يكون باعتبار الوضع للفرد معينا كان عند المتكلم والمخاطب او لا فكما تصور الواضع
معنى عاما ووضع اللفظ بازائه يكون كل من الوضع والموضوع له عاما وان تصور معنى عاما وتصور افراده اجمالا
ووضع اللفظ لكل فرد فرد معينا كان عند المتكلم والمخاطب او مبهما يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا
ثم ما يعرض الخصوصية والتعين للمستعمل فيه باعتبار امر اخر وعلى هذا فنقول انه لا شك في ان الواضع لم يضع
المبهمات والحروف والافعال للمفاهيم العامة الكلية ولذا لا يجوز استعمالها فيها بل انما وضعها للافراد المندرجة
تحت المفاهيم العامة اي وضع هذا لكل فرد فرد من المشار اليه المفرد المذكر ومن الموصولة لكل مفرد ذي عقل
وضمير انا لكل متكلم وحده وهو لكل مفرد مذكر غايب ومن الحرفية لكل فرد فرد من الابتداء وضرب لنسبة
الضرب الى كل فاعل او لكل فرد فرد من نسبة الضرب الى كل فاعل ومن هذه الحيثية صار الموضوع له في
هذه الالفاظ خاصا وليس الموضوع له فيها هو المفاهيم الكلية المذكورة ولكن فرق بين افراد بعض هذه المفاهيم
وافراد بعض اخر فان مفهوم كل مشار اليه مفرد مذكر لا يحصل الا بالاشارة الحسية الفعلية فيه لا يكون فرده الا معينا عند المتكلم

والمخا

والمخاطب وكذا فرد كل متكلم وحده او المخاطب بخلاف فرد كل ذي عقل وفرد ابتداء شيء او انتهاء شيء او فرد نسبة
الضرب الى الفاعل ولهذا لا يجوز استعمال هذا وانا وانت الا في المعين المخصوص ويجوز استعمال سائر المبهمات والحروف
والافعال في المبهم وان لم يكن معينا فيقال من جاءك احدا ونذرت ان اضرب احدا او سر من مكان الى مكان او كن
على سطح من السطوح او اكرم من يجيئك ومن هاهنا ظهر الفرق بين اسماء الاشارة وبعض الضماير او كلها وبين غيرها
لا في ان الوضع في بعضها خاص ودون بعض بل باعتبار التعين عند المتكلم والمخاطب او احدهما فعلم ان من قال
بالتعين في الكل فقد اخطأ خطأ واضحا كما لا يخفى هكذا ينبغي ان يحقق المقام هذا وان قيل ان حاصل ما استدل
به على خصوصية الموضوع له في هذه الثلثة اعني المبهمات والحروف والافعال هو عدم دلالتها الا على الخصوصيات وعدم
جواز استعمالها في المعاني الكلية وهذا كما يمكن ان يكون لاجل كون الموضوع له خاصا يمكن ان يكون لاجل ان الواضع
بعد وضعها للمعاني الكلية وهذا كما يمكن جعلها موضوعا لم [illegible] في دلالتها واستعمالها عدم اطلاقها الا على المعاني
الجزئية مجازا فيها قلنا اولا ان سببا لذلك لانه ليس الا الوضع وعدم النقل الى معنى اخر فاذا كان الوضع للمعاني
الكلية ولم ينقل بوضع اخر الى غيرها فلا وجه لعدم دلالتها عليها ولا مدخلية لشرط الواضع وحده في الدلالة وعدمها
كما لا يخفى لا يقال ان من الالفاظ ما وضع لمعنى ولا يصح استعماله فيه كما في لفظ الرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان لانا
نقول قد مر ان الاشتراط بما ذكر لمنع الشرع او العرف والمنع لعارض لا ينافي الصحة نظرا الى الوضع الاصلي فان قيل
هلا جوزتم ان يكون المنع في محل النزاع ايضا لعارض كما في الامثلة المذكورة قلنا تغيير اللفظ عن معناه الاصلي خلاف
الاصل وانما يكون في تلك الامثلة لوجود المخرج عن الاصل وثبوته ولا داعي للخروج عنه في محل النزاع وثانيا انا
لو سلمنا ذلك فنقول انه لا شك ان سبب الاستعمال فيها صيرورة اللفظ في معنى حقيقة لم يكن كذلك قبل ذلك وعلى هذا
فلا شك ان المعنى الحقيقي لهذه الالفاظ ح يكون هو المعاني الخاصة لغلبة الاستعمال فيها بل عدم تحقق الاستعمال في غيرها
فيكون الموضوع له بالوضع التخصيصي هو هذه المعاني الخاصة لا غيرها وان جاز ان يكون لها موضوعا له اخر بوضع
اخر مهجور لا يتحقق الاستعمال فيه وهو امر اخر اذ لا ننكر جواز ان يضع احد لفظ هذا وامثالها لمعنى غير هذه المعاني
كليا وجزئيا ولكنه لا يكون ح حاضرا فيه من حيث كونها اسم اشارة او غيرها فتامل وثالثا ان ما ذكر من الاحتمال
قبيل الرجم بالغيب واحتمال لا يلتفت اليه في تعيين معاني الالفاظ وذلك لانه لا شك ان تعيين معاني الالفاظ
انما يكون تارة بالنقل واخرى بنوع من تتبع موارد الاستعمال والترديد بالقراين واشباههما من طرق معرفة اللغة ولا شك في انتفاء النقل في هذه الالفاظ بالنسبة الى المعاني الكلية فانه لم ينقل احد عن الواضع ان معانيها
هذه الامور الكلية فينحصر طريق معرفتها بتتبع النقل مما ذكر ولا ريب في انه لا يثبت الا كونها موضوعات للمعاني
الجزئية لعدم الاستعمال في غيرها كما اعترف به القائل فيكون تلك الالفاظ موضوعة لها ويصح القول بان الموضوع
له فيها خاص واما قولنا بان الوضع فيها عام فانما هو لاجل امر اخر دل عليه وهو انه لما كانت هذه المعاني الجزئية
غير متناهية ولم يكن الوضع لكل منها بخصوصه فلا بد فيه من ملاحظتها اجمالا وهي لا يحصل الا بجعل ما له ملاحظتها
ويصلح هذا الشيء لكونه الة لها وهو لا يكون الا المفهوم العام من ذلك علمنا ان الوضع فيها عام ولكن الموضوع له
خاص فان قلت لو صح ما ذكرتم من كون ما ذكر موضوعة للجزئيات لزم ان يصح ايضا استعمالها في المفهومات الكلية
لوجود العلاقة المصححة للاستعمال المجازي اعني علاقة الكلية والجزئية وانتفاء القرينة المانعة عن صحة الاستعمال
اعني الوضع لا ينفك اصل السببية من السبب لا ضرورة في وجود العلاقة فقط اذ شايع الاستعمال المجازي لا يحتاج وقوعه
اصلا اذ التخلف عن العلاقة جائز بل واقع لتصريحهم بامتناع نحلة الطويل غير الانسان مع المشابهة ويسكن [illegible]

للعبد مع المجاورة والتخلف عن الوضع ليس بجائز ولذا وجب اطراد الحقيقة ووجب فيها نقل الآحاد بالاتفاق بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد مع وجود العلاقة والخلاف في وجوب نقل الآحاد فيه مشهور فان قيل كل من الوضع و العلاقة مصحح للاستعمال فاما ان يكونا سببين فلا يجوز التخلف عن شيء منهما او متقضيين فيجوز التخلف عنهما فما الوجه في جواز التخلف عن العلاقة دون الوضع قلنا الوجه في ذلك كما يأتي بعد ذلك مفصلا ان العلاقة بنفسها لا تقتضي صحة الاستعمال كيف وصحة الاستعمال من المطالب الوضعية بل انما تقتضي الصحة لحصول الاذن من الواضع بها على ما تقتضيه استقراء اللغة وتتبع الاستعمالات الواردة ومن المعلوم ان استفادة الاذن من التتبع والاستقراء مع عدم ظهور المنع لا مطلقا فمع ظهور المنع لا يكون للعلاقة اثر في صحة الاستعمال اصلا فتخلف الاستعمال بخلاف الوضع فان وضع اللفظ للمعنى نص الاذن في الاستعمال وان المنع عنه مع ذلك غير معقول فلذلك امتنع التخلف عنه هذا وما يدل على بطلان قول القائل في هذه المسألة لو صح ما ذكره لكانت هذه مجازات لا حقائق لها ولا يخفى ما فيه فان القول بان تلك الالفاظ مع كثرتها معروفة من حقائقها غير مستعملة في معانيها الاصلية قط بعيد جدا ولو كانت كذلك لما اختلف ائمة اللغة في عدم استلزام المجاز الحقيقة ولما احتاج من نفى الاستلزام الى ان يتمسك في ذلك بالمركبات الغير المستعملة كقولهم قامت الحرب على ساق واوبالة نادرة لا يجية منها من المفردات كلفظ الرحمن والافعال المنسلخة فان في العدول عن التمسك بتلك الالفاظ مع كثرتها ووضوح الا ستناد اليها على القول المذكور اعترافا ظاهرا بفساد ذلك القول كما لا يخفى ومما يدل على بطلان مذهب القدماء ان تلك الالفاظ لو كانت موضوعة للمعاني الكلية لكان المفهوم منها اولا وبالذات تلك المعاني لان العلم بالوضع سبب لفهم المعنى من اللفظ ولكانت المعاني الجزئية مفهومة بواسطة الانتقال الى تلك المعاني الاصلية مع وجود القرينة الصارفة عن ارادتها كما هو شان المجاز والثاني باطل بالضرورة فانا كثيرا ما نفهم الشخص المشار اليه بعينه من لفظة هذا مثلا مع عدم خطور مفهوم المشار اليه بالبال اصلا وذلك واضح ومما يدل على بطلانه قولهم انه لو صح لزم اتحاد معنى الحروف والاسماء فان من والى وعلى على هذا التقدير موضوعة لمعنى الابتداء والانتهاء والاستعلاء التي هي اسماء وكذا يلزم اتحاد معاني الافعال باعتبار اشتمالها على النسبة لما يعبر عنها من الاسماء وفساده ظاهر فان معنى الاسم مستقل بالمفهومية يصلح لان يحكم عليه وبه بخلاف معنى الحرف وكذا النسبة المعتبرة في مفهوم الفعل قال صاحب المفتاح لو كانت ابتداء الغاية وانتهاء الغاية والغرض معاني من والى وكي لما كان الابتداء والانتهاء والغرض اسماء لكانت هي ايضا اسماء لان الكلمة انما سميت اسما لمعنى الاسمية لها وانما هي متعلقات معانيها اي اذا افادت هذه الحروف معاني رجعت الى هذه بنوع استلزام وايضا مما يدل على بطلان قولهم ان القوم صرحوا بان الحروف والضماير والموصولات واسماء الاشارة وغير ذلك من الالفاظ التي وقع النزاع فيها لها معان حقيقية ومعان مجازية وكثيرا ما تراهم يصرحون بوجوب الحمل على بعض المعاني لكون اللفظ حقيقة فيه دون غيره وهذا انما يستقيم لو كانت هذه الالفاظ موضوعة للمعاني الجزئية اذ على تقدير كونها موضوعة للمعاني الكلية يلزم مجازية كل ما يستعمل فيها تلك الالفاظ فلا يصح التفصيل ولا الترجيح ثم ان هذه الوجوه الاربعة وان دلت على فساد القول بعموم الموضوع له في تلك الالفاظ ولكن يلزمن من ذلك تعيين كونها موضوعة للمعاني الجزئية المخصوصة لان الواضع اذا تصور معنى عاما فحال الوضع فلا يخلو اما ان يضع اللفظ بازاء ذلك المفهوم العام فيكون الموضوع له ايضا عاما او بازاء افراده الجزئية الخاصة فيكون خاصا ولا واسطة بين الامرين بالضرورة فاذا بطل الاول منهما تعين الثاني وهو الحق هذا ثم ان مما ذكرناه في بيان الموضوع له والوضع في المبهمات و

الافعال والحروف صرح غير واحد من اعاظم المتأخرين فممن صرح به في هذه المسألة السيد الشريف في حواشيه على شرح المطالع حيث قال اختلف في ان معنى المضمر هل هو واحد بالشخص او لا فذهب بعضهم الى ان معناه كلي لكنه لا يقع على كثيرين ومن ثمة قال الشارح وجعلوه اي جعل المضمر من هذا القسم اولى لكليته ودخول اسماء الاشارة فيه ولكنه ضرب عليه القلم وقال انما يكون كليا لو كان يقع على كثيرين بمعنى واحد وليس كذلك فانك اذا قلت جاني زيد وهو راكب فلفظة هو عبارة عن خصوصية زيد وهو واحد شخصي وكذا اذا قلت ضرب عمرو وهو قائم كانت عبارة عن خصوصية لا يقع على هذا فكان المضمر مشتركا بين معان غير محصورة وهو باطل اتفاقا كيف لا ولا يمكن ان يتصور واضع اللغة استحضارها كل واحد من الخصوصيات التي يطلق عليها لفظة هو لا تا نقول انما يلزم الاشتراك اذا كان لفظة هو مثلا موضوعة لتلك الخصوصيات باوضاع متعددة وهو تم بل هي موضوعة لها بوضع واحد وتحقيقه ان الواضع اذا تصور معنى كليا ولاحظه جزئياته اجمالا ووضع لهذه الملاحظة الاجمالية لفظا واحدا لكل من تلك الجزئيات كان هناك وضع واحد عام لمعان متعددة فيطلق لهذا الوضع ذلك اللفظ على كل واحد من افراد ذلك المفهوم الكلي حقيقة ولا يطلق كذلك على ذلك الكلي اذ لم يوضع له كما اذا قال لفظة انا لكل متكلم واحد ولفظة انت لكل مخاطب مفرد مذكر ولفظة هو لكل غايب مفرد مذكر فيكون كل واحد من هذه الالفاظ موضوعا بوضع واحد لمعان مخصوصة متعددة فلا يكون كليا ولا مشتركا بل يكون الوضع ههنا عاما والموضوع له خاصا ومن هذا القبيل اعني الموضوع بالوضع العام اسماء الاشارة فان لفظة هذا موضوعة لكل مشار اليه مفرد مذكر وستعرف الحروف ايضا فان لفظة من مثلا وضعت لكل ابتداء خاص بوضع واحد وكذلك الافعال بالنظر الى النسبة المخصوصة الماخوذة في معهومها ومن لم يعرف الوضع العام لمعنى خاص توهم وبعض وقال ان الضماير واسماء الاشارات موضوعة لمعان كلية الا ان الواضع شرط ان لا يستعمل الا في جزئيات تلك الكليات وقال في الحروف ان لفظة من موضوعة لمعنى الابتداء الا ان الواضع شرط في دلالتها عليه ذكر متعلقها ولم يشترط ذلك في لفظة الابتداء فيلك بالاعتبار والاستبصار فان تلك ما ذكرته من كون معنى المضمر واحدا بالشخص ظاهر في ضميري المتكلم والمخاطب لا في انا وانت ويراد به متكلم او مخاطب مطلقا ومحموم الخطاب عبارة عن ارادة كل شخص من يصلح ان يخاطب لا عن ارادة مفهوم كلي شامل للكل فلا يقدح في الشخصية واما ضمير الغايب فقد يعود الى الكلي ايضا ولفظة هذا قد يشار بها الى الجنس كما في قولهم ان الكم عرض لهذا السواد قلت الظاهر ان كلمة هو موضوعة للجزئيات المندرجة تحت قولنا لكل غايب مفرد مذكر سواء كانت جزئيات حقيقية او اضافية والاشارة الى الجنس بتنبيه على جعله بمنزلة الجزئي المحسوس المشاهد انتهى كلام السيد وممن صرح بذلك في المبهمات والحروف العضدي في شرحه على مختصر الحاجبي حيث قال وكذا اذا قال هذا لكل مشار اليه مخصوص وانا لكل متكلم والذي لكل معين بجملة وليس وضع هذا كوضع رجل فان الموضوع له فيه عام وهذا وضعت باعتبار المعنى العام للخصوصيات التي تحته حتى اذا استعمل رجل في زيد بخصوصه كان مجازا واذا اريد العام المطابق لكان حقيقة بخلاف هذا وانا والذي فانه اذا اريد بها الخصوصيات كانت حقائق ولا يراد بها العموم اصلا فلا يقال هذا والمراد واحد مما يشار اليه ولا انا ويراد به متكلم ما ثم قال واذ قد تحقق ذلك فنقول الحرف ما وضع باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة كالابتداء والانتهاء لكل ابتداء وانتهاء معين بخصوصه والنسبة لا تتعين الا بالمنسوب اليه فالابتداء الذي هو مدلول من يتعين بالبصرة والانتهاء الذي هو مدلول الى يتعين بالكوفة فالم يذكر متعلقه لا يحصل فرد من ذلك النوع هو مدلول الحرف لا في العقل ولا في الخارج وانما يحصل بالمنسوب اليه فيتعقل بتعقله بخلاف ما وضع للنوع نفسه كالابتداء والانتهاء وبخلاف ما وضع لذات ما باعتبار نسبة نحو ذو وفوق

وعلى وعن والكاف اذا اريد به على وتجاوز ومثل مطلقا فهو كالابتداء والانتهاء انتهى كلامه وممن صرح به في المبهمات الفاضل الباغنوي في حاشيته على شرح المصباح حيث قال اعلم ان لفظة هذا بحسب اصل الوضع كان لكل مشار اليه مفرد مذكر فلم يكن جزئيا لان المحسوس لا يكون الا جزئيا ولو نوقش بان النوع موجود بوجود الشخص في الخارج فكان محسوسا ايضا لا نقاد نعم يندفع بان الكلي بهذا الاعتبار كان جزئيا وانما يعرض له الكلية باعتبار اخذ في الذهن على ما تقرر في موضعه ولا ينافي ذلك انه قد يشار به الى امر كلي مذكور لان الكلي المذكور من حيث انه مذكور وبهذا الذكر الجزئي في حكم الجزئي فاستعمل لفظة هذا فيه من هذه الحيثية وهو من هذه الحيثية كان جزئيا واما الضمير الغائب فهو انما يرجع الى اللفظ ويستعمل فيه وهو لا يكون الا جزئيا فلا اشكال فيه ثم قال اقول كلام الشرح في هذا الموضع يدل على عدم الفرق بين اسم الاشارة والمضمر والموصول في ان معانيها جزئيات حقيقية وكلامه في الرسالة الوضعية صريح في ذلك فما قيل ان الموضوع له في الموصول كلي خلاف الاولى لان القرينة فيهما حسية وهي تفيد الجزئية وههنا عقلية وتقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية فاسد لانه مخالف لقول الشارح في مواضع وما ذكر من التعليل مندفع بما اذا قلنا الذي كان معنا امس لم يقصد تخصيص انضمام الكلي الى الكلي بل يشير بذلك الى ذاته المخصوصة لانه موضوع له بخصوصه وهذا كما قيل في اضافة النكرة الى المعرفة نحو غلام زيد فيقصد الى غلام مخصوص مع جواز تعدده فظاهر ان ذلك بحسب الوضع لا بحسب التركيب والانضمام انتهى كلامه هذا وحجة القائلين بعموم الموضوع له في الالفاظ المذكورة امور الاول نص اهل اللغة فانهم صرحوا بان هذا للمشار اليه وانا للمتكلم وانت للمخاطب ومن للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية الى غير ذلك مما لا يحصى ولا ريب ان تلك المعاني مفهومات كلية فالثاني انه لو كانت الالفاظ المذكورة موضوعة للمعاني الجزئية لكانت متكثرة المعنى قطعا والتالي باطل لانهم حصروا المتكثر في المشترك والحقيقة والمجاز والمنقول والمرتجل وهذا خارج عن الاقسام الاربعة اما عن غير المشترك فظاهر واما عنه فلان المشترك ما وضع باوضاع متعددة والوضع في هذه الالفاظ واحد والثالث انه لو كانت الجزئيات الغير المحصورة موضوعا لها وجب استحضارها لا يتناهى دفعة لان الوضع للمعنى موقوف على تصوره والتالي باطل فكذا المقدم والجواب اما عن الاول فبالحمل على ارادة المصداق دون المفهوم كما اشار اليه صاحب المفتاح فيما حكينا عنه سابقا والفقهاء هذا اشارة للشخص المعين المشار اليه بالفعل لا انه لمفهوم المشار اليه وكذا البواقي ومثل ذلك في كلام اهل اللغة غير عزيز ويؤيده ان الغرض الاصلي من بيان معاني الالفاظ تصحيح الاستعمال وتمييز الصحيح منه عن الفاسد وهذا انما يحصل لو اريد المصداق لان اللفظ انما يستعمل فيه واما المفهوم فلا يصح الاستعمال فيه بالاتفاق واما عن الثاني فبمنع انحصار المتكثر في الاقسام الاربعة و التقسيمات المشهورة مبنية على طريقة القدماء حيث انهم لم يثبتوا هذا القسم فلذا حصروا متكثر المعنى في تلك الاقسام واما المتاخرون فهم وان اثبتوا ذلك الا انهم لم يغيروا ما ذكره القدماء في تقسيم الالفاظ محافظة على ما استقر عليه كلام القوم في مبادي العلم وانما اشاروا الى ما هو الحق عندهم في تقرير المطالب واما عن الثالث فبمنع الملازمة قوله وضع اللفظ للمعنى موقوف على تصوره قلنا ان اردتم تصوره على وجه التفصيل فممنوع والا تم ولا يجدي نفعا لحصول التصور الاجمالي بواسطة تعقل العنوان حال الوضع وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام لكونه من مزال الاقدام ولكونه مغفلا في كثير من المواضع فلا تغفل ثم انه بقي ههنا بحث اخر وهو ان المشتقات مثل ضارب ومضروب هل هي من قبيل القسم الثاني او من الثالث والظاهر انها من قبيل الثاني

كما صرح

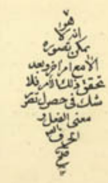
كما صرح به الوالد المحقق طاب ثراه في بعض حواشي هذا الكتاب وذلك لان عموم كل من الوضع والموضوع له اعم من ان يكون معنى كليا يندرج تحته جزئيات حقيقية كمعنى الانسان او جزئيات اضافية كل منها عام في نفسه ويندرج تحته جزئيات حقيقية ويعين اللفظ بازاء ذلك المعنى العام ومن ان يتصور اولا معنا عاما يندرج تحته جزئيات اضافية كل منها عام في نفسه ويندرج تحته جزئيات حقيقية ويتصور بواسطة ذلك المعنى العام تلك الجزئيات الاضافية اجمالا ويعين الالفاظ معلومة لها اجمالا بازاء تلك الجزئيات الاضافية فظاهر ان المشتقات من هذا القبيل اذ الواضع وضع صيغة الفاعل من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة المفعول منه لمن وقع عليه مدلوله فلو فرض ان في مثل هذا الوضع تصور الواضع اولا معنى كليا هو مطلق ما قام به المبدء وتصور اجمالا في ضمنه مفهومات المشتقات ومفهوم المشتق كلي يكون الموضوع له عاما وان كانت مندرجة تحت مفهوم اعم وبذلك يظهر ان المناط في عموم الموضوع له كونه معنى عاما وان اندرج تحت اعم منه وفي خصوصه كونه جزئيا حقيقيا وفي عموم الوضع كون المعنى المتصور معنى كليا عاما سواء اندرج تحته مفهومات كلية او جزئيات حقيقية ثم ظاهر كلام المصنف ان الوضع في المشتقات من قبيل القسم الثالث اي الوضع فيها عام والموضوع له خاص لانه جعلها من قبيل ما يوضع باعتبار معنى عام لامور مخصوصة والتحقيق انه اراد بها الجزئيات الاضافية دون الحقيقية لانه لا يجوز ان يكون الموضوع له في المشتقات هي الجزئيات الحقيقية المندرجة تحت مفهومات المشتقات المندرجة تحت المفهوم الاعم اذ المعنى العام الذي لا بد ان يتصوره الواضع ويتوسط تصورها الجزئيات المندرجة تحته ويضع الالفاظ بازائها يجب ان يكون متصورا له بخصوصه حتى يتصور الجزئيات المندرجة تحته اجمالا له ويضع في المشتقات الالفاظ بازاء الجزئيات الحقيقية ويجب ان يتصور كلا من مفهومات المشتقات من الضارب والعالم والقادر وهكذا الى غير النهاية بخصوصه ويضع لفظ هذا المشتق المعلوم له بعينه بازاء الجزئيات الحقيقية المندرجة تحته وظاهر ان تصور جميع مفهومات المشتقات على التفصيل غير ممكن كما انه يمكن ان يلاحظ الجزئيات الحقيقية على الاجمال في ضمن المفهوم الاعم الذي هو مطلق ما قام به المبدء ويوضع الالفاظ المشتقة بازاء المفهومات الجزئية الاضافية فائدتنا الاولى اعلم انه لما حصر قدس سره الجزئي في العلم والمضمر والاشارة والموصول علم منه ان الفعل والحرف ليسا جزئيين ويمكن ان يكون ذلك لعدم اتصافهما بالجزئية والكلية كما صرح به جماعة وح فيكون تقسيم المفرد الى الكلي والجزئي باعتبار انقسام احد افراده الذي هو الاسم اليهما ويمكن لاجل زعم كونهما كليين ولكن هذا الوجه انما يصح على مذهب القدماء الذين جعلوا الموضوع له في الافعال والحروف عاما وعلى هذا فيكون اختيار طاب ثراه فيهما موافقا للقدماء وفي الحاشية المتاخرين والتحقيق ان المناط في الكلية والجزئية ان كان هو الصدق على الكثيرين وعدمه اي كان المناط هو امكان حمله على الكثير والواحد فلا شك ان الافعال والحروف لا يتصفان بشيء من الكلية والجزئية لان معنى الفعل والحرف من حيث هو معناهما لا يصلح للحمل على شيء اصلا بل ولا للحمل شيء عليه فلا يصير محكوما به ولا عليه نعم اذا اخبر عن معناهما بالاسم كان في معنى من او معنى في صح ان يحكم عليهما وبهذا الاعتبار لا يكونان معنى الفعل والحرف بل معنى الاسم وبيان ذلك ان معنى الحرف من حيث هو معناه ليس معنى مستقلا صالحا لان يحكم عليه بشيء اصلا وذلك لان معنى من مثلا هو ابتداء مخصوص ملحوظ بين السير والبصرة مثلا على وجه يكون هو آلة لملاحظتهما ومرآة لتعرف حالهما فلا يكون بهذا الاعتبار ملحوظا قصدا فلا يصلح لان يكون محكوما به ولا عليه وكذا الفعل التام كضرب مثلا فيدل على حدث كالضرب وعلى نسبة مخصوصة بينه وبين فاعله وتلك النسبة ملحوظة فيها على انها آلة لملاحظتها على قياس معنى الحرف وهذا المجموع اعني الحدث مع النسبة الملحوظة بذلك الاعتبار معنى غير مستقل بالمفهومية كالحرف سابقا فلا يصلح لان يحكم عليه بشيء او يحكم

التي هي جزئيات اضافية مندرجة تحته من معاني الضارب والعالم والمضروب والمعلوم وغيرها وتعين بازائها الفاظها وكون هذه المعاني هي مفهومات المشتقات صح

بازائها الا ان الضارب لا يستعمل في مفهوم من قام به ضرب ما استعمالا شايعا يجري فيه علائم الحقيقة بل منه وضع الالفاظ صح

بحكم جزو المعنى الحادث وهو ماخوذ في مفهوم الفعل مثلا انه مسند الى شيء ما مضى والفعل باعتبار جزو معناه محكوم
به واما باعتبار مجموع معناه فلا يكون محكوما عليه ولا محكوما به اصلا فان الفعل انما امتاز عن الحرف باعتبار اشتمال معناه
على ما هو مسند الى شيء بخلاف الحرف اذ ليس له معنى ولا جزء معنى يصلح لان يكون مسندا او مسندا اليه وان شئت
اتضاح هذه المعاني عندك فعبر عن معنى من بلفظ ثم انظر هل هو تقدر ان تحكم عليه او به ولا الملك فيه مرتين
ذلك وكذا اعبر عن معنى ضرب بلفظ ثم تامل فيه فانك تجد انك جعلت الضرب مسندا الى شيء واما بمجموع الضرب
والنسبة المتوقع بينه وبين شيء فما لا يصير محكوما عليه ولا به وكذا اعبر عن معنى الابتداء بلفظ فانك تجد ما
لا ان يحكم عليه وبه فظهر بما ذكر ان المناط في الكلية والجزئية لو كان هو الحمل والصدق لما كان شيء من الفعل
والحرف متصفا بشيء منهما واما المبهمات فيتصف بهما لامكان الحمل كما في قولك زيد هذا وهذا كاتب وامثال ذلك
وان كان المناط فيهما امتناع اتصاف معنى اللفظ بالكلية والجزئية بمعنى انه يصلح لان يتحقق هذا المفهوم كل واحد
فقيل ان الفعل والحرف لا يتصف بهما لان معنى الاسم من حيث هو معنى صالح للاتصاف بهما فان معنى زيد
من حيث هو معناه مستقل بنفسه يصلح ان يوصف بالجزئية ويحكم بها عليه وكذا معنى الانسان يصلح لان يحكم
عليه بالكلية بخلاف الفعل والحرف فانهما لعدم كون معنيهما مستقلين بنفسهما لا يصلحان للاتصاف بالكلية والجزئية
وفيه انه ان اريد بالاتصاف الاتصاف المطابق للوصف كما يفهم من ظاهر كلامه فلا نم ذلك بل انقسام اللفظ
الى الجزئي والكلي انما يتوقف على ان لبعض افراد اللفظ معنى لا يصلح لان يصدق على كثيرين وان لبعض افراده معنى
يصلح لذلك وان اريد الاتصاف بحسب نفس الامر من غير اعتبار الوصف فمعنى الفعل والحرف يتصف بالجزئية
كما ان معنى الاسم يتصف بالكلية والجزئية وان كان المناط فيهما هو عدم منع التصور عن الشركة بين الكثيرين
ومنعه كما هو الظاهر فالحق ان اتصافهما بهما صحيح فيكون كل من الفعل والحرف جزئيا لان المناط في الكلية و
الجزئية هو عموم الموضوع له وخصوصه فان كان الموضوع له عاما يكون اللفظ كليا وان كان خاصا يكون جزئيا
مثل ما اخترنا من خصوصية الموضوع له فيهما يكونان جزئيين ويدل على عدم الاتصاف ح ايضا نظرا الى ان معناهما
لكونهما غير مستقلين لا يمكن تصورهما بنفسهما حتى يمنع من الشركة او لا يمنع بل يكون معناهما امرين نسبيين قد
ما بالطرفين والعين للملاحظة حال الغير في الموارد المخصوصة المعينة ولا يتصوران الا تبعا لها ابدا من تلك الموارد فهما
تابعان لمواردهما وفيه ان اللازم في حصول الكلية والجزئية هو هذا هو منع تصور المعنى من الشركة وعدمه سواء
كان التصور متوقفا على امر آخر او لا وغاية ما في معنى الفعل والحرف انه لو كان تابعا كان جزئيا والا كان
كليا وتوقف التصور على امر آخر لا يوجب عدم الاتصاف كما لا يخفى **السادس** اعلم انه كما يكون عموم
الوضع في جانب المعنى اي الموضوع له فقد يكون في جانب الموضوع ايضا اي اللفظ ويسمى وضعا نوعيا ولهذا قالوا
ان اعتبار النوعية والشخصية في الوضع باعتبار ملاحظة الموضوع بعنوان كلي او جزئي والحاصل ان الوضع لا بد له من
الموضوع والموضوع له فتارة يلاحظ الموضوع له اي المعنى وباعتبار عمومه او خصوصه يحصل الكلي والجزئي واخرى
في جانب الموضوع اي اللفظ وباعتبار عمومه او خصوصه يحصل الوضع النوعي والشخصي والاقسام الاربعة المتصورة في
الاول يتصور في الثاني ايضا فانه اما ان يتصور الواضع لفظا خاصا ويضع هذا اللفظ بخصوصه او يجعله آلة لملاحظة الفاظ
اجمالا ويتصور نوعا من اللفظ ويضعه لنوع من المعنى على سبيل العموم وكذا يتصور نوعا من اللفظ وبتوسطه يتصور جزئياته
اجمالا ويتصور معنى كليا ايضا ويتصور جزئياته ايضا بتوسطه اجمالا ويضع الجزئيات الاجمالية من هذه الالفاظ الجزئيات
الاجمالية من هذا المعنى ولكن كان احد هذه الصور غير جائز الحصول في جانب الموضوع له كما عرفت فكذا في جانب

وبهذا ظهر انه لا محذور في القول باتصاف كل من الفعل والحرف بالكلية والجزئية فتدبر قع



الوضع

الموضوع ايضا كان مفاهيم جائز الحصول لانه لا معنى يحصل لوضع الكل الا وضع جزئياتها فاذا الموضوع لا يكون الا المستعمل فحيل
استعمال اللفظ الكلي فعرض الواضع يكون استعمال جزئيات اللفظ في الموضوعات حينئذ دون النوعي من اللفظ فيبقى
في جانب الموضوع صور ثلث احدها ان يتصور لفظا خاصا ويضعه كالرجل والانسان والفرس وزيد وغيرها والثاني
ان يتصور نوعا كليا من اللفظ وبتوسطه يتصور افرادا اجمالا ويضعها وذلك كالمجازات والمشتقات فما كان من
الاول يكون الوضع فيه شخصيا وما كان من الثاني يكون الوضع فيه نوعيا ثم ان كون الوضع في المجازات
نوعيا ياتي بيانه والتفصيل فيه فيما بعد واما كون الوضع في المشتقات نوعيا فلانه لو كان شخصيا لاحتاج الى النقل
مع انا نعلم قطعا انه لو سمعنا مصدرا او وضعناه يصح لنا استعمال الفاعل لم يثبت لهم هذا المصدر والمفعول الى
وتبع عليه والماضي والمضارع وغيرها ولولا ان الوضع فيها نوعي لما جاز ذلك على ان اكثر المشتقات المستعملة
في المحاورات ما لم يسمع تحصره العرب وايضا ينقسم اللفظ المفرد باعتبار وحدة المعنى واللفظ احدها
لا تحيلها الى اقسام اربعة لانه اما تجد معناه ولفظه معا او تجد المعنى دون اللفظ او اللفظ دون المعنى او تكثران
ثم ان المتحد معناه فقط فينقسم الى قسمين لان ذلك المعنى الواحد اما يكون متساويا بالنسبة الى جميع افراده الذهنية و
الخارجية او يتفاوت بالنسبة اليها اما مع تساويه اي تساوي المعنى بالنسبة الى افراده فيسمى اي هذا متواطئا
لان افراده متوافقة في معناه من التواطؤ وهو التوافق كالانسان والشمس فان الانسان له افراد في الخارج
وافراد في الذهن ونسبته الى الجميع على السواء والشمس لها افراد في الخارج والذهن ونسبتها اليها على السواء
واما مع التفاوت اي تفاوت المعنى بالنسبة الى افراده فيسمى مشككا لان افراده مشتركة في اصل
معناه ومختلفة باحد وجوه التشكيك فالناظر اليه اذا نظر الى جهة الاشتراك خيل انه متواطئ لتوافق افراده
فيه واذا نظر الى جهة الاختلاف اوهم انه مشترك لهذا اللفظ فيتشكك الناظر في انه هل هو متواطئ او مشترك
ثم التفاوت الذي يكون للمعنى بالنسبة الى افراده في المشكك بحكم الاستقراء على اوجه الاول التفاوت
بالاولوية وهو ان يكون هذا المعنى اولى بالنسبة الى بعض افراده منه الى الاخر ويتحقق الاولوية بكون حصول المعنى
في بعض الافراد بسبب اقتضاء الذات وفي الاخر بسبب اقتضاء غير الذات وبكونه اثبت في بعض بان يستحيل زواله
عنه دون بعض وذلك كالوجود فانه في الواجب اولى منه في الممكن والثاني التفاوت بالتقدم والتاخر
الذاتيان كما صرح به السيد الشريف في حواشي شرح المطالع وغيره في غيره بمعنى ان يكون ذات بعض الافراد
مقتضيا لتقدم حصول المعنى فيه على حصوله في بعض اخر ولا عبرة بالتقدم الزماني لرجوعه الى اجزاء الزمان لا الى حصول
نفس معناه في افراده وذلك ايضا كالوجود فان حصوله في الواجب قبل حصوله في الممكن والثالث التفاوت
بالشدة والضعف وهو ان يكون حصول معناه في بعض افراده اشد من حصوله في بعضه كالوجود ايضا فانه في الواجب
اشد منه في الممكن لان اثار الوجود من الواجب اكثر كما ان اثار البياض وهو تفريق البصر في بياض الثلج اكثر مما في
بياض العاج ثم انه اورد على المشكك بانه ان كان التفاوت داخلا في مفهوم اللفظ كان مشتركا وان كان
خارجا عنه كان مفهوم اللفظ وهو اصل المعنى حاصلا في الكل على السواء اذ لا اعتبار بذلك الخارج فيكون متواطئا
وتقرير الجواب ان التفاوت الذي بين افراد المشكك ان كان ماخوذا في المسمى اعني مسمى المشكك فلا اشتراك
معنويا هناك لان البياض الماخوذ مع خصوصية الشدة مثلا معنى والماخوذ مع خصوصية الضعف معنى اخر
والغرض ان تلك الخصوصيات داخلة في مسمى لفظ البياض فيكون مشتركا لفظيا لا معنويا وان لم يكن التفاوت
ماخوذا في مسمى المشكك بل يكون مسماه مثلا مطلق البياض المشترك بين افراده فلا تفاوت في مسمى المشكك

النظم

المشتق منه

وهو ان يكون حصول معناه في بعض افراده مقدما على حصوله في بعض اخر والمراد بالتقدم والتاخر التقدم والتاخر صح

بل يكون حمله على الكل والبعض منها فيكون متواطيا فلا تشكيك اصلا وبتقرير الثالث ان المعتبر في المشكك اما يكون موضوعا للقدر
المشترك اعني مطلق الطريق المتفاوت فلا يكون هناك تفاوت فيكون متواطيا او للكل من الافراد المتفاوتة فيكون
مشتركا لفظيا ضرورة اختلاف المعنى ح وتعدده او لبعض الافراد دون بعض فيلزم عدم صدقه على البعض وهو خلاف
المفروض والجواب عنه بان التفاوت خارج عن معنى اللفظ ومفهومه لانه داخل في خصوصيات افراده وحصوله فيها وصدقه عليها
والتوضيح ان مفهوم اللفظ ومعناه في المشكك امر واحد لا تفاوت فيه اصلا وهو الجهة الكلية الحاصلة في ضمن جميع
افراده الا انه يتفاوت بكيفية حصول هذا الامر الواحد في الافراد فيكون حصوله في ضمن بعضها متفاوتا لحصوله في ضمن
بعض اخر باحد وجوه التفاوت بسبب خارج عن هذا المفهوم فالتفاوت في المشكك انما يكون في الحصول والصدق
دون نفس المفهوم والحاصل ان المفهوم الذي له افراد خارجية او ذهنية يكون حاصلا في ضمن كل فرد منها وصادقا عليه
فان كانت الافراد بحيث لا يختلف في حصول هذا المعنى فيها باحد وجوه الاختلافات الثلثة يكون متواطيا لحصول ماهية
الانسانية في افرادها فانه ليس حصولها في بعضها بسبب اقتضاء الذات وفي بعضها لا بسببه وكذا ليس حصولها في بعضها
بسبب اقتضاء الذات بحيث يستحيل الزوال وفي بعضها بحيث يجوز وكذا ليس بعض افرادها بحيث يستحق تقدم حصول
الماهية له بذاته وكذا ليست الماهية الانسانية في بعضها اكثر او اكمل وان كانت الافراد بحيث يختلف في حصول هذا
المفهوم فيها باحد الوجوه يكون مشككا كحصول الوجود لافراده فانه امر واحد في ضمن جميع افراده الا ان حصوله
في ضمن بعضها لاقتضاء ذاته وكذا في بعضها يمتنع الزوال وكذا اقتضى بعضها عدم حصوله فيه تقدما ذاتيا
وكذا يكون اثاره في بعضها اكثر واكمل والحصول انه لا فرق بين المتواطي والمشكك في وحدة المفهوم الا
ان المفاهيم لما كانت مختلفة من جهة الحصول للافراد جعلت المفاهيم من هذه الحيثية قسمين واعتبر ما كان فيه
هذا الاختلاف قسما على حدة مقابلا لما ليس فيه ذلك ولا يخفى انه لا شك في صحة هذا الجواب فيما كان التشكيك فيه
بسبب التفاوت في الشدة والضعف فعلى نظر لانه لا معنى لكون حصول الماهية في ضمن بعض الافراد اشد وفي ضمن
بعضها اضعف وايضا اذا كانت الماهية الحاصلة في ضمن جميع الافراد امرا واحدا غير متفاوتة فيها فكيف يكون حصولها
في ضمن البعض اشد من حصولها في ضمن بعض اخر نعم لو كان المراد بالشدة في هذا المقام هو مجرد اكثرية الاثار
وكليتها فيكون هذا الجواب صحيحا فيما كان التشكيك فيه باعتبارها ايضا اذ يجوز ان يكون حصول الماهية في ضمن بعض
افرادها بحيث يكون مصدرا لاثارها اكثر او اكمل بسبب خارج عن نفس الماهية والظاهر ان نظر من اجاب بهذا
الجواب مطلقا كان الى ذلك ايضا ولكن في كون المراد بالشدة هو ذلك فقط نظر لان اكثرية الاثار واكمليتها من
لوازم الشدة كما صرح به السيد في حواشي شرح المطالع فانه لا شك في ان الشدة التي لبياض الثلج بالنسبة الى بياض
العاج امر اخر غير كون بياض الثلج اكثر تفريقا للبصر واما هو من لوازم اشديته واثاره ومع ذلك تعليل الا
شدية بامر اخر غير اكثرية الاثار واكمليتها فانه لا شك في ان اشدية بياض الثلج امر محسوس لا حاجة في ادراكها الى
العلم بكونه اكثر تفريقا للبصر ولذا ترى عامة الناس يحكم بهذه الاشدية من لا يعرف هذا الاثر اصلا والصحيح في الجواب عن
الايراد المذكور فيما كان التشكيك فيه باعتبار الشدة والضعف ما ذكره الفاضل الباغنوي في حواشي شرح العقد
وهو ان المعنى اي معنى اللفظ امر واحد لا تفاوت فيه اصلا وهو القدر المشترك والتفاوت فيه انما هو باعتبار صفة
زائدة عن المعنى متحدة مع المعنى في اللوازم والاثار ناشئة عن المعنى موجبة لتكثر اثار المعنى او اكمليتها وكون المعنى
بحيث ينتزع عنه صفة موجبة لتكثر اثار المعنى او اكمليتها وكون المعنى بحيث هذه الصفة عبارة عن اشديته فمعنى البياض
ليس الا مطلق البياض المشترك بين الثلج والعاج ولكنه في الثلج بحيث ينتزع عنه صفة موجبة لكثرة تفريق البصر

في الاول لو يراد في التقدم والتاخر انما كان التشكيك فيه باعتبار التفاوت

وكذا

وكذا اسم الظن ليس الا مطلق ترجيح احد الطرفين بدون المنع من النقيض المشترك بين الظن الغالب وغيره ولكنه في
الظن الغالب بحيث ينتزع عنه صفة موجبة لكثرة ترجيح الطرف الراجح وهكذا في غيرهما والحاصل ان المفهوم تارة
يكون بحيث ينتزع عنه الصفة المذكورة حين تحققه في ضمن بعض افراده وتارة لا يكون كذلك فاعتبر ما كان كذلك قسما
على حدة وادخل في اقسام المشكك وما لم يكن كذلك ادخل في اقسام المتواطي وظهر بما ذكرنا ان الصواب في الجواب
الجامع بين الجوابين بان يقال ان المعنى في الجميع امر واحد ولكن التفاوت اما من جهة الحصول في ضمن الافراد
على ما ذكرناه او من جهة كونه حين حصوله في ضمن الافراد موجبا لانتزاع الصفة المذكورة فاصطلحوا على تسمية ما وجد فيه
التفاوت باحد الوجهين مشككا وتسمية ما لم يوجد فيه ذلك متواطيا ومن اقتصر في الجواب على الاول كالاكثر
فقد اخطأ كمن اقتصر على الثاني كالفاضل الباغنوي ولكن في كلامه ما يشعر باختصاص ما ذكره بما كان التشكيك
فيه باعتبار الشدة والضعف ويمكن الاقتصار على الجواب الاول بان يقال ان المراد من اشدية حصول المعنى لبعض
افراده كون المعنى بحيث ينتزع عنه الصفة المذكورة فكانه قيل ان هذا المفهوم اشد حصولا لذلك الفرد من
حصوله لفرد اخر لانه ينتزع عن الاول الصفة المذكورة دون الثاني فيصدق عليه ان التفاوت فيه من جهة الحصول
والصدق فتامل هذا ثم انه بما ذكرنا في بيان التقدم والتاخر من ان المناط هو التقدم والتاخر الذاتيان ولا
عبرة بالزماني منهما اندفع ما قد يتوهم وروده على المشكك من لزوم كون الانسان مشككا حيث ان حصوله لبعض
افراده مقدم على حصوله للبعض الاخر ووجه الاندفاع ظاهر ثم يتجه ايراد اخر وهو انهم صرحوا بكون الانسان
متواطيا مع ان الناطقية التي هي جزء مفهومه في بعض الافراد اشد وفي بعضها اضعف فيلزم ان يكون مشككا
واجيب عنه بان التشكيك انما هو في مفهوم الناطق الذي هو جزء مفهوم الانسان لا في المفهوم المركب وتواطؤ
الافراد في المفهوم المركب من الحيوان والناطق لا ينافي كون الناطق مشككا وفساد هذا الكلام اظهر من ان
يخفى فانه لا شك بان الكل يتفاوت بتفاوت الجزء وكيف يمكن ان يكون الاجزاء متفاوتة والكل امرا واحدا
وايضا لو صح ذلك لزم ان يكون البياض ايضا متواطيا لان التفاوت انما هو في الجزء الذي هو تفريق البصر دون المجموع
المركب من العرض المفرق للبصر والصواب في الجواب ان يقال ان شدة الناطقية في بعض الافراد وضعفها في بعض اخر ليس
بل مفهوم الانسان مفهوم واحد في جميع افراده والتفاوت في الادراك الذي يتوهم منه التفاوت في مفهوم
الناطق ليس بسبب انتزاع صفة من مفهوم الناطق حتى يكون موجبا لاشدية الناطق بل انما هو بسبب وجود صفة ملائمة
بانسها كما لا يخفى هذا واما ان معنى المشكك هل يجوز ان يكون ذاتيا لماهية الافراد الحقيقية ام لا وان وجوه التفاوت
هل هي داخلة في ماهية الافراد والحصص او في هوية احدهما وان وجوه التشكيك هل ينحصر في الثلثة او يزيد عليها فمما
لا فائدة في تحقيقه في هذا المقام مع احتياجه الى تحقيق تام وتطويل في الكلام ثم لا يخفى ان درج الواحد المتفق في المتواطي
والمشكك في اقسام متحد المعنى مع انهما من اقسام الكلي وكثير من معاني اللفظ المشترك ايضا يكون كليا وكذا الحقيقة
والمجاز فلا يختص الانقسام اليهما بالمتحد المعنى يشعر على ان المنقسم اليهما انما هو اللفظ باعتبار المعنى الواحد لا المتعدد
لكن المعنى الى الانقسام اليهما والحاصل ان جهتي الكثرة والوضع لا مدخلية لهما في حصول المتواطي والمشكك فانما
ينقسم اللفظ لاجلهما الى المشترك والحقيقة والمجاز فالمنقسم اليهما هو المعنى الواحد ولو كان من معاني المشترك من غير
مدخلية لحيثية الاشتراك في ذلك الانقسام وان كثر معناه فقط فمشترك لا مطلقا بل ان وضع اللفظ للكل اي
لجميع المعاني المتكثرة والا اي وان لم يوضع اي وان لم يوضع بل اختص الوضع بواحد من المعنيين او المعاني فمن
فنقول ان اشتهر اللفظ في المعنى الثاني والا اي وان لم يشتهر في الثاني فحقيقة ومجاز اي يكون اللفظ بالنسبة

الى المعنى الموضوع له حقيقة بالنسبة الى المعنى الموضوع له حقيقة بالنسبة الى المعنى الذي لم يوضع له ولم يشتهر فيه
فمجاز ولا يخفى ان محصل الكلام ان اللفظ الذي تكثر معناه على ثلثة اقسام الاول المشترك والثاني المنقول والثالث
الحقيقة والمجاز وان المشترك هو اللفظ الذي تكثر معناه وكان موضوعا للكل والمنقول هو اللفظ الذي تكثر
معناه ولكن كان موضوعا للبعض وغير موضوع لبعض اخر ولم يشتهر فيه ايضا ويرد على هذا التقسيم والتحديد
ايرادات كثيرة الاول انه ينتقض تعريف المشترك بالمبهمات والحروف والافعال لكونها موضوعة للمعاني
المتكثرة مع انها ليست بمشتركة والثاني انه ينتقض تعريفه بالمنقول والمجاز ان عم الوضع بحيث يشمل الشخصي
والنوعي ويلزم ارتكاب التخصيص بلا قرينة في التعريف ان خص بالشخصي والتخصيص والثالث ان اخذ
عدم الوضع في المنقول ينافي ما اختاره طاب ثراه من عدم لزوم التخصيص في ثبوت الوضع وكفاية القصد فيه
واشتراط التخصيص في المنقول والرابع انه ينتقض تعريف المنقول بالمرتجل حيث انه لم ياخذ المناسبة في
تعريفه والخامس انه ينتقض تعريفه بالمجاز المشهور حيث لم يوخذ اماتة المعنى الاول فيه وسياتي ان الفرق
بينهما باماتة المعنى الاول وعدمها والسادس انه يلزم تحقق الحقيقة والمجاز بعد الوضع وقبل الاستعمال مع
ان الاستعمال شرط في تحققهما والسابع ان اخذ عدم الاشتهار في تعريف المجاز يوجب خروج المجاز المشهور
من اقسام المجاز والثامن انه لو اخرج المبهمات من تعريف المشترك بتوجيه يلزم ان لا يكون التقسيم تاما لان
المبهمات لا يدخل في شيء من اقسام متعدد المعنى التي ذكرت مع كونها من متعدد المعنى على المذهب الحق
قطعا ويمكن التفصي عن كثير من هذه الايرادات بان يقال ان المقصود ههنا ليس تعريف الاقسام المذكورة والا
لذكر تعريف المشترك والحقيقة والمجاز بعد ذلك على نحو لا يرد عليه شيء من الايرادات بل المقصود بيان الاقسام
على نحو اجمالي ليعلم اجمالا او بيان الفرق الاجمالي بينها فلا يضره عدم كون التعريف جامعا او مانعا وبذلك يندفع
ايراد الاول والسادس وان يقال ان المراد من الوضع ههنا هو التخصيص الشخصي لانه المتبادر منه عند الاطلاق
على غيره لمناسبة لذلك كما ياتي وبذلك يندفع الايراد الثاني والثالث وان يقال ان المراد بالاشتهار ان
يترك ويهجر المعنى الاول بمعنى انه لا يستعمل فيه بدون القرينة بالنسبة الى اهل الاستعمال الاخر ويكون هذا المعنى
المشهور بحيث لا يحتاج فهمه الى قرينة وبذلك يندفع الايراد الخامس والسابع وان يقال انه لما ذكر المبهمات
في التقسيم الاول اي التقسيم الى الكلي والجزئي فلا يضره عدم ذكرها ههنا لان المطلوب هو الاحاطة باقسام الالفاظ
قد حصل بذكرها اولا وان لم يحصل الاحاطة على نحو الوجه وبذلك يندفع الايراد الثامن وبقي الايراد الرابع
فقط والاولى اخذ المناسبة في تعريف المنقول لاخراج المرتجل وجعله داخلا في اقسام المشترك كما هو المشهور
هذا واعلم ان المستفاد من جعله طاب ثراه المقسم اللفظ المفرد دون اللفظ المطلق المتناول للمفرد والمركب
ان الانقسام الى الحقيقة والمجاز يختص بالمفرد وهو الموافق لما اختاره بعض الاعلام حيث زعم ان الوضع الذي
يتوقف عليه الصيرورة اليهما انما يتحقق في المفردات دون غيرها ولا يخفى ان تخصيص الوضع بالمفردات لا وجه له للقطع
بان اختلاف معاني المركبات كالمركب الاسنادي والاضافي انما نشأ من جهة الوضع كاختلاف معاني المفردات
فانه قد صرح ائمة اللغة والاصول بان المركبات موضوعة بالوضع النوعي وان الاستعارة من انواع المجاز يجري
فيها ومن المعلوم ان المجاز فرع الوضع وتخصيص الوضع بالشخصي مع ما فيه من العسف يقتضي خروج الافعال والصفات
والمثنى والمجموع ونحوها من المفردات الدالة على معانيها بالهيئة دون المادة فانها باسرها موضوعة بالنوع
دون الشخص فيعلم من ذلك انقسام المركب ايضا الى الحقيقة والمجاز فان قيل اكثر علماء البيان عرفوا الحقيقة بانها

وشهورا في غير الموضوع والحقيقة والمجاز هو اللفظ الذي تكثر معناه وكان موضوعا للبعض تم

الكلمة

الكلمة المستعملة فيما وضعت له وظاهره الاختصاص بالمفرد ظاهر كلامهم في تعريف الحقيقة وان اوهم ذلك الا انهم صرحوا
في بحث المجاز في المفرد وعرفوا المجاز في المركب بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له باعتبار الهيئة التركيبية او فيما شبه بمعناه
الاصلي تشبيه التمثيل وهذا صريح في ان المركب عندهم ينقسم الى الحقيقة والمجاز كالمفرد ويحمل اقتصارهم في بحث
الحقيقة على احد الشيئين وعدم تعرضهم للاخر اصلا وان كان غير مناسب الا انه قد اعتذر عن ذلك بعضهم بانه لما
من الحقيقة لما لم يكن مقصودا في ذلك الفن لم يتعرضوا فيه الا لما هو المقصود الاصلي اعني الحقيقة في المفرد على انه
يمكن حمل الكلمة على ما يعم المركب وان كان خلاف الظاهر منها اعتمادا على وجود القرينة بعد وضوح المراد ومن هذا
يظهر [illegible] تخصيص المقسم هنا بالمفرد ايضا فانه لما كان اكثر ما يبحث عنه في هذا العلم من حيث كونه حقيقة او مجازا هو
مفردات الالفاظ وقلما يبحث عن المركبات من هذه الحيثية خص المقسم بالمفرد فتامل وان كثر اي اللفظ والمعنى
معا بان يكون بازاء كل معنى لفظ على حدة فمتباينة سواء تفاصلت معانيها او تواصلت والمراد بالتفاصل ان يكون
المعاني ذوات متغايرة كالوافد والانسان وبالمتواصلة ان يكون بعضها للذات وبعضها الصفة كالسيف والصارم
فان السيف يدل على الذات والصارم على الصفة او بعضها الصفة وبعضها صفة الصفة كالناطق والفصيح فان الناطق
يدل على الصفة والفصيح على صفة الصفة ولا يخفى ان التفاصل والتواصل من اوصاف المعاني كما ذكرنا واما ما ذكره في
البيان من ان المتفاصلة والمتواصلة هي الالفاظ فانما هو من باب التجوز او كثر اللفظ فقط فمترادفة اي الالفاظ
مترادفة سواء كانت من لغة واحدة او لغات كثيرة فالمترادفة من الالفاظ هي الالفاظ المتكثرة التي اتحدت معانيها
ولا يلزم الانتقاض بالحد والمحدود لانه لما جعل المقسم هو الالفاظ المفردة علم ان الترادف لا يكون الا بينها والحدود
من المركبات ولا بالتاكيد لان مدلوله ما يتقوى به مدلول الاول فيكون غيره ويشترط في الترادف اتحاد المدلولين
ثم لو زيد في تعريف الترادف قولنا باعتبار واحد كما في المنهاج لكان اتم لتحرزه عن الحقيقة والمجاز كالاسد
والشجاع اذا اطلقا على شخص واحد فان اطلاق الاسد عليه باعتبار المجاز واطلاق الشجاع عليه باعتبار الحقيقة
وعن المجازين اذا اطلقا على شيء باعتبارين كاطلاق الشجاع الجري على الاسد ولما ذكر اقسام الالفاظ شرع
في بيان اقسام معانيها وهي خمسة ايضا بقوله قدس سره ثم المعنى اي مسمى اللفظ ومعناه اما معنى ولفظ
والثاني اما مفرد او مركب وكل منهما اما مستعمل اي دال على معنى او مهمل اي غير دال فهذه اقسام خمسة اما
الاول وهو ما يكون مسماه معنى فكالفرس وقد سبق اقسامه واما الثاني وهو ما يكون مدلوله لفظا مفردا مستعملا
فكالكلمة فانها يدل على الاسم نحو زيد وهو لفظ مفرد مستعمل واما الثالث وهو ما يكون مدلوله لفظا مفردا مهملا
فكاسماء الحروف نحو الالف والباء فانها وضعت لا ب وهما لفظان مفردان لم يوضعا لمعنى قيل ان التمثيل
لهذا القسم باسماء الحروف معللا بان نحو الالف والباء اما ان يكون مثال الاسم او المعنى فان كان للاسم منع لكنه
ليس بمهمل بل هو موضوع لا ب وان كان للمعنى فلا لان الالف والباء كل منهما اسم لا مدلول قال صاحب الكشاف
في تفسير سورة البقرة اعلم ان الالفاظ التي يتهجى بها اسماء مسمياتها الحروف المبسوطة منها ركبت الكلمة فقولك
ضاد اسم سمي به ضه من ضرب اذا تهجيته وقال سيبويه قال الخليل يوما وسأل اصحابه كيف تقولون اذا اردتم ان تلفظوا
بالكاف التي في ذلك والباء التي في ضرب فقيل نقول كاف باء فقال انما جئتم بالاسم ولم تلفظوا بالحرف فعلم ان نحو
الالف والباء اسمان موضوعان مدلولهما اب والمهمل انما هو المدلول لا الاسم ولا يخفى ان هذا الكلام انما هو
سهو من هذا القائل فان نحو الالف والباء مثال للاسم ولم يرد ان نفس الاسم مهمل بل اراد ان مسماه مهمل ومسمى
نحو الالف والباء مهمل كما اعترف به هذا القائل واما الرابع وهو ما يكون مدلوله لفظا مركبا مستعملا فكالخبر فانه

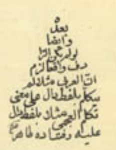
باقسامه الى المجاز في المفرد والمركب وقد اخذ الكلمة جنسا في تعريف المجاز منه

لفظ موضوع لمثل زيد قائم وهو لفظ مركب مستعمل واما الخامس وهو ما يكون مدلوله لفظا مركبا مهملا كالهذيان
فانه لفظ موضوع لمجموع الفاظ غير مفيدة اما بذواتها واما بجنسها ثم شرع في بيان اقسام اللفظ في
اقسام المعنى شرع في بيان احكام بعض اقسام الالفاظ التي يحتاج اليها في هذا العلم مبتدئا بالمترادفين وقال

فصل الاول من اقسام اللفظ الذي يحتاج الى معرفة بعض احكامه المترادفين فاعلم اولا ان الترادف
وهو كما عرفت توارد اللفظين او اكثر على معنى واحد كلا او جزءا من جهة واحدة واقع وقيل ليس بواقع وما يظن
من الترادف انما هو من باب اختلاف الذات والصفة بان يكون احد اللفظين موضوعا لنفس الذات والاخر
لصفة الذات كالانسان والناطق او اختلاف الصفات كالمنشئ والكاتب او الصفة وصفة الصفة كالمتكلم
والفصيح او الذات وصفة الصفة كالانسان والفصيح او الجزء والصفة او الجزء وصفة الصفة وامثال ذلك
وانما حكمنا بتوهم بالاستقراء نحو جلوس وقعود للهيئة المخصوصة والسبع والاسد للحيوان الخاص والخمر والعقار

بانه واقع للمتناع

للعصير والحلب والشوذب للطويل الخ وغير ذلك وايضا لو لم يكن الترادف واقعا لزم ان لا يتحقق اختلاف اللغات
واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اختلاف اللغات انما يكون باطلاق لفظ على معنى في لغة ولا يطلق عليه ذلك
اللفظ في لغة اخرى فلو لم يكن لفظان موضوعين لمعنى واحد لما امكن ان يطلق عليه لفظان فيمتنع اختلاف اللغات
الا ان يقال بان اختلافها انما يكون بانه يعرف معنى في لغة بلفظ دال على ذاته وفي لغة اخرى بلفظ دال على صفته كالمعنى
وشاده ثم احتج المانعون لو توجه بوجهين احدهما ان الترادف لو وقع لزم تعريف المعرف لانه يعرف باللفظ



الثاني ما عرف بالاول واليه اشار بقوله وهو ان الترادف عبارة عن تعدد العلامة فلا يلزم
تعريف المعرف يعني ان الالفاظ ليست الا علامة للمعاني كما هو شان سائر الوضعيات وترادف اللفظين ليس الا تعدد
العلامة والمراد من تعدد العلامة هو ان لا تعين احدهما عادة للعلامة بدلا عن الاخرى لا ان يعرف ذو العلامة بهذه الا
احدهما معا والا كانا معا علامة واحدة واذا كان كذلك فلا يلزم تعريف المعرف فانه انما يلزم لو كان المراد من الترادف
هو المعرفة بهما معا وقد عرفت ان تعدد العلامة ينافي ذلك فقوله فلا يلزم تعريف المعرف تفريع على تعدد العلامة
باعتبار لازمه الذي هو كون المطلوب منه [illegible] احدى العلامتين على ذهاب العلامة بدلا عن الاخرى لا دلالتهما
عليه معا ويمكن ان يجاب ايضا بوجهين اخرين احدهما ان تعريف المعرف انما يلزم لو علم الجميع بالوضع الاول فعرف
المعنى باول اللفظين ولكن الوضع الاول لا يستلزم علم الجميع به فيكون المعنى غير معروف بالنسبة الى من لا يعلم فيشق
لفظا اخر لحصول المعرفة ويتعين [illegible] لو اوردت تعريف المعرف [illegible] الواضع فانما يلزم ذلك لو اتحد الواضع
في اللفظين او تعدد مع علمه بالوضع الاول ولكنه غير لازم ولو اوردت تعريف [illegible] فانما يلزم لو استعملا
معا في كلام واحد وليس كذلك ولكن هذا الجواب انما يصح على القول باصطلاحية اللغات دون توقيفيتها كما لا يخفى
وثانيهما ان استحالة تعريف المعرف بالعلامة ممنوع انما يستحيل لو لم يترتب عليه فائدة اصلا واما اذا امكن ان
يترتب عليه فائدة فلا وهنا يمكن ان يكون لحصول التاكيد ومثله فانه قد لا يكون لفظ واحد لحصوله فلا يمتنع ذكر لفظين
متحدي المعنى لاجله وثاني وجهي المانعين انه لو وقع الترادف لعري الوضع عن الفائدة واللازم باطل اما الملازمة
فان فائدة الوضع ليست الا الافهام والواحد كاف فيه واما انتفاء اللازم فلانه عبث والجواب اشار بقوله
قدس سره ويفيد الترادف فوائد عديدة منها التوسع في التعبير وتكثير وسائل الناس ليتمكنوا من تادية
المقصود باحدى العبارتين عند نسيان الاخرى ومنها تسهيل الوزن في النظم فان النظم قد يصلح احد اللفظين
للروي او القافية او وزن الشعر دون الاخر ومنها تسهيل حصول انواع البديع كالتجانس بان يوافق احدهما

غير

غير في الحروف دون الاخر نحو رحبة رحبة ولو قال واسعة لعدم التجانس وكالقلب وهو كون الكلام بحيث اذا قلبته
وابتدات من حرفه الاخير الى الحرف الاول كان الحاصل هو بعينه هذا الكلام كقوله تم كل في فلك ولو قال كل في سماء
لما حصل القلب وكقوله اما انا الا له هلا لا انا ولو قال [illegible] لما حصل وغير ذلك هذا
ولا يخفى ان الاحتياج الى ابداء هذه الفوائد انما يكون اذا علم ان الواضع للفظين واحد واما مع تعدد الواضع كما هو
الاكثر كما صرح به شارح المنهاج فلا حاجة الى ذلك لان الواضع الثاني يمكن ان لا يعلم بالوضع الاول وايضا الاحتياج
اليها انما هو يكون لو قلنا بكون جميع اللغات توقيفية واما مع اصطلاحية جميعها او بعضها فيمكن الجواب بالتزام
الخلو عن الفائدة وارتكاب الواضع للعبث ولا يلزم منه محال وقوله قدس سره ويفرد اي كل من المترادفين في الذكر
لاجل الدلالة ويدل كل منهما على المعنى بوضع واحد من دون تعدد الاوضاع اشارة الى رد ما زعم قوم من ان
التوابع نحو عطشان نطشان وشيطان ليطان وحسن بسن من قبيل المترادفين وما زعمه قوم اخرون من ان الحد والمحدود
مترادفان ولذلك قال واما الحد الا تبديل لفظ بلفظ اجلى منه فقوله ويفرد اشارة الى رد الاول اي من خواص
المترادف انه يفرد في الذكر لاجل افادة المعنى ويدل على المعنى بنفسه بخلاف التابع فان نطشان مثلا لا يفرد في الذكر
مع ارادة الافادة للمعنى اذ لو افرد لم يدل على شيء اصلا فليس منه اي من المترادف التابع لعدم وجود خاصته
فيه لا يقال ان هذا وان صح في التابع ولكنه لا يصح في المتبوع فانه يفرد في الذكر لاجل الافادة مع وجود لفظ اخر
دال على معناه فيلزم ان يكون من الالفاظ المترادفة لانا نقول ان الترادف لا يكون الا بين لفظين فلا يكون لفظ
من المترادفة الا مع وجود مرادف اخر له واذا لم يكن التابع من الالفاظ المترادفة فلا يمكن ان يكون المتبوع
منها ايضا وقوله قدس سره ويدل بوضع واحد اشارة الى رد الثاني اي ومن خواص كل من المترادفين انه يكون
دالا بتمامه على المعنى بوضع واحد لا تعدد فيه والحد ليس كذلك فليس منه لانه يدل على المفردات باوضاع متعددة
فان الجنس يدل على معناه بوضع غير الوضع الذي يدل به الفصل على معناه بل تحقيق ان مدلول الحد غير
مدلول المحدود واما لان الحد يدل على امور متعددة مفصلة وهي مغايرة للامر الواحد الذي هو المحدود وهذا بناء
على ان اللفظ مطلقا او الالفاظ الدالة على المعاني الكلية موضوعة للصور الذهنية واللفظ المفرد هو الصورة الاجمالية
البسيطة وفي المركب الصور المتعددة وهما متغايرتان وان اتحدتا بحسب الذات لان في اللفظ المركب الذي هو الحد
جزء صوري هو الهيئة التركيبية التوصيفية والاصل تقييد الحيوان بالناطق وتوصيفه به ولا يدل عليها بالوضع النوعي ومن
المعلوم ان هذه النسبة لا تستفاد من لفظ الانسان اذ الانسان لا جزء له سوى الجنس والفصل وايضا كيف تدخل النسبة
في الانسان الذي هو ماهية حقيقية فان قلت فيلزم على الاول ان يكون المعنى المستفاد من الحد غير المستفاد من المحدود
فلا يكون حدا وعلى الثاني فان [illegible] الحد على ما هو خارج عن المحدود قلنا لهذا القائل ان يلتزم ذلك ويقول ان
معنى المحدود منتزع من المعاني المستفادة من الحد ولا نسلم من الحد الا ما ينتزع معنى المحدود من معانيه وايضا
اشتمال الحد على الخارج انما يضر لو لم يكن لازما للمحدود واما اشتماله على الخارج اللازم فغير ضار والنسبة التوصيفية
المذكورة من لوازم ماهية الانسان فتامل واذ قد عرفت تحقق الترادف ووقوع المترادفين فاعلم انه تعدد النزاع
في انه هل يجوز وقوع كل منهما مقام الاخر ام لا ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول اعلم اولا ان محل الخلاف
ليس في الالفاظ المفردة ومقام التعديد بل انما هو في مقام التركيب والتكلم ثم ان محل النزاع في ذلك يحتمل وجوها
الاول انه هل يترتب على وقوع احد المترادفين مقام الاخر وذكره في مقامه محذور عقلي او عرفي او شرعي او لغوي
ام لا ويظهر الثمرة في جواز نقل كلام الغير وحكايته من حيث هو كلامه بلفظ مرادف لما تلفظ به وعدم جوازه

مثل الاحاديث وقرائة الادعية والقران من حيث هي احاديث وادعية وقران بالالفاظ المرادفة للالفاظ الواقعة فيها والثاني انه هل يجوز قيام احد المترادفين مقام الاخر في ترتب الاحكام اي هل يترتب على احد المترادفين ما يترتب على الاخر من الاحكام والاثار المعلقة عليه ام لا يترتب فان جاز ذلك معاً ويظهر الفائدة ح فيما اذا امر الشارع او غيره بالتكلم بكلام مثل تبدل بالكلم بالمرادف ام لا وكذا يظهر الفائدة في ترتب الاحكام الثابتة للفظ او المعلقة عليه بنذر او شبهه على من ادته وكذا في ترتب الثواب والعقاب والخواص والاثار الثابتة لبعض الكلمات كالادعية وغيرها الثالث انه هل يترتب على احد المترادفين جميع ما يترتب على الاخر من الاحكام اللفظية والمعنوية ام لا وقد ان الاخير لا يصلح لان يكون محلا للنزاع اذ لا يقول احد بترتب الاثار اللفظية الثابتة للفظ على لفظ اخر لاجل الاتحاد في المعنى فانه لا شك في انه قد يحصل وزن الشعر او القافية او التجانس او القلب او التقابل او الملائمة او غيرها مع لفظ دون لفظ اخر وهذا بديهي لا يصلح ان يتنازع فيه وان اشعر كلام بعضهم بنوع تحمل النزاع فيتعين ان يكون النزاع في احد الاولين والظاهر ان كليهما صالحان لكونهما محل النزاع بل الظاهر من كلام القوم وقوع النزاع فيهما حيث نوع اخر اجوا انقل بالمعنى وجانا ايقاع العقود بغير العربية فان الاول انما يتفرع على الاول والثاني على الثاني وكذا يظهر وقوع النزاع فيهما من ملاحظة ادلة الاقوال فان بعضها يبتني على كون النزاع في الاول وبعضها على كونه في الثاني كما ياتي وعلى اي حال فاشار قدس سره الى بيان هذا الخلاف بقوله وفي جواز تبادلهما اي تبادل المترادفين اي ايقاع احدهما مقام الاخر مع قطع النظر عن الاحكام المترتبة عليه او في ترتب الاحكام الثابتة له او مطلقا اقوال اولها الجواز مطلقا ذهب اليه العلامة في التهذيب والحاجبي في مختصره وثانيها المنع كذلك ولم اعثر على قائله وثالثها التفصيل وهو المنع من التبادل في لغات مختلفة والجواز في لغة واحدة ذهب اليه صاحب المنهاج ورابعها ما اختاره الوالد العلامة بقوله والمختار عندي الجواز مطلقا في افادة المعنى لا مطلقا بمعنى انه يجوز قيام احد المترادفين مقام الاخر في مجرد افادة المعنى اي يقوم احدهما مقام الاخر في ذلك فقط لا في غيره وعلى هذا فعلى الوجه الاول من وجهي النزاع يكون المختار انه يجوز نقل كلام الغير او الاحاديث او غيرها بالمرادف اذا كان مطلوب المتكلم الاول هو محض افادة المعنى لا غيره واما اذا كان مطلوبه امرا اخر ايضا فلا يجوز والحاصل انه لا يترتب عليه جعل التبادل اذ لو كان الغرض من التكلم هو محض افادة المعنى لا غيرها بمعنى انه يترتب عليها افادة المعنى الذي يترتب عليه ولا يترتب عليه غيره ويلزم ح انه لو كان الحكم المترتب على احد المترادفين مترتبا على نفس المعنى من غير مدخلية اللفظ ترتب ذلك الحكم على المرادف الاخر ايضا وان لم يكن مترتبا على محض المعنى لم يترتب على اللفظ الاخر وبالجملة فيكون المذهب المختار مركبا من امرين احدهما انه يجوز قيام احد المترادفين مقام الاخر في افادة المعنى والى دليله اشار بقوله لحصوله به وعدم المانع اي لحصول المعنى بكل منهما وعدم المانع فيتبع جواز التبادل ولا يخفى ان الاحتياج الى قوله وعدم المانع انما هو على الوجه الاول من وجهي محل النزاع اي جواز التبادل من دون ترتب محذور عليه فانه يستدعي وجود المقتضي ورفع المانع فقوله لحصوله به بيان لوجود المقتضي وقوله وعدم المانع بيان لرفع المانع واما الموانع التي استدل بها المانعون فياتي عدم صلاحيتها للمانعية واما على الوجه الثاني اي قيامه مقامه في افادة المعنى واشتراكهما في ترتبها عليه فلا حاجة الى قوله وعدم المانع بل يكفي قوله لحصوله به كما لا يخفى وثانيهما الامرين انه لا يجوز التبادل في جميع الاحكام ولا يقوم مقامه في كل الاحكام ولا يترتب عليه كل حكم يترتب على الاول والى دليله اشار بقوله لا مكان الحصر اي لا يجوز ايقاع احد المترادفين مقام الاخر

بالالفاظ المرادفة في افادة المعنى فقط اي فيما اذا كان الغرض من نقل كلام الغير محض افادة المعنى الذي قصده واما في سائر الاحكام فلا يجوز اذ انه يجوز م

واما في غيره فيترتب المحذور وعلى الوجه الثاني يكون المختار انه يقوم احد المترادفين مقام الاخر في افادة المعنى م ح ع

في جميع الاحكام ولا يترتب عليه جميع ما يترتب على الاخر اي لا يحكم بانه يترتب عليه جميع ما يترتب على الاخر لانه يمكن ان يكون ترتب بعض هذه الاحكام منحصرا بالمعنى المستفاد من احد المترادفين دون الاخر او بخصوص لفظ احد المترادفين فقط من باب التعبد او غيره والحاصل انه يمكن ان يكون العلة المنحصرة هي اللفظ المعين او خصوص اللفظ فقط فلا يعلم وجود المقتضي مع التبادل وعلى هذا فاندفع الاقوال الثلثة المخالفة اما اندفاع الاول اي الثاني اي المنع كلا فبقوله لحصوله به وعدم المانع واما اندفاع الثالث اي المنع مطلقا فبقوله لامكان الحصر واما اندفاع الثالث اي التفصيل في اللغات المختلفة والجواز في لغة واحدة فيهما معا اي يندفع كليته منعا بما يندفع به الثاني وكليته تجويزا بما يندفع به الاول فيبطل تلك الاقوال الثلثة ولما ذكر بعضهم ان الظ ان الاقوال الثلثة ليست على ظاهرها من الاطلاق لانه ان كان النزاع في مجرد افادة المعنى فيتعين الايجاب والسلب غير محتمل وان كان النزاع في جميع الاحكام فيتعين السلب والايجاب غير محتمل فزاد قوله الا ان يخص الاول بالاول اي يخص القول الاول وهو الجواز مطلقا بالامر الاول اي الجواز في افادة المعنى فقط فيكون المراد انه يجوز التبادل مطلقا ويقوم احد المترادفين مقام الاخر مطلقا في مجرد افادة المعنى فقط لا في كل الاحكام فيرجع الى المذهب المختار ويكون صحيحا ويخص الاخيران بالثاني اي يخص القولان الاخيران وهما المنع مطلقا او في لغات مختلفة بالامر الثاني اي المنع في كل الاحكام فيكون المراد انه لا يجوز التبادل ولا يقوم احد المترادفين مقام الاخر مطلقا او في لغات مختلفة في كل الاحكام وان جاز في البعض الذي هو افادة المعنى فقط ولكن على هذا فيلغوا التقييد في الثالث اي لو كان المراد هذا التخصيص لغو تقييد المنع في القول الثالث باللغات المختلفة لانه في اللغة الواحدة ايضا كذلك اي لا يجوز التبادل في جميع الاحكام هذا ثم ان المجوزين مطلقا احتجوا بانه لو لم يجز لكان لمانع ضرورة واللازم منتف لانه اما من جهة المعنى او التركيب او كلاهما منتفيان اما من جهة المعنى فلانه واحد فيهما واما من جهة التركيب فلانه لا حجر في التركيب اذ صحيح وافادة المعنى والجواب انه قد يمكن وجود المانع من جهة التركيب فانه يمكن ترتب حكم على تركيب دون تركيب اخر كما اذا حصل التعبد باحد التركيبين دون الاخر في ذلك واحتج المانعون مطلقا بانه لو صح لصح خداي اكبر كما يصح الله اكبر لانه مرادفه واللازم منتف والجواب انه ان اريد بصحة خداي اكبر انه يصح في افادة معنى الله اكبر فهو مسلم وان اريد صحته في تكبيرة الاحرام فهو اذ قد يتعبد فيها بالتلفظ بهذا اللفظ المخصوص احتج المانع في اللغات المختلفة بوجهين احدهما ان المنطوق اذا كان من لغتين يلزم اختلاط اللغات والمجاز اليه اشار بقوله ولا منع في اختلاط اللغات اذ لو وقت اللغات المختلفة وليس فيه مفسدة عقلية ولا عرفية ولا شرعية لان المدلول واحد ثم منع اختلاط اللغات اذ لو يكن المخاطب عارفا ببعضها فان قلت على هذا يلزم تقييد اخرى في المذهب المختار وهو ان يقيد الجواز في افادة المعنى بعد اتحاد اللغة او بمعرفة اللغة الاخرى قلنا تقييد الجواز بافادة المعنى يغني عن ذلك لان افادة المعنى لا يكون الا مع احدهما كما لا يخفى هذا ويرد على هذا الدليل نقض اخر ايضا وهو انه ان اريد باختلاف اللغة التي يمنع التبادل بسببه اختلاف المترادفين في اللغة فقط اذ التبادل ح قد يكون رافعا لاختلاف اللغات لا موجبا له كما اذا كان الكلام الاول خداي اكبر فبدل بالله اكبر وان اريد اختلاف المرادف مع باقي الكلمات المركبة مع المرادف الاول في اللغة فهذا انه قد يكون المرادف الثاني مخالفا للباقي في اللغة وموافقا مع المرادف الاول فيها فاذا لو يلزم من اختلاط اللغات في الاول بحالة فلا يلزم في الثاني ايضا ويرد عليه ان اختلاط اللغات انما يلزم لو بدل بعض الكلام بمرادفه اما لو بدل الجميع كما اذا قال خداي بزرك بدل الله اكبر والدليل الثاني للمفصل انه اذا كانا من لغتين يكون احدهما بالقياس الى اللغة الاخرى مهملا فلا يفيد ما افاده وجوابه ان اهل لغة اذا كانوا عارفين بلغة اخرى فلا يكون تلك اللغة مهملة



منهم ويرد عليه ايضا نظير ما اورد على سابقه كما لا يخفى ثم ان التفريع في هذه المسئلة في مثل النقل بالمعنى اي نقل الاحاديث
بالمعنى ثم في ايقاع العقود بغير العربي والاول يتفرع على الوجه الاول من وجوه الترجيح والثاني على الوجه الثاني فعلى
القول بالجواز المطلق يجوز النقل لا قائما بالمعنى ولا يجوز ايقاع العقود بغير العربية وعلى ما ذكرناه يجوز النقل لافادة المعنى
ولا يجوز ايقاع العقود بغير العربي لامكان حصر ترتب الاشتغال على اللفظ العربي كما ذكرنا فيما اشرنا سابقا الى ان الاثر من
في الوجه الثاني من وجوه الترجيح من ان احد المترادفين يقوم مقام الاخر في افادة المعنى دون غيره ان كل حكم ترتب
على احدهما بتوسط المعنى من غير مدخلية للفظ فيترتب على الاخر ايضا وكلما كان للفظ مدخلية في ترتبه فلا يترتب واما
ما لم يعلم فيه انه هل يترتب على المعنى فقط ام للفظ مدخلية فيه ام يترتب على اللفظ فقط فالذي يظهر من كلام المص
حيث قال لامكان الحصر انه لا يترتب عليه وهو كذلك لان الحكم المترتب عليه امر حادث والاصل عدمه الا اذا علم وجود
المقتضي ولما احتمل مدخلية اللفظ فبمجرد حصول المعنى فقط لا يعلم وجود المقتضي فلا يحكم بالترتب هذا في الاحكام
المعلقة على الالفاظ واما في التعبد بها والامر بالتكلم بها فقد يعكس الاصل ويعارض ذلك الاصل باحتياج الاشتغال
الذمة اليقيني الى البراءة اليقينية فيحتاج الى المرجح وتحقيقه في مواضعه من الفروع فصل الثالث
من اقسام اللفظ الذي وقع البحث عنها في هذا الكتاب المشترك وقد ذكر قدس سره في هذا الكتاب ما يتعلق به
من تعريفه واحكامه اما تعريفه فقد ذكره بقوله وهو ما وضع اولا لاكثر من معنى من حيث هو كذلك فخرج بقوله اولا ما
من غير ملاحظة وضع سابق وهذا مبني على ان المجاز نوع وضع لا يقال ان هذا انما يصح على القول باستلزام المجاز
الحقيقة واما على القول بعدم الاستلزام فلا لانا نقول ان القائل بعدم الاستلزام لا ينكر لزوم الوضع اولا للفظ
الحقيقي بل انما يقول بعدم لزوم الاستعمال الذي يتوقف الحقيقة عليه ايضا فقوله بعدم الاستلزام لاجل انتفاء
الاستعمال دون الوضع فالوضع السابق متحقق عنده ايضا وكذا يخرج بهذا القيد المنقول اللغوي والشرعي والعرفي
لملاحظة المناسبة مع المعنى الاول فيه واما المرتجل فكما هو قسم من اقسام المشترك يتميز عنه باقسامه باثاثة
المعنى الاول فلا يضر عدم خروجه بهذا القيد ولا بالقيود الشاخص عنه وخرج بقوله لاكثر من معنى ما لم يكن كذلك كا
لمرادف والمفرد الذي لم يتعدد معناه الاولي واما القيد الاخير فقال قدس سره في الحاشية انه لاخراج امرين
احدهما المبهمات والحروف والافعال بالنسبة الى الجزئيات الحقيقية المندرجة تحت المفهوم العام الذي تصوره الواضع
وقصد في ضمنه الجزئيات الحقيقية ووضع اللفظ بازائها فان هذه الجزئيات الحقيقية وان كانت متكثرة ووضع
لها اللفظ الواحد الا ان اللفظ لم يوضع لها من حيث انها كثيرة اذ ذلك فرع تكثر الوضع بل من حيث اندراجها تحت
مفهوم عام ولذلك كان وضعها عاما وان كان الموضوع له خاصا وثانيهما اللفظ المتواطي بالنسبة الى الجزئيات
التي مندرجة تحته كلفظ الانسان وان كان موضوعا للحيوان الناطق الذي هو مفهوم كلي الا انه لما كان
موجودا في كل واحد من افراده الحقيقية يكون موضوعا لها ايضا من حيث حقيقتها النوعية لا من حيث انها اشخاص متكثرة
وما قيل ان الوضع انما هو للمفهوم العام ولا تعلق له بالافراد مطلقا فالمتواطي يخرج بقيد الوضع لاكثر من معنى ولا
حاجة لاخراجه الى قيد الحيثية ضعيف اذ عدم الوضع للافراد بالكلية يوجب عدم صدق الانسان على افراده حقيقة
فلا يكون زيد مثلا انسانا حقيقيا بل صدقه عليه صدقا مجازيا وفساده ظاهر انتهى كلامه اعلى الله مقامه اقول اما ما ذكره
من خروج المبهمات والافعال والحروف من قيد الحيثية فهو صحيح فان وضعها وان كان لمعان متكثرة جزئية ولكن من حيث
اندراجها تحت امر واحد متصور ولا وجه لذا قيل ان الوضع فيها عام لا من حيث كونها معان متكثرة والحاصل ان المراد بالحيثية
المذكورة انه لم يلاحظ في الوضع للاكثر امرا وحدانيا لاجل الوضع وان لوحظ لا لاجله وفي هذه الثلثة لوحظ الامر الوحداني

مطلقا او على القول بالمنع كذلك لا يخفى
كلك وعلى القول بالتفصيل يجوز النقل
بالالفاظ العربية دون غيرها ولا يجوز
ايقاع العقود بغير العربي

المجاز فانه وان وضع لاكثر
من معنى الا انه وضعه للمعنى
المجازي بالوضع الثانوي اي
لوحظ فيه وضع سابق

لاجل

لاجل الوضع وصار الامر الوحداني علة وباعثا للوضع لهذه الامور المتكثرة فلا يكون مشتركا واما ما يخرج بقوله اذ ذلك
فرع تكثر الوضع من ان الوضع للاكثر من حيث هو اكثر يستلزم تعدد الاوضاع فمن اجاب السيد الشريف في حاشيته
على شرح المطالع عن قول من اعترض بانه لو كانت المبهمات موضوعة للجزئيات لكانت مشتركة حيث قال انما يلزم
الاشتراك اذا كانت لفظة هو مثلا موضوعة لتلك الخصوصيات باوضاع متعددة وهو ثم فيه ان لزوم تعدد الوضع
في المشترك واستلزام الوضع للاكثر من حيث هو اكثر لتكثر الوضع ثم فانه لو عين الواضع معاني ثلثة ثم قال وضعت هذا
اللفظ لكل من هذه الثلثة يكون مشتركا مع انه لم يتعدد الوضع بل اللازم في الاشتراك كما هو انه لم يتصور الواضع
من حيث هو واضع امرا وحدانيا وما جعل ذلك سببا للوضع للاكثر بل يتصور الاكثر بخصوصه ووضع اللفظ له من حيث هو
اكثر واما ما ذكره من خروج المتواطي ومثله فانما يصح على القول بان المتواطي او المشكك اي اللفظ الذي يقال انه كلي
موضوع للافراد واما على القول بكونه موضوعا للمفهوم العام اي الماهية الكلية فلا يصح بل يخرج حينئذ من قوله لاكثر من معنى
لا من قيد الحيثية وانما يحتاج اليه في اخراج الكلية المتكثرة واما ما ذكره طاب ثراه من انه ان كان موضوعا للماهية الا
انه موضوع للجزئيات من حيث حقيقتها النوعية فان اراد ان اطلاقه على الجزئيات من هذه الحيثية اطلاق حقيقي من غير
تحقق وضع بالنسبة اليها فذلك لازم وضع اللفظ للمفهوم العام ولا يوجب كونه موضوعا للافراد فيخرج بقيد الاكثر وان
اريد انه موضوع لنفس الجزئي ولكن وضعه له باعتبار كونه فردا من هذه الحقيقة فهذا عين القول بكون المتواطي موضوعا
للافراد لان من يقول بكونه موضوعا لها يقول بان وضعه لها من حيث كونها افراد المفهوم العام فلا الزم القول بكونه
موضوعا للماهية والمفهوم ولا حاجة في اخراجه الى قيد الحيثية واذ قد بلغ الكلام هناك فلا بأس ان نحقق القول في ذلك
فنقول المشهور ان الالفاظ الكلية مثل انسان ورجل وفرس ونحوها موضوع في اللغة للمفهوم العام الذي لم يوجد
في الخارج الا افرادها وان استعمال هذه في الافراد لو لم يرد المفهوم استعمال مجازي ولا يخفى انه لو صح لزم صحة سلب
الانسان عن زيد بان يقال انه ليس بانسان وكذا يتبادر من الانسان غير الفرد وليس كذلك والتوضيح انه اذا اطلق لفظ
الرجل او الانسان او غيرهما من الالفاظ الكلية فلا شك ولا شبهة ان المتبادر منه هو الفرد لا غيرها وكذا لا
شك ولا شبهة في انه لا يصح سلب الانسان والرجل ولا غيرهما عن افرادها والتبادر وعدم صحة السلب من علامات
الحقيقة ولم يثبت تصريح بخلاف ذلك من الواضع اصلا انه لا يصرح بمعاني الالفاظ الا بالالفاظ او الواضع كلما
ذكر معاني الالفاظ نقول فيه ذلك بعينه وايضا مما لا شك فيه ولا شبهة يعتريه ان المفهوم الكلي ليس شيئا موجودا في
الخارج بل هو امر منتزع عن الافراد ليس له صورة ذهنية ايضا وكلما يتصوره هو الفرد والواضع لم يضع هذا اللفظ الا
للوجود الخارجي قطعا ووجود الكلي بوجود الافراد فما لا يفهمه العرف غالبا ولو فهمه فليس بناؤه على تلك
الملاحظات ومما ينبهك على ذلك انه لو وجد نوع حيوان لم يكن له اسم واردت تسميته باسم فهل يتصور الا افراده
وهل تريد من الوضع الا اطلاق اللفظ على هذه الافراد من غير التفات الى المفهوم الكلي وايضا هل رأيت في
موارد الاستعمالات الا ارادة الافراد من هذه الالفاظ ولو لم يكن قرينة وحمل تلك الاستعمالات على التجوز لتكاثر
التجوز بدون قرينة ومن هذا يظهر ان الحق ان جميع تلك الالفاظ موضوعة للافراد بمعنى ان الواضع تصور الافراد
من كل ماهية اجمالا بسبب تصور الماهية ووضع اللفظ لكل فرد فرد منها من حيث هو فرد منها لا من حيث خصوصية
ذاته سواء كان ذلك الفرد معينا عند المتكلم والمخاطب او عند احدهما او لم يكن معينا عندهما فمثلا الواضع
لما راى فردا من افراد الفرس انتزع منه ماهية كلية وتصور بسببه سائر الافراد اجمالا ووضع لفظ الفرس لكل فرد
فرد من حيث هو فرد لهذا المفهوم وامر باستعمال هذا اللفظ في كل فرد يراد معينا كان او غير معين ثم ان الانتزاع

الافراد في

هذه الهية وتصور شيء من الافراد اجمالا لا يحتاج الى الالتفات الى ان هنا مفهوم كلي وانه ما هو بل يحصل ذلك الا بتراجع في
العقول الاجمالي ولو لم يلتفت الى ذلك اصلا فان قيل فعلى هذا يلزم انتفاء الكلي بما سلفنا ان كانت الكلية والجزئية
من الاوصاف الالفاظ فنقول ان مثل هذا اللفظ كلي ولا يخلو عنه وان كانتا من اوصاف المعاني فلا يلزم انتفائه
اذ لا شك ان الهية الكلية لها وجود في نفس الامر وان لم يوضع لها لفظ فانه لا امر انه لا يكون لفظ موضوعا بازائها
ولا ضير فيه لانه اذا قلنا بالوضع للهية الكلية لزم ان يكون افراد الفرس والغنم والبقر والحمار والماء والنار والغير ذلك
مما لا يحصى غير موضوع بازائها لفظ ومن ان نقول ذلك في الهية مع ان الافراد اكثر احتياجا الى الالفاظ على ان لنا
ان نقول بان هذه الالفاظ مستعملة في الهيات مجازا كما يقول القائل بالوضع للهية بانها مستعملة في الافراد كلها فيكون
معاني المجازية لهذه الالفاظ كلية كما ان غيرنا يقول بان معانيها المجازية جزئيات فان قيل من الالفاظ الكلية ما صار
حقائق لاجل كثرة الاستعمال والوضع فيها تخصيص فكيف يمكن القول فيها بانها وضعت بهذا الوضع لكل فرد فرد مع
انها لم تستعمل الا في بعض الافراد قلنا اولا ان هذا وارد على القائل بكونها موضوعة للمفهوم العام ايضا اذ لا شك ان
كثرة الاستعمال الموجب للوضع انما هو في الافراد وثانيا ان في الوضع الشخصي ليس كثرة الاستعمال حيث الوضع الحقيقي
حتى يرد انه لم يستعمل في بعض الافراد بل هو سبب لحصوله لانه موجب التبادر والتبادر من امارات الحقيقة ويمكن ان
يكون كثرة الاستعمال في بعض افراد حقيقة موجبا لتبادر فرد منها مطلقا من غير ملاحظة انه هل هو من هذه الافراد التي
استعمل اللفظ فيها ام لا وحينئذ يحصل الحقيقة بالنسبة الى كل فرد فرد كما لا يخفى فان قيل ما يعلم قطعا انه لا مدخلية
في معنى المطلق مثلا لهذا المكان وهذا الزمان وهذا الشخص بل هي موضوعة للقدر المشترك بين الجميع قلنا اولا انا
نقول بمثل ذلك في مثالنا وهو وغير ذلك مما صرحوا بكون الموضوع له فيه خاصا فانا نعلم قطعا انه لا مدخلية في معنى
انت او من الموصول لهذا الشخص وطوله ولونه وصغره وغيرها فكيف قيل ان الموضوع له خاص وثانيا انه لما كان اللفظ
موضوعا لكل فرد فرد بلا نظر الى مدخلية بعض خصوصيات بعض الافراد في المعنى فان قيل يصدق على مثل الانسان والفرس
تعريف الكلي اذ لا يمنع نفس تصوره من الشركة بين كثيرين ويصدق على الكثيرين قلنا عدم منع تصوره المفهوم عن الشركة ثم
فانه اذا كان المعنى هو الافراد الخصوصية فكل فرد شخصي يمنع عن الشركة وكذا في الصدق وبالجملة الظاهر كون هذا المطلب
واضحا ولم اعثر على دليل يتمسك به على كون هذه الالفاظ موضوعة للهيات الكلية هذا ثم ان الحاجبي عرف المشترك
بانه اللفظ الذي كان لمتعدد حقيقة وينتقض بالمنقول ما لهيات واخويها ودفعه الابهري بانه اللفظ الذي كان لمتعدد
حقيقة في اتحاد الاصطلاح في المعنيين ويرد عليه ايضا انه اذا وضع جماعة كاهل اللغة مثلا لفظا لمعنى ثم نقل تلك
الجماعة ذلك اللفظ لمعنى اخر لمناسبة بينهما فالظاهر انه داخل في المنقول مع انه يصدق عليه تعريف المشترك بل يندرج تحت
المنقول ايضا كما لا يخفى وثانيا انه يلزم انه اذا وضع لفظ اهل اللغة لمعنى ثم وضعها طائفة اخرى لاخر من غير ملاحظة
الطائفة الثانية الوضع الاول ان لا يكون مشتركا مع انه مشترك قطعا وقد عرف بتعريفات اخر من ينبغي لا فائدة في
ذكرها واما الاحكام الستة من احكام المشترك المذكورة في هذا الكتاب فاولها انه واقع في اللغة خلافا لبعضهم
واما حكم بالوقوع للاستقراء فان من الالفاظ ما اذا سمعه السامع لم يتبادر الى ذهنه مفهوم مشترك بينهما
ليكون متواطئا او مشككا ولا احدهما دون الاخر ليكون حقيقة او مجازا او يكون احدهما منقولا والاخر المنقول اليه
فلم يبق غير الاشتراك فثبت وقوعه ويتقرر باخرين الالفاظ ما يتردد الذهن في المراد منه عند عدم القرينة وهذا دليل
الاشتراك اذ لو كان متواطئا او حقيقة ومجازا لسبق الى العقل المشترك او المدلول الحقيقي هكذا قيل وفيه انه لقائل ان
يقول انه يمكن ان يكون من المجازات التي كثر استعمالها حتى تساوت مع الحقيقة فان كل منقول في اول الاستعمال

وبالجملة الظاهر كون هذا المطلب واضحا ولم اعثر على دليل يتمسك به على كون هذه الالفاظ موضوعة للماهية الكلية صح صح

وعلى الصدق بانه اللفظ الموضوع لمعنى ساقط الدلالة ... صح

يكون مرجوحا فينتهي بعد مدة الى حد يتبادر المعنى المنقول ولا شك في ان بين المعنيين يتحقق التساوي فيمكن ان يكون
هذه الالفاظ من هذا القبيل فالاولى ان يقال ان المراد بالاستقراء استقراء كلام اللغويين وتصريحهم بالاشتراك او بالوضع
المتعدد المفيد للاشتراك وقد يستدل على المطلوب بوجهين اخرين ضعيفين احدهما انه لو لم يكن المشترك واقعا لزم ان
يكون اطلاق الوجود على الواجب والممكن بالتواطؤ او التشكيك لانه لو لم يكن موضوعا لهما بالاشتراك لكان موضوعا
لامر عام مشترك بينهما على التساوي او الاختلاف واللازم باطل فالملزوم مثله واما بطلان اللازم فلان المسمى بالوجود ان كان
هو الذات فليس امرا واحدا منهما وان كان صفة فهو واجب في القديم ممكن في الحادث فلا يمكن اتحاده للزوم كون الواحد
بالحقيقة واجبا لذاته وممكنا وهو قبيح ويتقرر باحث في بطلان اللازم لو كان الوجود موضوعا لامر عام فكان مشتركا
معنويا بين وجود الواجب والوجودات الامكانية وهذه الوجودات اما افراده او حصصه فكما انه ليس بالنسبة الى افراده
مبنيا او نوعا لا يجاب التركب في الوجود الواجبي وكون وجوده بالحقيقة والتسوية عرضيا لافراده ولا ريب فان ما به الا
شتراك العرضي تابع لما به الاشتراك الذاتي كما بين في محله فما لم يكن بين الاسود الخالص قدر مشترك ذاتي لا يوجد
قدر مشترك عرضي وعلى هذا يلزم ان يكون الواجب والممكن مشتركين في معنى ذاتي فيلزم تركب الواجب وهو باطل والى
تزييف هذا الدليل اشار بقوله قدس سره العزيز لا لا يستلزم عدمه اي عدم المشترك نفي اطلاق الوجود وتشكيكه
بين الواجب والممكن لانه اي التواطؤ او التشكيك هو الحق عندنا لاجماعنا على كونه مشتركا معنويا بل على تكفير القائل
بالاشتراك اللفظي لو علم بفساده اي بجواز سلب المفهوم المنفي الحيثي عن الفارسية فحيث عنده فانه لو كان اشتراك
الوجود بين الواجب والممكن بمجرد اطلاق اللفظ لم يكن صادقا على الواجب بالمعنى الذي نفهمه ونتصوره ونعبر عنه بالكون
والثبوت والحصول والتقرر وما شابهها ونعبر عنه بالفارسية بقولنا بودن فلا يصدق قضية انه موجود بهذا المعنى
فلابد ان يصدق نقيضها وهو قولنا انه ليس بموجود بهذا المعنى لامتناع ارتفاع النقيضين وهو كفر صريح وبذلك تم
... واما الجواب عن استدلال القائلين بالاشتراك اللفظي فهو مذكور في محله وكذا تحقيق كون الوجود متواطئا او
مشككا والثاني من الوجهين الذين استدل بهما انه لو لم يكن المشترك واقعا لخلا اكثر المسميات عن الاسم واللازم
باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلعدم تناهي المعاني وتناهي الالفاظ لتركبها من الحروف المتناهية التي ينتهي بعضها
الى بعض مرات متناهية واما بطلان اللازم فلاخلاله بالغرض من الوضع وهو تفهيم المعاني والى تزييفه اشار
بقوله قدس سره ولا لاجل لزوم خلو الاكثر اي اكثر المعاني عن الاسم لعدم تناهيهما اي تناهي المعاني وتناهي الالفاظ
لمنع التعليلين هذا علة لعدم الاستدلال بالوقوع بذلك اي وليس الحكم بوقوع المشترك للزوم الخلو المذكور
لمنع التعليلين المذكورين للملازمة وهما عدم تناهي المعاني وتناهي الالفاظ اما منع عدم تناهي المعاني فلان المعاني
المحتاجة الى التفهيم الموقوف على الوضع هي المعاني المتعقلة لعدم تعقل الوضع لغير المتعقل والمتعقلة متناهية لعدم
تعقل غير المتناهي واما منع تناهي الالفاظ فلعدم تسليم تناهي المركب من المتناهي وسند المنع اسماء العدد فانها
غير متناهية مع تركبها من اثني عشر اسما هي اصول الاعداد وقوله وطء التعليلين تامل لان التبادر من التعليلين
كونهما علتين مستقلتين يجوز انفراد هما عن الاخر وليس كذلك فيما نحن فيه لانه لا يكفي ذكر عدم تناهي المعاني بدون تناهي
الالفاظ في اثبات الملازمة وبطلان اللازم لوجهين هذا علة اخرى لعدم الاستدلال بالوقوع بذلك وعطف على
التعليلين لا على المنع اي ولان بطلان اللازم وهو خلو اكثر المعاني عن الاسم ممنوع لوجهين احدهما ان كثيرا من
المعاني ما لم يوضع له اسم كانواع الروايح والطعوم ولا اخلال في الغرض من الوضع لامكان التعبير عنها بالاضافة
الى المحل ولامكان التعبير عن اكثر المعاني بالالفاظ المجازية وقد قيل ان اكثر اللغة مجاز وثانيهما ان ما يحتاج الى الوضع

هي المعاني المختلفة والمتضادة والتي يتصور عدم تناهيها هي الماهية المتفقة في الحقيقة كما في افراد الانواع ولا اختلال في علم
الوضع لخصوصيات الافراد بل باعتبار الحقيقة التي اتفقت فيها فان كل فرد من كل سواد وبياض لا اسم له بخصوصه وهو
وهذا الوجه الذي ذكره طه لبطلان اللازم ذكره الحاجبي لبطلان الملازمة ولا يخفى اولويته ما ذكر هنا وفي استدلاله
هذا نظر من وجهين اخرين ايضا احدهما انه لقائل ان يقول يجوز ان يوضع بعض الالفاظ بازاء كثير من المعاني لكن
بوضع واحد كوضع المبهمات ولا التزام كون هذا داخلا في المشترك خلاف المشهور وثانيهما انه يلزم على هذا الدليل ان
يتحقق لفظ مشترك بين معان غير متناهية والمعاني غير متناهية ويجب بزعم المستدل ان يوضع بازاء كل معنى لفظ
فيتحقق لا محالة لفظ مشترك بين المعاني الغير المتناهية الباقية من المعاني المتناهية التي وضع بازاء كل منها لفظ
مفرد ولم يتحقق لفظ كان كذلك فتامل احتج من انكر الوقوع بان المشترك يوجب اختلال الفهم من الوضع واللازم
بط بيان الملازمة ان الغرض من وضع اللفظ لمعناه الافهام اولا لمعنى ثم ثانيا لمعنى اخر فيكون الغرض منهما هو الافهام
مع انه يوجب اختلال الغرض لانه اذا وضع ثانيا لمعنى اخر يكون الغرض منهما هو الافهام مع انه يوجب اختلال الغرض لانه
اذا وضع ثانيا لمعنى اخر لا يفهم المراد منه لاحتمال المعنيين وعدم التعين فيختل الغرض الاول بل الثاني ايضا واجاب
عنه طه اولا بان قوله فاذا وضع ثانيا لمعنى اخر لا يفهم منه المراد ممنوع فان هذا انما يصح لو لم يكن يبين المعنى الغرض
بالقرينة ق اما مع البيان بالقرينة فالمعنى المراد مبين والحاصل منع كلية عدم فهم المراد مع الاشتراك وسنده انه
يفهم منه المراد مع القرينة وثانيا بانه ان اريد بقوله يوجب اختلال الفهم من الوضع انه يختل هذا الفهم فقط
وان ترتب عليه فائدة اخرى فهو لا يمنع الوقوع لانه وان اختلت به هذه الفائدة ولكنه يمكن ان يترتب عليه فائدة
اخرى تصحح لاجلها الاشتراك وان اريد انه يختل هذه الفائدة فلا يترتب عليه فائدة اصلا ففيه ان عدم الترتب
مطلقا ممنوع فان المقام قد يقتضي عدم بيان المراد والى ذلك اشار بقوله وبدونه اي وبدون البيان قد يذكر
اللفظ المشترك لئلا يتبين المراد ويمكن ان لا يكون قوله وبدونه قد يذكر اشارة الى جواب ثان بل يكون جوابا
لسؤال مقدر ويكون من تتمة الجواب الاول فانه لما قال ان قوله فاذا وضع ثانيا لا يفهم منه المعنى المراد ثم لانه
يفهم مع البيان بالقرينة كان لقائل ان يقول انه قد يذكر بدون القرينة ايضا فيختل المقصود فلا ضير بان يذكر
بدونها في بعض الاوقات لان عدم البيان مطلوب حينئذ ويمكن ايضا ان يكون تتمة الجواب الاول بدون ان يكون
جوابا لسؤال ويكون المعنى ان ما ذكر المستدل من انه اذا وضع ثانيا يختل الفهم سند ممنوع بان المقصود يحصل مع
الاشتراك مع زيادة فائدة لانه اذا اريد الفهم الذي هو المقصود يذكر مع البيان واذا اريد الاجمال يذكر
بدونه فيزيد الفائدة بالاشتراك وثالثا بان الاحتياج الى هذا الجواب انما هو اذا كان الوضع للمعنيين معا
من واضع واحد ق اما اذا تعدد الوضع لها من متعدد فلا يرد ابتداء اي ابتداء ما ذكروا الظهور ان الواضع الثاني
قد لا يكون مطلعا على الوضع الاول فلا يعلم الاختلال المذكور فيضع اللفظ لمعنى ثان ويصير اللفظ مشتركا هذا ولا
يخفى ان المصنف ومن قد غيرها صلا الدليل على نحو اخر وهو ان الاشتراك يوجب اختلال الفهم من الوضع لان المقصود منه
الفهم وهو قد لا يحصل مع الاشتراك لخفاء القرائن والغلط ناشئ من ذلك لعدم صلاحيته لما ذكر قد يشير جوابا لهذا فانه
نفى الاشتراك باختلال الفهم في بعض الاحيان فلا يصح الجواب عنه بتحققه في بعض اخر كما لا يخفى وجوابه على هذا التقرير
اما بالنقض بتعدد الواضع او بان حصول المقصود في بعض الاوقات وهو مع ذكر القرينة كاف في الوضع ولا يلزم حصوله
دائما ق ثالث الاحكام المذكورة للمشترك انه واقع في القرآن بقوله ثلثة قروء وهو مشترك بين الحيض والطهر
الموضع ق قوله والليل اذا عسعس وهو مشترك بين اقبل وادبر احتج من قال بعدم وقوعه فيه بانه ان جاء بلا انه

اذا لالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية صح

ان وقع

ان وقع فيه فاما يقع مبينا بالقرينة او غير مبين وكلاهما باطلان اما الاول فلانه يستلزم التطويل بلا فائدة لامكان
بيانه بمفرد لا يحتاج الى البيان فلا يطول واما الثاني فلانه لا يفيد وحاصله لزوم ما لا حاجة اليه او لا يفيد وكلاهما
نقص يجب تنزيه القرآن عنه واجاب بانا لا نسلم فاختيار الاول اي يقع مبينا بالقرينة قوله يستلزم التطويل بلا فائدة
لامكان بيانه بمفرد قلنا لم لا يحتمل هذا التطويل على حصول التفسير بعد الابهام وهو موجب لزيادة البلاغة كما
صرح به علماء المعاني وايضا يجوز ان يكون القرينة حالية لا لفظية فلا يلزم التطويل وايضا يمكن ان يكون القرينة
ما يتعلق بذكره غرض اخر ويكون ذكره مطلوبا ايضا وايضا ربما لم يكن للمعنى المقصود لفظ مفرد وايضا يجوز ان يتعلق
غرض بتطويل الكلام ما كان واما ثانيا فباختيار الثاني اي يقع بدون القرينة قوله لا يفيد قلنا لا نسلم انه لا يفيد فائدة
اجمالية وان لم يفد فائدة تفصيلية ق ايضا يفيد التهيؤ للامتثال بعد بيانه لانه مطيع بالعزم على الامتثال كما هو عاص
على تركه عزمه والمطيع مثاب وايضا يمكن ان يكون المراد كل من معنى المشترك ويحصل المراد بكل منهما كما في حمس ونات
الاحكام المذكورة للمشترك ان الاصل الافراد دون الاشتراك وهو مخالف للاصل والمراد بالاصل هنا يمكن ان يكون
الراجح اي الاشتراك مخالف الراجح فهو مرجوح وان يكون المراد به الظاهر اي الاشتراك خلاف الظاهر وان يكون المراد
به الثابت المتيقن اي الاشتراك مخالف لما هو الثابت وهو عدم الاشتراك وحاصل مخالفته الاشتراك للاصل بهذا
المعنى يرجع الى انه لازم العدم اي الاصل عدم الاشتراك ولكن الظاهر من الادلة التي ذكر هنا هو ان المراد با
لاصل هو المعنى الاول اي الراجح والمراد بكون الاشتراك مخالفا للاصل كونه مرجوحا فان الادلة المذكورة لا يدل
الا على مرجوحيته بالنسبة الى الافراد ولا يدل على انه لم يعلم بالمعنى الاخر وصرح بكون المراد بالاصل ههنا ذلك
بعض شراح المنهاج حيث قال المسئلة الثانية في ان الاشتراك خلاف الاصل على معنى انه اذا دار اللفظ بين
الاشتراك والانفراد الذي هو عدمه فالحمل على عدم الاشتراك اعني الافراد اولى لان احتمال الاشتراك مرجوح
بالنسبة الى الافراد انتهى واما المعنى الثاني وهو الظاهر فهو راجع الى الاول باحد اعتباريه كما يأتي ثم المراد بمرجوحية
الاشتراك اما مرجوحيته في نفسه وحد ذاته بمعنى ان الاشتراك في الواقع وحد ذاته مرجوح بالنسبة الى الافراد
والافراد راجح عليه واما مرجوحيته في حمل كلام المتكلم عليه بمعنى ان حمل كلام المتكلم على الاشتراك عند عدم
دليل على الاشتراك مرجوح وحمله على الافراد راجح ومآل هذا المعنى مع ارادة الظاهر من الاصل واحد كما اشير
اليه ولا شك في ان الاول يستلزم الثاني فانه يمكن ان يكون المشترك في حد ذاته مرجوحا ولم يكن حمل كلام
المتكلم عليه كذلك فان حمل كلامه على الراجح في نفسه ما لم يقم عليه دليل تام كما لا يخفى وعلى هذا يظهر ان
اثبات الاول اي مرجوحيته في نفسه ما لا يترتب عليه كثير فائدة في الاستدلال فان ما يفيد فيما نحن فيه هو ما يظهر
منه مراد المتكلم اذا عرفت ذلك فاعلم ان ما يدل على مخالفة الاشتراك للاصل وجهان الاول ان المشترك اقل
فائدة من المفرد اذ فائدة الوضع الافهام ولا شك ان ترتب هذه الفائدة على المفرد اولى واكثر لانه يفيد
الفهم التفصيلي والمشترك لا يفيد الا الفهم الاجمالي ولا ريب في ان الفهم التفصيلي افيد من الفهم الاجمالي فان قلت
قد لا يكون الفهم التفصيلي مرادا بل يراد الفهم الاجمالي وهو لا يحصل الا من المشترك قلت هذا لو كان فانما يكون
قليلا نادرا ولا شك ان ما كان اكثر وقوعا يكون اتم فائدة فان قلت المشترك مع القرينة ايضا يفيد الفهم التفصيلي
قلت هذا ايضا وجه مرجوحيته لانا اولا فلان ما يفيد المقصود بنفسه راجح على ما يحتاج في الافادة الى الغير واما ثانيا
فلان ذكر القرينة تطويل في الكلام وهو مرجوح بالنسبة الى الاختصار واما ثالثا فلان القرينة كثيرا ما يكون
مخفية فلا يتفطن بها المخاطب او يكون حالية فلا يطلع عليها الا من علم بالحال الى غير ذلك ويقرب من هذه الدليل

وايضا يجوز ان يكون اللفظ المشترك مع القرينة اخصر من المنفرد صح

ما ذكره بعضهم في بيان مرجوحية المشترك من انه يخل بمصلحة للسامع ومصلحة للافظ اما تخلفه مصلحة السامع فلان
السامع للمشترك ربما لم يفهم مراد اللافظ منه وبعد عليه الاستكشاف اما لانه يهاب الاستفسار منه او لانه يستنكف
السؤال او لانه يظن انه فهم مراد المتكلم وح ربما فهم غير مراده ويحكي ما فهم من كلام اللافظ لغيره فيؤدي الى جهل
عظيم ولهذا قيل في المنطق ان السبب الاعظم في وقوع الاغلاط حصول اللفظ المشترك واما تخلفه مصلحة اللافظ فمن
وجهين الاول ان الاشتراك يحوجه الى الانفراد لانه اذا تلفظ بالمشترك لم يفهم السامع مراده منه فيجب عليه
التلفظ بما يدل عليه بطريق الانفراد فيقبح التلفظ بالمشترك عبثا الثاني ان اللافظ بالمشترك ربما يتفطن له
السامع بان يظن انه تفطن بمراده مع انه لم يتفطن له فيضيع غرض اللافظ في البحث ويتضرر به هذا ولا يخفى ان هذا
الدليل بتقريريه لا يثبت الا مرجوحية الاشتراك بالمعنى الاول اي مرجوحيته في نفسه وفي حد ذاته اما مرجوحية حمل
كلام المتكلم عليه الذي هو المطلوب فلا يثبت به نعم يمكن تقريب هذا الدليل بتقريب الاخير على وجه يثبت منه المعنى
المطلوب ايضا وسياق بيانه والثاني من الوجهين ما ذكره بقوله ولانه اقل اي ولان المشترك اقل فان استقراء
الكلمات دل على ان الالفاظ المشتركة اقل من الالفاظ المفردة قيل فان قلت لا نسلم ان الكلمات المفردة اكثر بل
المشتركة اكثر لان الافعال باسرها مشتركة الماضي بين الانشاء والخبر والمضارع بين الحال والاستقبال و
الامر بين الوجوب والندب ممنوع وكذا الحروف بشهادة النحاة وبعض الاسماء فيكون الاشتراك اغلب قلت
الغالب في الالفاظ الاسماء والاشتراك نادر فيها وايضا اشتراك الماضي بين الانشاء والخبر والامر بين
الوجوب والندب ممنوع بل الظاهر كونهما حقيقتين في الخبر والوجوب بل اشتراك المضارع بين الحال والاستقبال
في حيز المنع وكذا اشتراك جميع الحروف ثم لا يخفى ان هذا الدليل انما يدل على مرجوحية الاشتراك بالمعنى
الثاني يعني ان حمل كلام المتكلم على الاشتراك مرجوح عند عدم الدليل وذلك لان المشترك اذا كان اقل
يكون المنفرد اكثر والمظنون حمل الشيء على الاعم الاغلب ولكن الشأن في اثبات المقدمة الاخيرة ووجه هذا الظن
والظن من كلام بعض شراح المنهاج ان الثابت من هذا الدليل ايضا هو المرجوحية بالمعنى الاول اي مرجوحيته
في نفسه حيث قال بعد ذكر ان المشترك اقل ان القلة يفيد ظن المرجوحية ولا يخفى ضعفه فان افادة القلة لهذا
الظن تم ولم يقم عليه دليل واستدل قدس سره على اقلية المشترك بوجهين احدهما ما ذكره بقوله ولا لسقط الاحتجاج
اي ان لم يكن المشترك اقل بل كان مساويا للمنفرد او اكثر منه لم يمكن الاستدلال اصلا لجواز ان يقول الخصم
لم لا يجوز ان يكون اللفظ الذي استدل به مشتركا ولا يمكن الجواب بان المشترك اقل والمظنون الحاق الشيء بالاغلب
بخلاف ما اذا كان المشترك اقل فانه يمكن الجواب بذلك ويتم الاستدلال وثانيهما ما ذكره بقوله ولم يفهم بلا استفسار
اي لو لم يكن المشترك اقل لم يفهم معنى لفظ اصلا بدون استفسار لاحتمال ان يكون مشتركا بخلاف ما اذا كان
المشترك اقل فانه لا حاجة الى الاستفسار لما عرفت من ان المظنون الحاق الشيء بالاغلب هذا ولا يخفى ان جعل
هذين الوجهين دليلا على اصل المطلوب وهو مرجوحية الاشتراك اولى من جعلهما دليلا على اقليته كما فعله صاحب المنهاج
بان يقال في الاول لولا رجحان حمل كلام المتكلم على الانفراد وكان الاشتراك والانفراد متساويين في الرجحان
لكان احتمال الاشتراك قائما في كل لفظ مساويا مع احتمال الانفراد وح فيمتنع الاستدلال والاحتجاج بالنصوص
لاحتمال كون الفاظها مشتركة احتمالا مساويا مع احتمال كونها منفردة واحتمال كون مراد المتكلم منها غير ما ظهر
لنا من معانيها وح فلا يحصل الظن من النصوص فضلا من العلم وينتفي التمسك والاحتجاج فلا بد وان يكون احتمال
الاشتراك مرجوحا بالنسبة الى احتمال الانفراد وان يقال في الثاني انه لو ساوى احتمال الاشتراك احتمال الانفراد

لكان

لكان الاحتمالان قائمين في كل لفظ على السواء بلا ترجيح لاحدهما فلم نفهم من لفظ معناه الذي هو مراد المتكلم ما لم نستفسر
منه كالحال في المشترك بدون القرينة ولكنا نفهم معاني اكثر الالفاظ من غير استفسار فنعلم منه ان احتمالي الاشتراك
والانفراد ليسا متساويين بل احتمال الاشتراك مرجوح ولا يخفى ان هذين الدليلين انما يثبتان مرجوحية الاشتراك
بالمعنى الثاني اي مرجوحية حمل كلام المتكلم عليه لا مرجوحيته في حد ذاته وفي نفسه كما لا يخفى هذا شرح الكلام
على وفق الكتاب وان اشتهيت التحقيق فاستمع لما نتلو عليك فاقول لا يخفى ان الاستدلال بالكلام يدل على معنى
يتوقف على عدم احتمال غير هذا المعنى وعلى هذا فاحتمال الاشتراك في كلام يمنع الاستدلال به الا بدفع هذا الاحتمال
ولذا ترى القوم يتمسكون في مقام الاستدلال بالآيات والاخبار باصالة عدم الاشتراك وبها يدفعون الاحتمال
المذكور فالواجب علينا التكلم في ثبوت كون الاشتراك مخالفا للاصل حتى لا يلتفت اليه الا بدليل يدل عليه او
عدمه حتى لا يستدل بالكلام الا بدليل ينفي الاشتراك فنقول فاعلم اولا ان المراد بكون الاشتراك مخالفا للاصل
كما مرت الاشارة اليه اما كونه مخالفا للراجح والظاهر واما كونه مخالفا للثابت المتيقن الراجع الى اصالة العدم
واي منهما ثبت يكون مفيدا لما نحن لانه دافع احتمال الاشتراك فنقول اما المعنى الاول وهو كون الاشتراك مخالفا
للراجح ففيه احتمالان كما سبق احدهما كونه في حد ذاته وحاق حقيقته وبملاحظة نفسه مرجوحا بالنسبة الى الانفراد
ورجحان الانفراد عليه وهذا المعنى وان كان ثابتا للاشتراك معلوما لما دل عليه اول الدليلين المذكورين
في الكتاب لكون الاشتراك مخالفا للاصل بتقريريه الا انه لا يفيد في مقام الاستدلال لان مرجوحية الاشتراك
في حد ذاته لا يوجب مرجوحية حمل كلام المتكلم عليه لاحتمال تلفظه بالمرجوح والاحتمال الثاني كونه مرجوحا من حيث
حمل الكلام عليه بمعنى ان حمل الكلام على الانفراد راجح على حمله على الاشتراك الا اذا دل دليل عليه وثبوت هذا
المعنى هو المفيد في المطلوب والدليل على ثبوته من وجوه الاول كون الالفاظ المشتركة اقل من المفردة كما مر
والمظنون الراجح حمل الشيء على الاكثر الاغلب ولكن تمامية هذا الدليل تتوقف على ثبوت مقدمتين احدهما اقلية
المشترك وثانيتهما كون المظنون الحاق الشيء بالاعم الاغلب واثباتهما لا يخلو من اشكال على ان الثانية في
نوع حجية مثل هذا الظن نظرا الثاني الاجماع القطعي والاتفاق العملي المعلوم بالحدس والوجدان بل المشاهدة
والعيان فانا نعلم قطعا بحيث لا نشك فيه انه اذا صدر الكلام من متكلم يدل على معنى ويفهم منه ذلك المعنى
يعمل المخاطب بمقتضاه ويحمله على هذا المعنى لفهمه منه من غير التفات الى احتمال الاشتراك بل من غير خطوره
بباله ولا يستفسر المتكلم عن الاشتراك وعدمه وهذه الطريقة ليست ثابتة لواحد دون واحد بل طريقة مستمرة
بين العلماء والفقهاء واللغويين واهل العرف بل هذه طريقة جميع الناس وديدنهم من زمن ابينا ادم الى
النبي ص وخلفائه بل كانت هذه طريقة الائمة واصحابهم وتابعيهم في المحاورات بحيث لا يشك فيه ذو مسكة ولم
ينقل من احد خلاف ذلك ولا الانكار وكذا في مقام التنازع والاحتجاجات تراهم اذا تمسك احد المتخاصمين
بكلام من اية او رواية او غيرهما يدل على المعنى الذي يدعيه يقبل منه خصمه من غير ان يقول لعل هذا اللفظ مشترك
بين هذا المعنى وغيره ولو كان احتمال الاشتراك راجحا او مساويا لالتفت اليه واحد او اكثر ولو التفت لنقل
الينا وهذا الدليل موجب لحصول القطع بمرجوحية الحمل على الاشتراك لمن تامل ومرجعه الى الاجماع المعلوم بالوجدان
والاستقراء الثالث انه لا شك في ان الكلام في كلام لم يكن فيه قرينة دالة على الاشتراك وكان
المعنى المفهوم منه معنى واحدا لا غير وعلى هذا فنقول لا يصح من المتكلم العاقل العالم باساليب المحاورة واللفظ
سيما اذا كان حكيما متقيا ان يتلفظ بلفظ كان له معنيان ولم يظهر قرينة معينة لاحد المعنيين او مفهمة لان له معنيين

فاذا وجدنا لفظا في كلام متكلم عالم باداب التكلم وعلمنا انه يعني ولم نجد في الكلام قرينة معينة لهذا المعنى او
دالة على الاشتراك نعلم ان هذا اللفظ ليس مشتركا عند المتكلم والا لذكر معه قرينة والرابع انه لو لم يجب ترجيح الافراد
على الاشتراك في كل كلام لم يعلم فيه الاشتراك لزم سقوط الاحتجاج وسد باب التفهيم والتفاهم في الاكثر كما لا يخفى على
المتامل واما المقام الثاني وهو كونه مخالفا للثابت المتيقن اي كون الاصل عدمه فهو امر ظاهر الثبوت لا يحتاج في اثباته
الى دليل لان تحقق الاشتراك يحتاج الى الوضع وتعدده وكل احد يعلم انهما امران وجوديان حادثان ومسبوقان
بالعدم فيبقى عندهما امر ثابت متيقن بالاشتراك مخالف لهذا الامر الثابت فالاصل عدمه فلا يحكم به الا بدليل ولكن
قد يتامل في حجية هذا الاصل وذلك لان غاية ما يلزم من اصالة العدم التي هو عدم الحكم بوجوده الا مع دليل يدل عليه
ولكنه لا يستلزم الحكم بعدمه كما في الامور التكليفية والاحكام الشرعية فانه يثبت بالادلة العقلية والاجماعات القطعية و
الايات المتكاثرة القرانية والاخبار المتواترة المعصومية انه لا تكليف الا بعد البيان ولا يثبت حكم شرعي الا بدليل
شرعي وما لا بيان فيه ولا دليل لا حكم له ولا تكليف واما الاحكام اللغوية والامور المتعلقة فليس دليل يدل على حجية
هذا الاصل فيها اي لم يثبت انه اذا فقد الدليل على وجود حكم لغوي يجب الحكم بعدمه الا فيما ترتب عليه حكم شرعي
تكليفي فينفى وجوده بالشرع واما فيما عدا ذلك كالاحكام اللغوية التي لا ربط لها بالاحكام الشرعية او يوجب
نفي حكم شرعي او وجوده يوجب تحقق امر تكليفي فلا دليل على هذا فاصالة عدم الاشتراك وان كانت امرا ثابتا الا
ان حجية هذا الاصل وحجية نفي احتمال الاشتراك به محل بحث ونظر وتامل واياك وان تغتر بما تسمع من كثير
من الطلبة القاصرين بالتمسك باصالة العدم في كل امر حادث من الامور المتعلقة او العرفية وامثالها بل عليك بالتامل
في مواضع اجراء اصل العدم والتفحص عن الدليل الدال على حجية هذا الاصل والنظر الى انه هل يدل هذا
الدليل على حجيته فيما انت فيه ام لا اقول ثم يمكن ان يتمسك على حجية اصل العدم فيما نحن فيه اي في الاشتراك بنظير
ما سبق من الاجماع المعلوم بل الاصحاب وشهادة الوجدان فانا نعلم علما لا شك فيه ان جميع الناس من العلماء
والادباء وغيرهم كانوا اذا اورد عليهم لفظ او القي عليهم خطاب يحملونه على الافراد ويجرون عليه احكام
الالفاظ المفردة الا مع وجود دليل على الاشتراك فيعلم ان بناءهم كان على اصالة عدم الاشتراك الا مع الدليل
وهذا دليل حسن وجيه لثبوت المقام الثاني وحجيته ووجوب العمل باصالة عدم الاشتراك الا مع وجود
دليل يدل عليه هذا ومثل هذا الدليل يمكن اثبات اصالة العدم في كثير من المباحث اللفظية وسياتي بيانه
في اخر مباحث تعارض الاحوال بل اقول انه يدل على حجية اصل العدم في جميع هذه المواضع التي لها مدخلية
في اثبات حكم شرعي او نفيه وبالجملة كلما له مدخلية في الشريعة بدون واسطة او بواسطة او وسائط بالاخبار
الدالة على حجية الاستصحاب من قولهم لا تنقض اليقين بالشك ابدا فان اليقين فيها اعم من اليقين بالوجود
واليقين بالعدم فلا يجوز نقضه الا باليقين كما ياتي تحقيق ذلك في باب الاستصحاب هذا ثم ان الدليل الذي
يمكن ان يثبت به الاشتراك امور الاول ما ذكره بعضهم وهو ان يستعمل اللفظ في معنيين ولم يعلم انه مشترك
فيهما ولم يكن سبق لاحدهما الى الذهن فيحكم بكونه مشتركا فيهما لعدم احتمال التواطؤ ولا الحقيقة والمجاز والا لكان
فما بقي الا الاشتراك الثاني ما ذكره بعض اخوانهم وهو قريب من سابقه وهو ان يستعمل اللفظ في معنيين يتردد
الذهن بينهما ولم يفهم احدهما عند الاطلاق فيحكم بكونه مشتركا فيهما لكون ذلك من علامة الاشتراك اقول قد مر
انه يمكن ان يستعمل اللفظ في معناه المجازي حتى يشتهر ويساوي المعنى الحقيقي في السبق الى الذهن او استعمل اللفظ
في المعنى المنقول اليه ولم يصل الى حد هجر المعنى المنقول منه ويتساويا في السبق الى الذهن فانه يتحقق في هاتين

بل ينافي ذلك الاحتمالان الا في مواضع دل دليل فيها على انه ما لم يعلم وجودها يحكم بعدمها

بل في جميع المواضع

الصورتين العلامة المذكورة مع ان اللفظ ليس مشتركا ولكن الاحتمالين الذين ذكرتهما انما يفيدان لو علم المعنى
الحقيقي او المنقول منه بعينه واما اذا لم يعلم كما هو مفروض هذا البعض فلا يفيدان شيئا بل يترتب على اللفظ
ما يترتب عليه حين كونه مشتركا كما لا يخفى ثم هذا ايضا انما يصح اذا لم يحتمل وجود قدر مشترك بين المعنيين واما
مع احتماله فلا يلزم اما الحمل على الاشتراك المعنوي او التوقف كما ياتي الثالث الاستقراء الموجب لثبوت
الاشتراك الرابع الخبر المحفوف بالقرينة الخامس التردد بالقرائن السادس الخبر المتواتر السابع الواحد
من الاخبار على القول بثبوت اللغة به وهو اما يكون بالتصريح بالاشتراك او بالتصريح بالوضع للمعنيين واما
لا يكون تصريحا بشيء منهما بل يكون اعم منهما او من الاستعمال الاعم من التواطؤ والحقيقة والمجاز فعلى الاولين لا خفاء
في ثبوت الاشتراك وعلى الثالث فاما لا يكون احد المعنيين معلوما بعنوان كونه موضوعا له بخصوصه بتصريح او تبادر
او غيرهما من علائم الحقيقة فيرجع الى الامرين الاولين او يكون احدهما معلوما كذلك فيرجع الى ان الاصل في الاستعمال
عند تعدد المستعمل فيه هل هو كون اللفظ حقيقة في المعنيين مطلقا كما ذهب اليه السيد المرتضى او كما هو المشهور
وسياتي تحقيقه وبيان الحق فيه انشاء الله تعالى والرابع من الاحكام المذكورة للمشترك بيان اقسامه باعتبار معنوييه
والى ذلك اشار بقوله قدس سره واحد معنوييه اي احد معنيي المشترك او احد مفهوميه يمكن ان يكون جزءا
لمفهومه الاخر كالامكان المشترك بين الامكان العام والخاص والعام جزء من الخاص او يكون لازما اي لازم
مفهومه الاخر كالشمس المشترك بين الطهر والحيض اللذين هما متباينان او يكون احد مفهوميه نقيضا او نقيض
مفهومه الاخر بان يكون اللفظ مشتركا بين ثبوت الشيء ونفيه ووجوده وعدمه وذهب فخر الدين الرازي
الى امتناع ذلك وقال لا يكون اللفظ مشتركا بين ثبوت الشيء ونفيه لان المقصود من الوضع ان اللفظ اذا
اطلق استفيد منه معنى وهو لا يتحقق في اللفظ المشترك بين النقيضين ورده لانه لا يفيد الا التردد بين النفي والاثبات
وهو معلوم لكل احد ولا يخفى ان هذا الكلام لو صح لصح فيما اذا كان الواضع للمعنيين واحدا واما اذا تعدد
الواضع فلا يصح هذا الكلام لاحتمال ان لا يكون الواضع الثاني مطلعا على الوضع الاول فلم يلزم المحذور المذكور
فيضع اللفظ الموضوع لثبوت الشيء لرفعه او بالعكس ولذا اشترط قدس سره الاجر بوقوع الوضع من متعدد وقال اذا وقع اي
الوضع من واضع متعدد ولا يخفى انه لا حاجة الى هذا الاشتراط ايضا بل يمكن الاشتراك بين وجود الشيء وعدمه مع
الوضع من واضع ايضا وعدم استفادة المعنى منه ممنوع لانه يمكن الاستفادة مع البيان والقرينة وقد لا يذكر القرينة ايضا لانه يكون
عدم الاستفادة مطلوبا كما مر في فوايد اصل الاشتراك وبهذا صرح طاب ثراه في الحاشية حيث قال الحق جواز اشتراك
اللفظ بين وجود الشيء وعدمه مطلقا اي وان كان من واضع واحد لوجود الاحتمالات التي في كل مشترك فيه ايضا كما لا يخفى
وما استدل به الرازي على عدم جوازه بين النقيضين غير محصل المعنى انتهى هذا ثم لا يخفى ان اقتصاره طاب ثراه بذكر الاقسام
الاربعة مشعر باعتبار اقسام المشترك بحسب المفهوم منها مع ان الاقسام بحسب العقل غير منحصرة فيها لجواز ان يكون
احد معنيي المشترك عرضيا للاخر ولا يكون جزءا له ولا لازما له بل يكون صفة له كما اذا سمي شخص اسود اللون بالا
فيطلق لفظ الاسود عليه باعتبار انه اسم له وعلى صفته بالاشتراك اللفظي ولا شك انهما ليسا بمتباينين ولا احدهما
جزء للاخر ولا لازما له ولا عارضا له كما لا يخفى والخامس من الاحكام المذكورة للمشترك انه هل يجوز اطلاقه على معنييه في
استعمال واحد ام لا وقبل الشروع في نقل الاقوال والخوض في الاستدلال لا بد من تحرير محل النزاع فنقول ان المشترك في
الاطلاق الواحد احوال الاول ان يطلق على احد المعنيين بعينه ولا نزاع في صحته وفي كونه حقيقة والثاني ان يطلق
على احد المعنيين لا بعينه او على المفهوم المشترك بينهما وتدخل في ذلك عموم الاشتراك والظاهر انه لا نزاع في جوازه الا انه ليس

بين كوكب النهاري وضوئه اللازم له او يكون مباينة اي مباين مفهومه مفهومه الاخر كالقرء المشترك صح

على سبيل الحقيقة والا كان الاشتراك معنويا لا لفظيا هو مجاز باعتبار علاقة الحالية او الجزئية او الكلية وهذا ايضا
على تقدير لان المستعمل فيه اما مفهوم احدهما لا بعينه الذي هو مشترك بينهما او ما يساويه من المفهومات المشتركة بين
المعنيين الثالث ان يطلق اطلاقا واحدا على مجموع المعنيين من حيث هو مجموع بان يراد به في اطلاق واحد المجموع المركب
بحيث يكون المجموع المركب محكوما عليه ويكون كل واحد جزءا له من دون استقلال له في تعلق الحكم به ودون كونه محكوما عليه وحده
ومتعلقا للنفي او الاثبات الا اذا كان الحكم بحيث يسري من الكل الى الجزء كالوجود ضرورة استلزام وجود الكل
وجود الجزء وهذا الاطلاق غير جائز على الحقيقة اجماعا اذ الوضع اما لاحد المعنيين بقيد الوحدة كما قيل او لا بشرط
الوحدة والاجتماع وعلى التقديرين لا يكون شرط الاجتماع جزء الموضوع له فلا يكون الاستعمال في المجموع بشرط الجمعية
استعمالا في الموضوع له بل ولا على التجوز ايضا وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة وهي انه لا شك في انه لا يجوز استعمال
اللفظ الا فيما حصل فيه الرخصة بخصوصه واما في المعاني المجازية فلا يجوز الا فيما حصل فيه الرخصة بنوعه لان الاذن
في الاول الوضع الشخصي وفي الثاني الوضع النوعي فكما انه لا بد في الوضع الشخصي الذي هو الوضع المعتبر في
الحقيقة من ملاحظة ان الوضع تعلق باي شخص من اشخاص المعاني فكذلك لا بد في الوضع النوعي الذي
هو المعتبر في المعنى المجازي من ملاحظة ان الوضع تعلق باي نوع وان الاذن والرخصة في اي نوع حصل ثم لا يجب
في المجاز الاذن من الواضع في كل واحد من الاستعمالات الجزئية اذ لو حصل الاذن في كلها وعلم الاذن يعلم
في الحقائق باحد الوجوه المذكورة في طريق معرفة اللغة ولكنه في المجاز ليس بنص من الواضع وتصريح منه بل يحصل لنا
العلم من استقراء استعمالاته الجزئية بتجويزه لهذا النوع من الاستعمالات في ضمن اي فرد من افراد ذلك النوع
ثم انه قد يوجد الاستعمالات في جزئيات صنف من اصناف نوع من انواع العلاقات المعتبرة في المجاز او نوع من
انواع جنس منها ولم يوجد في صنف اخر من ذلك النوع ولا في نوع اخر من ذلك الجنس فالذي حصل الاذن من استقرائنا
فيه وحصل لنا العلم بتحقق الرخصة فيه بالاستقراء هو الحكم بالتجوز فيما لم يطلع عليه من سائر جزئيات ذلك الصنف
المستعمل في بعضها المعلوم بسبب استقرائنا وجد فيه الاستعمال لا في جزئيات الصنف الاخر وهكذا الكلام في
النوع من الجنس مثلا انا وجدنا ان العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل لكنا قد وجدنا ذلك فيما
وجد فيه شرطان احدهما ان يكون الكل تركب حقيقي خارجي من هذا الجزء وغيره ولم يكن الكلية بمحض فرض
التركيب واعتبار فانا وجدنا انهم يستعملون اللفظ الموضوع للكل كالانسان في الجزئي المركب منه ومن
المشخص كزيد ولكنهم لا يستعملونه في زيد مع عمرو او مع حجر مع ان الانسان جزء من مجموع زيد وعمرو او حجر
لو فرضناهما وثانيهما ان يكون الجزء ما ينتفي الكل بانتفائه وكان الجزء مما له قوام في تحقق الكل فانا وجدناهم يستعملون
الرقبة في الانسان وهو مما له قوام في تحقق الانسان وينتفي الانسان بانتفائه وكذا العين في الجاسوس فانها
ما ينتفي الجاسوس بانتفائها ولها قوام في تحققه ولكنهم لا يستعملون اليد في الانسان ولا الظفر ولا الاصبع فيه
ولا في الجاسوس مع ان كلا منها جزء للانسان والجاسوس فان قلت ان كل جزء ما ينتفي الكل بانتفائه لان الكل
مركب من هذا الجزء ومن غيره فاذا انتفى هذا الجزء لم يكن الموجود هو هذا الكل بل يكون شيئا اخر ضرورة انتفاء
الكل بانتفاء جزئه قلنا المراد بانتفاء الكل انتفاؤه عرفا لا حقيقة فان كل جزء وان كان ما ينتفي الكل بانتفائه
حقيقة ولكنه ليس ما ينتفي الكل بانتفائه عرفا الا الاجزاء التي لها قوام في تحقق الكل والمراد بانتفاء الكل انتفاء ما
وضع له اللفظ الموضوع للكل دون الكل المركب من جميع الاجزاء فان بانتفاء الرقبة ينتفي ما سمي بزيد الذي هو الكل
وكذا بانتفاء العين فانه لا يصلح لان يسمى جاسوسا وان لم ينتف الكل المركب من الاجزاء او المراد بانتفاء الكل انتفاء

من الانواع اتلاف المعاني المقتضية فلا يجوز الا فيما حصل المعنى فيه الرخصة مع

مج

جميع الاجزاء عرفا اي بحكم العرف بانتفاء باقي الاجزاء ايضا وان لم ينتف حقيقة وكذلك وجدنا انهم يستعملون اللفظ الموضوع
للكل في الجزء اذا وجد فيه الشرط الاول اي كان المركب مركبا حقيقيا كالاصابع في الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم
في اذانهم واليد في الاصابع الى نصف الكف في اية السرقة والى المرفق في اية الوضوء والى الابط في اية التيمم فلا يجوز اطلاقه
في غير المركبات الحقيقية وهكذا في سائر الاصناف والانواع اذا مهدت هذه المقدمة فنقول انه لا يجوز استعمال
اللفظ المشترك في مجموع المعنيين من حيث المجموع على سبيل التجوز وذلك لان الموضوع له اما احد المعنيين مع قيد الوحدة
كما ذهب اليه بعضهم او لا بقيد الوحدة والتعدد كما هو المختار وعلى الاول لا يمكن ان يكون الاطلاق ح على المجموع المركب
من باب تسمية الكل باسم الجزء اذ كما عرفت ليس كل جزء ما يصح اطلاق اسمه على الكل بل انما يصح ذلك اذا كان
للكل تركب حقيقي وظاهر ان المجموع هنا ليس مما يكون بين اجزائه تركب حقيقي بل لكل منها وجود على حدة وايضا ليس الكل
ما ينتفي بانتفاء احد الجزئين عرفا فهي شيء من المعاني الثلاثة اما الاخير فظاهر واما الاولان فلعدم تحقق كل منهما ما لكل وضع
له اسم خاص وايضا لو سلم جميع ذلك فالمجاز انما هو استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل وههنا ليس هذا القول ليس
كذلك بل استعمل اللفظ الموضوع للجزء الذي هو احد المعنيين وحده اخرى الذي هو قيد الوحدة في الكل الذي هو مجموع المعنيين
وذلك الجزء الاخر ليس بموجود في ضمن الكل ضرورة امتناع اجتماع قيد الوحدة مع شرط الاجتماع وكذا لا يمكن
ان يكون من باب تسمية الجزء باسم الكل حتى يكون المراد من اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة
كان استعماله في الجميع مقتضيا لالغاء اعتبار هذه الوحدة فيختص اللفظ ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة
فيكون من باب اطلاق اللفظ المشترك للكل وارادة الجزء لان هذا الاطلاق انما يصح اذا سقط الجزء واريد الجزء الاخر فقط
لا مع شيء اخر وههنا اطلق اسم الكل على الجزء وشيء اخر غير الجزء الملغى بل نقيضه اعني الجمعية المنافية للوحدة
وهذا ليس من العلاقة المعتبرة وعلى الثاني لا معنى لكون الاطلاق من باب اطلاق الكل على الجزء وهو ظ ولا يمكن
ان يكون من باب اطلاق الجزء على الكل ايضا لانك قد عرفت ان اطلاق اسم الجزء على الكل انما يصح اذا كان
بين اجزاء الكل تركب حقيقي وههنا ليس كذلك كما لا يخفى وايضا ليس الجزء ما ينتفي بانتفائه الكل وهو ايضا ظ والرابع من
وجوه اطلاق المشترك ان يطلق على هذا وعلى ذاك بان يراد منه في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل واحد
منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي والفرق بين هذا وسابقه الفرق بين الكل المجموعي والافرادي مثل
سابقه لا يتحقق الامتثال ببعض المامور به اذا وقع امر بلفظ مشترك واريد معناه معا وعلى هذا يتحقق الامتثال
وهذا هو المتنازع فيه والى بيان هذا النزاع وتحقيق الحق فيه اشار بقوله قدس سره وفي جواز اطلاقه اي
اطلاق المشترك على معنييه معا او معانيه كلها اطلاقا واحدا ان صح الجمع اي لم يلزم من جمعهما معا في الارادة
محذور فانه لو لزم منه محذور لم يجز اجماعا كما في قولك هذا العرض جون واردت السواد والبياض او اردت
هند في الان الفلاني واردت الطهر والحيض فان من جمعهما يلزم الاخبار باجتماع النقيضين بخلاف قولك
القرء من صفات النساء والجون من قبيل الالوان فانه لا يلزم من جمعهما محذور وقد قيل انه لا يصح الجمع باستعمال
الامر في الوجوب والتهديد معا ولا يخفى انه انما يكون فيما لم يكن مادة الصيغة من الالفاظ المشتركة واما اذا كانت
المادة مشتركة فلا محذور في الجمع بان يراد من المادة معنياها معا ومن الهيئة ايضا الوجوب والتهديد على القول
باشتراكها فيهما ولكن يراد الوجوب في احد معنى المادة والتهديد في معناها الاخر ثم انه قد يقال ان المراد بصحة
الجمع ان يكون امثال ذلك ما استعمله اهل العرف في محاوراتهم وكان ذلك معهودا منهم لا ان لا يترتب عليه محذور
عقلي ولا يخفى ما فيه لان المقصود انه لا يعلم شيوع الجمع بين المعنيين في الاطلاق الواحد وعدمه والا لم يتحقق النزاع

في المسئلة لانه لو ثبتا لشيوع العرفي لكان ذلك كافيا في الدليل على الجواز وشاهدا عليه ولم يحتج المجوز الى التمسك بالاولى للاكثر
اقوال التجويز مطلقا اوله ذهب اليه الاكثر ومنهم الشيخ والسيد في العدة والذريعة والمنع كذلك ثانيهما نسبه في المهذب في مقدمة القواعد
الى الاكثر وقال ابن هشام في مغني اللبيب في ترجمة اللام المفردة الحاقا المنع عليه وهو الذي يشهد به كلام الشارح ايضا
ونقله من جمل البيع اختياره والتفصيل بالتجويز في التثنية والجمع والمنع في المفرد ثالثها والتجويز في النفي والمنع
في الاثبات رابعها والقول الاول اي التجويز مطلقا يحتمل اقوال قوله بانه اي اللفظ المشترك حقيقة فيهما اي في
المعنيين عند ارادتهما بالاطلاق الى احد ان قصدا اي المعنيين بالقرينة والا اي وان لم يكن قرينة فمحمل على الحمل
على كل من معانيه ولا على المجموع وهو الحق وقول بالاجمال في الثاني اي مع فقد القرينة المعينة والتجويز في الاول اي
ان قصدا بالقرينة ذهب اليه العلامة في التهذيب وقول بتعين ما يوجبه القرينة ان وجدت سواء كانت القرينة
دالة على ارادة احد المعاني بخصوصه او على الاكثر والظهور في الكل ان فقدت القرينة نقله في التهذيب عن الشافعي
والقاضي ابو بكر وابي علي الجبائي وعبد الجبار ثم الظاهر ان القائل بهذا القول يقول بكونه حقيقة فيما يوجبه القرينة والتوضيح
انه على القول بعدم الجواز لا يتحقق احتمال اخر اصلا واما على القول بالجواز فبملاحظة الحقيقة والمجاز فيحتمل كون اللفظ حينئذ
حقيقة ويحتمل كونه مجازا وبملاحظة الاجمال وعدمه يحتمل كون اللفظ بدون القرينة مجملا ويحتمل كونه ظاهرا في الكل فهذه
احتمالات اربعة اولها ما اختاره طه وهو القول الاول وثانيها ما اختاره العلامة وهو القول الثاني وثالثها ما نقل
من الاربعة المذكورة وهو القول الثالث واما الرابع فلا قائل به ويحتمل ان يكون هو مذهب الاربعة دون الثالث
ثم ان ههنا على التجويز قولا اخر ايضا بملاحظة الحقيقة والمجاز لم ينقله قدس سره ذهب اليه صاحب المعالم وهو انه مجاز في
المفرد وحقيقة في التثنية والجمع وعلى هذا فيرتقي الاحتمالات الى ستة ويكون بعض المذكور منها ثمانية وقوله ولا قائل
بملاحظة الاجمال وعدمه وهو انه لكان في كلام الشارح نظر فالكل واذا كان في كلام معين فيحمل على هذا ترتقي
الاحتمالات الى ثمانية ويكون غير المذكور منها ستة ولا يخفى ايضا ان التفصيلين الاولين اي التفصيلين بالجواز
وعدم الجواز في غير المفرد والجواز في النفي يجري فيهما الاحتمالات الاربعة الاولى ايضا ولكن الظاهر ان القائل بهما يقول
بكون اللفظ حقيقة ومع فقد القرينة مجملا او بالجملة لما ذكره طه الاقوال الواقعة في المسئلة اختلافا في الاستدلال على
ما اختاره وهو الجواز مع كونه استعمالا حقيقيا ان قصدا بالقرينة والاجمال بدون القرينة وقال لنا على ما اخترناه
اطلاق الوضع فلا اثبات في العلة وبيان الدليل على طبق مرام الوالد المصنف طه يحتاج الى تقديم امور الاول ان جواز
استعمال اللفظ في معنى او اكثر يحتاج الى الرخصة من الواضع والرخصة يعلم تارة بالتصريح واخرى باستعمالهم او التتبع العلم
بالوضع فانه اذا علم الوضع كان بدعية الرخصة في الاستعمال لجواز الاستعمال بعد العلم بالوضع لا يحتاج الى شيء اخر فاذا
تحقق الوضع نحكم بجواز الاستعمال واما احتمال المنع من الاستعمال فهو امر على الاصل لا يلتفت اليه الا بعد العلم بالمنع واما
بدون العلم به فلا يلتفت اليه ولا يلزم عدم جواز الاستعمال في غير الالفاظ المتداولة لاحتمال المنع والحاصل ان الوضع
مصحح مستقل للاستعمال معطى الرخصة فيه الثاني ان الموضوع له في المشترك ليس الا كل من المعنيين على الاطلاق بحث
ان الموضوع له في المشترك ليس الا كل من المعنيين على الاطلاق بمعنى ان الموضوع له هو نفس المعنى من غير مدخلية امر اخر
في كونه جزء الموضوع له وذلك لانه لا شيء يتصور كونه جزء له سوى قيد الوحدة او الانفراد بالاتفاق واما قيد الوحدة
او الانفراد فهما غير داخلين في الموضوع له كما ياتي بيانه الثالث ان الحقيقة ليس الا استعمال اللفظ في الموضوع له
الرابع انه اذا علم وضع لفظ لمعنى ولم يعلم المنع من الاستعمال فيجوز الاستعمال من غير شرط والحاصل انه لا حكم
في جواز استعمال اللفظ في الموضوع له باشتراطه بشرط اخر الا اذا علم الاشتراط الا ما لعدم الاشتراط وللامر انه

لانه لو يجز استعمال اللفظ في معنى الا بشرط لا اشتراط بشرط اخر الا اذا علم الاشتراط لانا لا نعلم الاشتراط وللامر انه
وللامر انه لو لا انه لم يجز استعمال اللفظ لم يكن متحققا الخاص انه اذا وضع لفظ لمعنى على الاطلاق ثم طرأت العوارض
الخارجية الموضوع لجزء من الموضوع له ولا مدخلية له في الوضع مثلا اذا علم لفظ وضع لشيء فلا يحكم بان كونه
في هذا الزمان او هذا المكان او كونه مع الغير في المكان او في ذهن الواضع او انفراده عن الغير داخل في الموضوع
له ولم يعلم اشتراط الاستعمال بكونه منفردا لكل منهما ولا شيء اخر فيجوز استعماله في الملاقي وفي اطلاق واحد
على معنييه معا فانه علم الوضع لكل من المعنيين ولم يعلم وجوب الاستعمال الانفرادي فما المانع من عدم الاستعمال
فيهما فان قلت انه لا شك ان الواضع لم يتصور المعنى حين الوضع من حيث هو واضع الا منفردا فلم يضع اللفظ
الا للمعنى المنفرد قلنا سلمنا انه وضع اللفظ للمعنى حال كونه منفردا عن الغير ولكنك قد عرفت ان امثال هذه
العوارض غير داخلة في الموضوع له قيل انا نعلم ان الواضع لم يرد الا استعمال اللفظ في المعنى الذي وضعه منفردا
فان مقتضى الحكمة في الوضع ان يكون المعنى مرادا في الدلالة عليه بذلك اللفظ منفردا دائما لو كان المعنى
مثل بك اخر في ارادة الواضع بان يريد دلالة اللفظ عليه ايضا لما كان ذلك المعنى تمام الموضوع له فلابد من التنبيه
عليه قلت اولا انا لا نسلم ان الواضع لم يرد الا استعمال اللفظ في المعنى منفردا بل اراد استعماله في ذلك المعنى وفهمه
وان استعمل في معنى اخر وفهم معنى اخر منه وكلا كون مقتضى الحكمة هو الفهم منفردا تم واما حصوله الا مثال الذي فهم
بسبب الاشتراك فانما هو امر عرض لاجل الاشتراك لا لاجل استعماله في معنييه معا وثانيا انا سلمنا ذلك ولكنه
اراد استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له منفردا بسبب هذا الوضع الذي وضعه لا بسبب وضع اخر بمعنى ان
الواضع اذا وضع لفظا لمعنى فانه انما يريد استعمال ذلك اللفظ في هذا المعنى منفردا بسبب هذا الوضع واما اذا
علم وضعه لمعنى اخر سابقا او جوز وضعه لمعنى اخر بعد ذلك فلا يريد انه بهذا الوضع السابق او اللاحق ايضا يستعمل
في المعنى الذي وضعه ذلك الواضع منفردا ولا شك ان المشترك اذا استعمل في معنييه معا فانما استعمل في كل منهما
بسبب الوضع المخصوص به ولم يستعمل بسبب الوضع المخصوص باحدهما في الاخر ايضا فان قلت الواضع الاول مثلا
يضع لمعنى ويريد استعماله فيما وضع له منفردا ولكن بدون المنع من استعماله فيما وضع له منفردا ولكن بدون
المنع من استعماله فيما وضع له واضع اخر على نحو اراد الاستعمال وكذلك الواضع الاخر ايضا وضعه لمعنى ويريد
استعماله منفردا فاللازم استعماله في كل من المعنيين منفردا قلنا ان اردت بارادة كل من الواضعين استعماله
في المعنى الموضوع له منفردا ان يستعمله بسبب وضعه في هذا المعنى منفردا عن الغير في الاستعمال بسبب وضع اخر
فارادة ذلك الانفراد مسلم بل نقول انه اراد ان يستعمله بسبب وضعه في هذا المعنى فقط وان فهم منه معنى اخر فقط
ايضا بسبب استعمال اخر هو مسلم ولا شك ان المشترك اذا استعمل في اطلاق واحد في معنييه فانما يفهم منه كل معنى
فقط بسبب وضعه ولا مدخلية لهذا الوضع في فهم المعنى الاخر وانما يفهم المعنيان بسبب الوضعين معا فان قلت
فعلى هذا يلزم ان يكون استعمال المشترك في المجموع المركب من حيث هو مجموع ايضا جائزا وحقيقة وما الفرق بينه
وبين هذا مع انه قد سبق عدم الجواز فيه قلنا الفرق واضح فان الاول ليس احد المعنيين فقط مرادا الا من حيث
كونه جزء للمستعمل فيه والواضع لم يرد جزئية المستعمل فيه بل اراد كونه مرادا بنفسه بخلاف ذلك فان كلا من المعنيين
مراد بنفسه وبواسطة من غير مدخلية ارادة الاخر في ارادته واما في الاول فارادة كل منهما انما هو بتبعية ارادة المجموع
وبسبب كونه جزء له وما ذكر نظير الجواب عما قيل ان كل من سمى ولده باسم لا يريد الا ان يراد وحده فانه لا يريد
الا ذلك باعتبار وضعه الذي وضعه واما باعتبار وضع اخر فلا يريد بنفيه كما لا يخفى على الخبير لنفسه واما قوله وانه

للاتفاق على عدم الجزئية [illegible]
ولانه لو كان لم يدخل النقل
العدم عند نقل معاني الالفاظ مع انه
لا ينقل بل يكتفي بنقل اصل المعنى
وللعلماء ان امثال المكان والزمان
والتغير في الوجود الخارجي
او الذهني لكن اخلو في هذه الامور
موضوع له فنقول [illegible]
ان اللفظ المشترك موضوع
بتقدير ان المعنيين ليس [illegible]
لكل من المعنيين الموضوع له
واطلاق [illegible]

وان استعمل بسبب وضع اخر
وان اردت انه اراد ان يكون
المفهوم من اللفظ بسبب
وضعه هذا المعنى فقط فان
صح

لكان المعنى يثبت لو قلنا هذا اسلم اذا اراد الاشتراك واما لو قطع النظر عن الاشتراك وعدمه فلا يلزم ذلك اصلا
ولا يخفى ان حاصل هذا الدليل وملخصه انه لا يحتاج في استعمال اللفظ في المعنى واحدا كان ام متعددا الا الى الرخصة من
الواضع والرخصة منه انما يعلم من العلم باستعماله او بالعلم بالوضع بضميمة اما لزعدم المانع واما لزعدم اشتراط شيء
اخر فانه لو يعلم من الوضع الرخصة في الاستعمال لزم استغناء فائدة الوضع وسد باب الاستعمال في الاكثر والعلم بالوضع
الشخصي هنا حاصل فيلزم جواز الاستعمال وتحقق مانع فيه او فقدان شرط يتوقف على اثبات المانع او الشرط ولم
يثبت هذا شرح الكلام على مقتضى المتن وحاصله راجع الى اثبات الرخصة في الاستعمال من الوضع ولا يخفى انه محل
نظر وتحقيق ذلك انه مما لا شك فيه ان استعمال اللفظ في معنى من المعاني امر توقيفي يحتاج في جوازه الى ثبوت الرخصة
من الواضع وثبوتها تارة يكون بالتصريح بجواز الاستعمال واخرى باستعمال الواضع نفسه والثالث بالوضع والاولان
مفقودان في هذا المقام كما هو ظاهر فبقي الاخير اي ثبوت الرخصة بالوضع فنقول ان الاستعمال نوعين احدهما استعمال
اللفظ في المعنى الموضوع له فقط وثانيهما استعماله فيه مع غيره والعقل انما يسلم الثبوت من الرخصة بسبب الوضع هو الاول
دون الثاني بمعنى ان الوضع انما يدل على الرخصة في الاستعمال الانفرادي بالبديهة واما الاستعمال الاجتماعي
فدلالة الوضع على جوازه غير معلوم وثبوت الرخصة فيه بسببه ممنوع فان قيل كل من الوضعين وان لم يثبت الا الرخصة
في الاستعمال الانفرادي لكن الوضعين معا يثبت الرخصة في الاستعمال الاجتماعي ايضا قلنا اثباتهما من الوضعين ايضا غير
مسلم وما الدليل عليه فان قيل لو لم يجز لزم اشتراط الاستعمال بالانفراد او كون الاجتماع مانعا وكل منهما خلاف
الاصل قلنا هذا انما يصح لو ثبت من الوضع جواز الاستعمال مطلقا ولكنه ممنوع بل نقول ان الثابت منه اولا وبالذات
هو الرخصة في الاستعمال الانفرادي وسوى ذلك غير مسلم الثبوت وبهذا يظهر انهدام مبنى الدليل وهو اثبات الرخصة
في الاستعمال مطلقا من اطلاق الوضع فيكون الرخصة فيه غير معلومة فيبقى على عدم معلومية الجواز اذ الاستعمالات
اللغوية لا يحكم بجوازها الا بعد ثبوت الرخصة واما ما ذكره ط من عدم المنافاة المتعدد فهو مسلم ولكن المنع ليس لاجل
المنافاة بل لعدم ثبوت الرخصة ثم ان هذا الدليل على تقدير تمامه يثبت المطلوب في كل من المفرد والتثنية والجمع اما في
المفرد فظاهر واما في التثنية والجمع فلان كلا منهما لا يشتمل الا على المادة وعلامة التكثير ولما ثبت الجواز في المفرد ثبت
الجواز فيهما من حيث مادتهما وعلامة التكثير ان لم يؤكد الجواز لا يوجب المنع كما لا يخفى ويزيد الدليل الدال على
الجواز في غير المفرد من التثنية والجمع انه اي غير المفرد كتكريره اي كتكرير المفرد بالعطف هو متعدد لفظا من حيث
التعدد واذا كان متعددا لفظا من حيث التعدد فكانه استعمل بازاء كل واحد من المعاني لفظا واحدا وذلك
جائز اتفاقا ولا يخفى ان لاستعمال التثنية او الجمع المشترك في المعاني المتعددة صورتين احدهما ان يطلقا ويراد
منهما المعاني المختلفة لكن بدون تكرير هذه المعاني بل اريد في التثنية معنيان مختلفان وفي الجمع معان كل
كما اذا اطلق العينان واريد منه فرد من الباصرة وفرد من الجارية او العيون واريد منه معها الماء ايضا وثانيهما
ان يطلقا ويراد منهما المعاني المختلفة مع تكرير كل من هذه المعاني في التثنية مرتين وفي الجمع مرات كما اذا اطلق
العينان واريد منه فردان من الباصرة وفردان من الجارية وفردان من الذهب وفردان من الماء او العيون
واريد منه ثلثة افراد او اكثر من كل منها فان كان النزاع في الاولى فيكون ح بسبب اختلاف المعاني راجعا الى
ذات التثنية والجمع من حيث انهما تثنية وجمع من دون مدخلية لاطلاق الوضع في ذلك الاختلاف فيحصر الدليل
على الجواز فيهما بكونهما كتكرير المفرد ولا يكون للدليل الاول دلالة عليه فلا يكون قوله فلس سره ويزيد الدال على
دلالة الدليلين معا في موضعه وان كان النزاع في الثانية فالدليل الاول وان اثبت المطلوب فيهما الا انه اذا ثبت ان

الوضع في المفرد مطلق يجوز استعماله في اكثر من معنى والتثنية والجمع ايضا انما يفيد تكرير معنى المفرد او لفظه فعلى الاول
اذا جاز تعدد معنى المفرد حقيقة يكون تكرير كل من هذه المعاني بالتثنية والجمع ايضا حقيقة وعلى الثاني اذ التعدد
معنى كل لفظ مفرد فيفيد التثنية والجمع ايضا تكرار كل من هذه المعاني والحاصل ان اختلاف المعنى ح راجع الى المفرد
والتثنية والجمع لا يفيدان الا تكرير هذه المعاني المختلفة الا ان الدليل الثاني ح لا يصلح لكونه دليلا مستقلا لانه
كما يثبت من كونهما مفيدين لتعدد المعنى المستفاد من المفرد ايضا وليس للاول مزيد دلالة على ذلك ويمكن التوجيه بان
ان النزاع فيهما انما هو في الصورة الاولى كما هو الظاهر من كلمات القوم ايضا ولا يصلح الدليل الاول ح فيهما بالدليل الثاني
بل يمكن اثبات المطلوب ح في التثنية والجمع بالدليل الاول ايضا لان كلا منهما يشتملان على مادة وصورة فاذا ثبت
اطلاق الوضع وعدم منافاة التعدد يكون ثابتا في المادة الموجودة في ضمنهما ايضا فيثبت منه جواز ارادة المعاني
المتعددة منهما ايضا من حيث اشتمالهما على المادة ويكون صورتهما دالتين على هذا التعدد وعلامتين له فصورة
التثنية يكون دالة على ارادة معنيين مختلفين من المادة وصورة الجمع على ارادة معان مختلفة منها وعلى هذا
فيكون قوله ويزيد في موضعه ولكن لقائل ان يقول انه لا دلالة لصورة التثنية والجمع على المعنى المذكور خلاف
المعهود المتبادر ولما كان ثبوت المطلوب بالدليل الثاني موقوفا على كون التثنية والجمع كتكرير المفرد اي كتعدد
لفظه وتحقق ان الامر ليس كذلك بل يفيد ان تعدد ما يستفاد من المفرد كما صرح به النحاة فيكون التعدد هو ما يستفاد من
المفرد فان كان المراد من المفرد واحدا كان المراد من تثنيته او جمعه تكرره ما يستفاد منه بعينه وان كان متعددا
فكذلك مثلا ان كان المراد من العين احد معانيه كالنابعة او الباصرة كان المراد من العينين ايضا النابعتين او
الباصرتين وان كان المراد منه اكثر من معنى كالنابعة والباصرة معا فالمراد منهما الباصرتان والنابعتان ولا يجوز
ان يطلقان على المعاني المختلفة فاشار الى دفع ذلك بقوله قدس سره فيما مر بالافادة اي افادة غير المفرد ما يفيده
المفرد متعددا ما وضع له او المسمى به اي يراد بما قيل من ان التثنية والجمع يفيدان تعدد ما يستفاد من المفرد
انما يفيدان تعدد الموضوع له سواء كان واحدا ام مختلفا او تعدد المسمى به وكلاهما يتحقق في جمع المشترك لا تعدد
المعنى الواحد والا انتقض بجمع العلم ومثناه كزيدين وزيدين فانه لا يمكن ان يتحقق ان المعنى الواحد منهما مستقلا
لان المعنى فيهما واحد شخصي لا يقبل التعدد فلا يجوز ابقاء قولهم التثنية والجمع يفيد ان تعدد ما يستفاد من المفرد
على ظاهره فيهما اي في جمع العلم ومثناه بل لا بد من ارادة الموضوع له او المسمى به واذا جاز تأويلهما كان يتحقق في تثنية
المشترك وجمعه ايضا ولما كان لقائل ان يقول ان جمع العلم ومثناه لما كان اختلافهما خفيا فلا يمكن تعدد ما
يستفاد من المفرد جاز فيه ما ذكر من التأويل بالموضوع له او المسمى به بخلاف جمع المشترك ومثناه فان اختلافه
ليس على تعدد ما يستفاد منه فيجب ابقاؤه على ظاهره ولا يجوز التأويل فيه فاجاب عنه بقوله ط والفرق بين
الاختلاف الشخصي وغيره في التعدد المستفاد في التثنية والجمع تحكم اي قول بلا دليل ولا يخفى انه لقائل ان يقول انه
ليس قولا بلا دليل لان ارادة تعدد الموضوع له او المسمى من قولهم التثنية والجمع يفيدان تعدد المعنى المستفاد من
المفرد خلاف الظاهر فلا يجوز المصير اليه الا بدليل ولما كان الدليل موجودا في جمع العلم ومثناه وهو عدم امكان
ابقائه على ظاهره فيهما فلا بد من حمله فيهما على خلاف ظاهره بخلاف جمع المشترك ومثناه فلا يجوز فيهما ارتكاب خلاف
الظاهر هذا مع انه يرد على اصل هذا الدليل انه لو سلمنا ان غير المفرد كتكرير لفظ المفرد لا يلزم منه جواز ارادة معنيين
مختلفين منه كما يجوز في المفردين المكررين لان تساويهما في حكم لا يستلزم تساويهما في جميع الاحكام الا ترى انه
يصح قولنا جاء في القوم الا زيدا ولا يصح جاء في زيد وعمرو وبكر الا خالدا مع ان افراد القوم الا زيدا ايضا ان الاول

الجواز من كون التثنية والجمع في قوة تكرير المفرد فكذلك يثبت ح

وحكم الثاني فلا يثبت من هذا الدليل الجواز في التثنية والجمع وتحقيق المقام انه قد عرفت ان النزاع في جواز استعمال التثنية
والجمع في اكثر من معنى يتصور على وجهين احدهما ان يكون المراد انه هل يجوز ارادة معنيين مختلفين من التثنية او معاني
مختلفة من الجمع كما يراد في المفرد على ان يكون سبب الاختلاف والتعدد هو التثنية والجمع كان يقع عينان ويراد منه فرد
من الباصرة وفرد من النابعة وهذا هو الظاهر من كلماتهم من التنازع فيه منهما وثانيهما ان يكون المراد انه هل يجوز ارادة
تعدد معنيين مختلفين في التثنية مرتين وفي الجمع مرات على ان يكون الاختلاف راجعا الى المادة وتعدد المعاني
المختلفة مرتين راجعا الى التثنية ومرات الى الجمع كان يطلق العينان ويراد به فردان من الباصرة وفردان من
النابعة فان كان النزاع في الاول فنقول ان الدليل الاول وهو اطلاق الوضع لا يثبته لانك قد عرفت ان التعدد
والاختلاف راجع الى ذات التثنية والجمع فلا مدخلية لاطلاق الوضع في ذلك الا ان يوجه بما ذكرنا من ان
اطلاق الوضع يوجب جواز استعمالها بعد في معنيين المادة في المعنيين ويكون علامتا التثنية والجمع العارضتان
لتلك المادة علامة وقرينة لهذا التعدد والاختلاف وان احتيج الى قرينة اخرى ايضا في تعيين التعدد من المعاني
ولكن تماميته ذلك يتوقف على ثبوت ان علامتي التثنية والجمع موضوعتان للدلالة على مطلق التعدد وكلتا
علامتيهما موضوعتان للتعدد مطلقا وهو في حيز المنع لان منهم من يقول بكونهما موضوعتين لتعدد الافراد من ماهية
واحدة لا لتعدد المطلق ولا سبيل الى دفع ذلك واثبات الاول واما الدليل الثاني وهو كون التثنية والجمع في
قوة تكرير المفرد فهو وان كان دالا على المطلوب لكن الكلام في تماميته فان الاقوال في مفاد التثنية والجمع مختلفة
فمنها انهما يفيدان تكرير لفظ المفرد وثانيها انهما يفيدان تعدد ما يستفاد من المفرد سواء كان المستفاد منه واحدا
او متعددا وثالثها انهما يفيدان تعدد ما يستفاد من المفرد ولكن اذا كان ما يستفاد منه واحدا بمعنى انهما لا
يفيدان الا تعدد افراد ماهية واحدة وتماميته هذا الدليل انما هي اذا كان المفاد منهما هو الاول ولكن عبارات
كلام النحاة في مفادهما مختلف فمنهم من صرح بافادتهما لتكرير اللفظ ومنهم من قال بافادتهما لتعدد المعنى
المستفاد من المفرد ومنهم من اشترط وحدة الجنس في مفادهما ولا دليل ايضا على ثبوت احد هذه المعاني الا ما قيل
في اثبات الاول من التمثيل بجمع العلم ومثناه وما قيل في اثبات الاخير من التمسك بالتبادر ويرد على منهما الاحتجاج
بتم اما الاول فلانه يمكن ان لا يكون الحكم في غير الاعلام كالحكم فيها فان التعدد فيها موجود بطلان جزئيتها
واما الثاني فلا مكان منع التبادر في تثنية المشترك وجمعه ولو سلم فيمكن منع كون التبادر الحاصل فيهما من
التبادر الذي يفيد كونها حقيقة في هذا المعنى بل يكون هذا من جواهر الاستعمال لا من علامات اللفظ كما سابق
بيانه في رد قول من قال بجزئية الوحدة للموضوع له ولذا قيل بان تعيين مفاد التثنية والجمع من بين هذه الاقوال
مشكل والمانع من الجواب منتظر وان كان النزاع في الثاني فنقول انه لو ثبت ان التثنية والجمع يفيدان تكرر
لفظ المفرد او تعدد ما يستفاد من المفرد مطلقا سواء كان واحدا او متعددا فالجواز ثابت بعد ثبوت الجواز
في المفرد واما ثبوت هذه الافادة في التثنية والجمع كثبوت الجواز ففي غاية الاشكال بل يمكن ان يكون مفادهما
تعدد الافراد المطلق في الجنس ومع لا يثبت الجواز ففي غاية الاشكال على هذا النزاع ايضا كما لا يخفى ومما ذكرنا
ظهر عدم تماميته دليل على الجواز حقيقة لا في المفرد ولا في التثنية والجمع سواء كان النزاع فيهما على الوجه
الاول او على الوجه الثاني فالقول به فيهما لا يخلو عن اشكال نعم الظاهر عدم الاشكال في القول بمطلق الجواز
في التثنية والجمع ولو على سبيل التجوز اما على النزاع الاول فلان مفادهما ان كان تكرير لفظ المفرد فيجوز
الاستعمال حقيقة ان سلمنا ان حكم ما هو بمنزلة المكرر حكم المكرر وان لم نسلم ذلك او قلنا بعدم كونها بمنزلة التكرير

مطلقا او بجواز تعدد المعنى المستفاد او تعدد المعنى الواحد منها فيجوز استعمال ما وضع لتعدد خاص في تعدد آخر على سبيل
الاستعارة فيستعمل كل منهما في التعدد والاختلاف استعارة واما على النزاع الثاني فلان مفادها ان كان تكرير اللفظ
وكان حكم ما بمنزلة المكرر حكم المكرر او كان الثاني وتعدد المعنى المستفاد من المفرد مطلقا فيجوز الاستعمال
حقيقة ان قلنا بجوازه في المفرد كذلك وان لم نقل بجواز الاستعمال في المفرد حقيقة كما هو الحق او قلنا ولكن قلنا بان
مفادها تعدد المعنى الواحد منها فيجوز الاستعمال الاستعاري على ما مر فتأمل هذا وقد عرفت ان المطلوب من
هذين الدليلين اثبات مطالب ثلثة جواز الاستعمال وكونه حقيقة والاجمال عند عدم القرينة وقد عرفت كيفية الاستدلال
بهما على المطلبين الاولين واما في الاستدلال على المطلب الثالث فنقول اما الدليل الاول وهو اطلاق الوضع فكيفية
الاستدلال به ان الوضع لما كان مطلقا فليس بشرط الوحدة حتى لا يحتمل التعدد ولا بشرط التعدد حتى يكون ظاهرا
في الجميع فيحتمل التعدد والواحد ثم ارادة الواحد ايضا مترددة بين كل واحد من المعاني المتعددة ولا مرجح لحمل
على احد هذه الاحتمالات والترجيح بلا مرجح باطل فيكون اللفظ مجملا بين كل واحد من الاحاد وبين المتعدد ايضا واما
الاجمال بين كل واحد من الاحاد فقط فلا مدخلية فيه لاطلاق الوضع كما لا يخفى واما الدليل الثاني المختص بغير المفرد
فكيفية الاستدلال به ان التثنية والجمع لما كانا كتكرير المفرد والمفرد المكرر يحتمل ان يراد بكل منهما معنى غير ما يراد
من الاخر ويحتمل ان يراد بهما معنيين من جنس واحد ثم المراد من المفردين سواء كانا متغايرين او متحدين متردد
بين معان متعددة ولا مرجح لشيء من هذه الاحتمالات فيكون اللفظ مجملا فكذلك ما كان في قوة المفرد المكرر
ويقرب هذا الاستدلال على هذا النحو هو الحق اللائق بتحرير المقام واما على ما هو الظاهر من ان اطلاق الوضع لا يثبت جواز
الاستعمال في التعدد فلا يكون اجمال من حيث امكان ارادة المتعدد كما لا يخفى ثم ولما فرغ فلنشرع في الاستدلال
على مختار شيخ في رد ادلة المخالفين من منع جواز الاستعمال في المعنيين مطلقا حقيقة او مجازا واستدل
على مطلوبه بانه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين معا لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع لكل من المعنيين
وان الاستعمال في كل منهما بطريق الحقيقة فيكون الاستعمال فيهما معا ايضا كذلك واذا كان بطريق الحقيقة فيكون هذا
ايضا واحدا من معاني اللفظ لانا لا نريد من معناه الا ما كان استعمالا فيه حقيقيا وعلى هذا فلو جاز استعمال المشترك
في جميع معانيه يلزم التناقض لان المشترك الذي كان له معنيان يكون حينئذ له ثلاثة معان هذا وحده وهذا وحده و[ا]
معا وقد فرض استعماله في جميع معانيه فيكون المتكلم مريدا لهذا وحده وهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما
معا معناه ان لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادته لهما على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما او
كونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو التناقض
وايضا يلزم على هذا ان يكون كل لفظ مشترك بين معنيين معان غير متناهية حاصلة من تركيب المعاني لانه بملاحظة
المعنيين يحصل له ثلاثة معان ثم بملاحظة هذه الثلاثة يحصل له اربعة معان وهكذا والجواب اما بقوله وفيه
[ا]نما اي مراد المتكلم من هذه المعاني الثلاثة كونهما معا من غير ارادة هذا وحده وهذا وحده وهذا ارادة استعمال
اللفظ المشترك في معنييه معا غاية الامر انه يرى ان هذا ليس استعمالا للفظ المشترك في جميع معانيه فيكون مناقشة
لفظية فلا تناقض وايضا انما يلزم هذا التناقض لو قلنا بجزئية قيد الوحدة للموضوع له واما بدونه كما هو الحق
فلا يلزم تناقض اصلا لانا لا نسلم ح ان معناه هذا وحده وهذا وحده بل نقول ان معناه هذا وذاك اعم من ان يكونا
منفردين او مجتمعين وايضا نقول ان غاية ما يلزم من هذا عدم جواز الاستعمال حقيقة واما عدمه مجازا بالغاء قيد
الوحدة فغير لازم وما ذكره من انه لو جاز لكان حقيقة انما هو في الاستعمال لهما معا فقط لا في المجموع وايضا نقول

[Margin notes:]

و لا يخفى ان هذا الدليل اي اطلاق الوضع انما يدل على [ا]حد مراتب الاجمال وهو كون اللفظ مجملا فتح

و ايضا نقول ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم جواز الاستعمال في جميع معانيه واما عدم الجواز في اكثر من معنى وهو المتنازع فيه فلم يثبت كما لا يخفى فتح

ان قوله انما المرفوض انه موضوع لكل من المعنيين ان اريد انه موضوع لكل منهما مع قيد الوحدة فلا يكون الاستعمال فيهما معا
بطريق الحقيقة لالغاء قيد الوحدة فلا يصح دليلا وان اريد انه موضوع لكل منهما بدون قيد الوحدة فلا يكون هذا
وحده وهذا وحده من جملة ما وضع له حتى لا يجوز اجتماعهما مع ارادتهما معا بل يكون معناه هذا او ذاك مطلقا سواء كان
كل منهما مع الوحدة او مع الاجتماع مع الاخر واما ما ذكره اخيرا من لزوم ارتفاع معاني اللفظ المشترك بين معنيين
الى غير النهاية فهو من باب المغالطة فانه انما يلزم لو قلنا بان ارادة المعنيين معا انما هي ارادة معنى ثالث للفظ
وليس كذلك بل هي عين ارادة المعنيين ولكن بقيد الاجتماع هذا وتقرير المانع المطلق دليله بوجهين اخرين احدهما
انه لو جاز الاستعمال في كل من المعنيين ما لقدير ان معناه هذا وحده وهذا وحده لزم ان يكون المستعمل فيه
معنى الاستعمال في المعنيين كل منهما وحده والا لم يكن معناه وليس وحده وان لم يكن الاستعمال في كل من المعنيين
فيلزم التناقض فلا يجوز وما الفرق بين هذا التقرير وبين ما سبق انه لا يحتاج على هذا التقرير الى المقدمة القائلة بانه
لو استعمل في المعنيين لكان حقيقة فيهما بخلاف التقرير السابق فانه محتاج الى هذه المقدمة لابتنائه على حصول المعاني
الثلاثة وهي لا يحصل الا مع كون الاستعمال فيهما حقيقة والجواب اولا ان هذا الوجه لمنع من الاستعمال حقيقة لا مطلقا و
ثانيا ان قوله ما لقدير ان معناه هذا وحده وهذا وحده انما يتم على المقدمة القائلة المعدة من جزئية الوحدة
الموضوع له وهي ممنوعة وثانيهما ان اللفظ المشترك ان لم يضعه الواضع للمجموع لم يجز استعماله فيه حقيقة وان وضعه
له كان استعمالا في بعض معانيه دون الجميع وهو خلاف ما نحن فيه والفرق بين هذا وبين ما تقدم ان فيهما تمسك
بلزوم التناقض بخلاف هذا وجوابه انا نختار ان اللفظ لم يوضع للمجموع قوله فلا يكون حقيقة فيه قلنا لا نم لم لا
يكفي الوضع لكل واحد للاستعمال في الجميع على سبيل الحقيقة ثم من المخالفين [illegible] ولا يخفى ان بما ذكروان ظهر جواب
الحجة المذكورة للمانع مطلقا ولكن بما ذكرنا في شرح اول الدليلين لمختاره ظهر دليلا اخر على المنع وهو
ان استعمال الالفاظ في المعاني لكونه امرا توقيفيا يحتاج الى ثبوت الرخصة من الواضع وهو هنا غير معلوم لانها انما
يعلم بالتصريح او الاستعمال او الوضع والاولان غير موجودين هنا والثالث لا يثبت الا جواز ثم المخالفين من كان يقول
بالجواز في النفي وعدمه في الاثبات وهو استدل بان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات والجواب
ان التعدد في الاثبات ايضا ممكن فان انتفاء التعدد فيه باعتبار العموم لا ينفي امكان التعدد فيه باعتبار اخر
وعلى هذا فيكون ولئن سلم هذا دليلا اخر على الجواز في احد فردي المطلوب ولا يدل على نفي الجواز في الفرد الاخر
وقد يجاب ايضا بان النفي انما هو للمعنى المستفاد من اللفظ عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا في الاثبات فمن
اين يجيء التعدد في النفي ويرد عليه انه ان اريد بالمعنى المستفاد عند الاثبات هو المعنى الذي يدل عليه اللفظ
المثبت بخصوصه فلدعوى اختصاص النفي به بينة البطلان للعموم ان النكرة المنفية تفيد العموم ولا يفيده اللفظ
المثبت وان اريد المعنى الذي يدل عليه اللفظ المثبت على فرد من افراده ولو على سبيل البدلية فلم لا
يقال ان المستفاد من اللفظ المثبت هو فرد من افراد جميع هذه المعاني على سبيل البدلية فيجب ان يكون
المستفاد من النفي نفي جميع هذه المعاني ويمكن ان يجاب بعنوين جيدين احدهما ان ق ان المراد المعنى الذي
يدل اللفظ المثبت على فرد من افراده ولكن المدلول فيه هو فرد من افراد ماهية واحدة وان لم يكن هذه
الماهية الواحدة معلومة للمخاطب لا فرد من افراد جميع ماهيات المعاني واللازم منه نفي جميع افراد الماهية لا
ماهيات هذه المعاني وثانيهما ان ق ان المراد المعنى الذي يصلح لان يستفاد من اللفظ المثبت ولو بمعونة
قرينة ولا شك ان غاية ما يمكن ان يستفاد من المثبت على القول بعدم جواز استعماله في اكثر من معنى ايضا لا

الاستعمال المفيد على الانفراد لانه العقد [illegible] الثبوت منه فلا يكون دليلا على الاستعمال الاجتماعي فلا يجوز ثم من ح

الى الحصر وان لم يكن هذه الماهية الى الحصر معلومة للمخاطب لا نفي جميع افراد صح

مع

جميع افراد ماهية واحدة من ماهيات هذه المعاني فانه يمكن استفادة جميع هذه الافراد بمعونة القرينة الدالة على العموم
اللازم منه نفي جميع افراد ماهية واحدة من هذه الماهيات لا نفي جميع افراد جميع هذه الماهيات ومن هنا يظهر انه لا يثبت بهذا
الدليل الجواز في النفي ايضا كما لا يثبت المنع في الاثبات ومن المخالفين من كان يقول بالجواز في التثنية والجمع وبالمنع في
المفرد وهو استدل اما على المنع في المفرد فبما علمت من المانع مطلقا واما على الجواز في غيره فبما سبق من كون غير المفرد
في قوة تكرير المفرد على ان الاخير لو تم لدل على اثبات احد فردي المطلوب ولذا ترك [illegible] التعرض لاستدلاله ايضا على انه
يرد على احتجاجهم هذا انه لو تم دليل المانع لدل على المنع في غير المفرد ايضا بلا تفاوت اما على الصورة الاولى من صورتي
محل النزاع فيه فلانه اذا جاز استعمال العين مثلا في فردين من الباصرة وفردين من الجارية فيكون حقيقة فيها وهو
حقيقة في فردين من الباصرة مثلا ايضا اتفاقا فيكون استعماله في جميع معانيه بان يستعمل في فردين من هذا وحده وفرد
من ذاك وحده وفردين من احدهما وحده فيلزم التناقض المذكور لان فردين من احدهما وحده فيستلزم عدم ارادة
فردين اخر وفردين من هذا وفردين من ذاك يستلزم ارادته واما على الصورة الثانية فلانه اذا جاز استعماله في فردين
من الباصرة وفردين من الجارية فيكون حقيقة في ذلك المعنى وهو حقيقة في فردين من الباصرة مثلا ايضا فيكون استعماله في
جميع معانيه بان يستعمل في فردين منه هذا او فردين منه ذاك وفردين من احدهما وحده معا وهذا ايضا هو التناقض المذكور
ولذا اقتصر بعضهم في الاحتجاج لهم بالاستدلال على الجزء الثاني اعني الجواز في غير المفرد بما مر من كونه في قوة تكرير المفرد
واكتفى في الاستدلال على المنع في المفرد بعدم الدليل على الجواز فيه وجعل [illegible] انه قد سبق الدليل على الجواز فيه ولكن
هذا الجواب انما يتجه عند من يقول بتمامية الدليل على الجواز واما على ذكرنا [illegible] في هذا المقام ايضا ومن المخالفين
من قال يكون الاستعمال مجازا وهو استدل بان اللفظ موضوع لكل واحد من المعاني مع قيد الوحدة بدليل ان المتبادر
منه عند الاستعمال هو احد المعنيين عند الاطلاق بمعنى انه يتبادر الى الذهن كون مراد المتكلم واحدا بعينه وان لم
يعلم المخاطب حين [illegible] دون القرينة لا واحدا لا بعينه عند المتكلم على ما هو مذهب صاحب المفتاح في المشترك عند تجرده
من القرائن وتوهم الفاضل الباغنوي ههنا ان معنى احدهما كما زعم شارح الشرح وعلى هذا فيقتضي ارادة الجميع منه
الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الكل
والجزء يجوز فيكون مجازا وليس المراد بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين ويستعمل في
مجموعهما فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم ليرد انه لا بد في [illegible] استعمال
اللفظ في كل من المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل منهما مناطا للحكم لا في المجموع المركب
الذي احد المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان الكل تركيبا حقيقيا وكان الجزء مما اذا
انتفى انتفى الكل بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع
مقتضيا لالغاء اعتبار القيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا لالغاء اعتبار قيد الوحدة واختصاص اللفظ ببعض
الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء واشار الى جواب ذلك
بقوله ودعوى جزئية الوحدة للموضوع له مصادرة بل الدليل على عدم الجزئية موجود فانه قد علمت سابقا وجه
معرفة اللغة ولم يعلم من شيء من الوجوه كون اللفظ موضوعا للمعنى مع قيد الوحدة فان اللغويين الناقلين لمعاني الالفاظ
لم يذكروا في بيان معانيها هذا القيد ولم يعلم باستقراء ولا تتبع القرائن بل تراهم يصرحون بمجرد المعنى من غير ذكر
الوحدة ولا نفرض له فمن اين يعلم جزئيته للموضوع له فان قلت ان لمعرفة الحقائق طريقا اخر وهو التبادر وقد ذكر
المستدل ان المتبادر من اللفظ هو احد المعنيين بدون مشاركة الاخر في الارادة فيكون اللفظ حقيقة في المعنى الواحد

بالعطف والجواب على مختار المتن انه قد علم ضعف دليل المانع وعدم تمامية كون غير المفرد في قوة تكرير المفرد
صح

قلنا وتبادرها اي تبادر الوحدة منه اي من المشترك ممنوع فان القدر المسلم هو تبادرها من غير المشترك وحصوله فيه
ايضا لاجل العلم بعدم تعدد المعنى واما اللفظ المشترك فتبادر الوحدة منه عند الاطلاق ثم بل ربما يدعى تبادر المعنيين
معا كما صرح به شارح الشرح حيث قال وقد يمنع سبق احد المعنيين من اطلاق المشترك بل ربما يدعى سبقهما معا كما هو
مذهب الشافعي انتهى وتحقيق انه لو سلم التبادر فهو لا يثبت الحقيقة اللغوية او الشرعية بل يثبت الحقيقة العرفية واما
يثبت بها اللغوية او الشرعية باصالة عدم النقل وهي لو كانت مثبتة لها فانما يثبت فيما لم يعلم خلافه من اللغة
او الشرع وهو معلوم ههنا فان اللغوي او الشارع يصرح بالمعنى من غير ذكر الوحدة فيعلم به المعنى اللغوي او الشرعي
وان قيد الوحدة غير داخل في الموضوع له فاذا تبادر في العرف لا يكون حقيقة في المعنى اللغوي او الشرعي باصالة
عدم النقل وهو هذا ابلغ علم المجاز نعرفه الا علامة لغة وشرعا مع ان الشائع فيه اعم من ذلك وايضا لا يترتب ح
كثير فائدة على عدم الجواز حقيقة لان معظم الفائدة انما يظهر في كلام الشارع والتبادر فيه غير معلوم وايضا يلزم على
هذا جواز الاستعمال حقيقة في الالفاظ المحدثة لموضوعها في المعاني قبل شيوع الاستعمال لان الحقيقة العرفية لا يحصل
الا بعد كثرة استعمال هذا كله مع انه لو صح هذا لزم ان يكون اكثر الالفاظ بل جميعها منقولا وهو مما لم يقل به احد
هذا وتحقيق ايضا انه لو سلم التبادر فنقول ان كل تبادر ليس مما يثبت به الحقيقة بل التبادر المثبت لها انما هو سبق
المعنى الى الذهن من حيث انه مراد من اللفظ ومدلوله كما صرح به غير واحد قال الفاضل الباغنوي وقد عرفت ان
علامة الحقيقة تبادر ذلك المعنى او عدم تبادر غيره من حيث انه مراد من اللفظ واللفظ مستعمل فيه اذ لا يكفي مجرد فهم
المعنى فلا شك ان فهم الجزء سابق على فهم الكل وكذا في بعض اللوازم كالاعلام بالقياس الى الملكات فيلزم ان يكون
اللفظ حقيقة في المدلول التضمني والالتزامي انتهى ولا شك ان المفهوم من اللفظ من حيث انه مراد منه ليس غير
المعنى واما قيد الوحدة فلو تبادر فانما هو ليس من حيث انه مراد من اللفظ بل لا يقول احد بان اللفظ مستعمل
فيه وهو جزء معنى اللفظ بل يكون لاجل ان الاستعمال يكون في الاكثر في المعنى حال كونه منفردا فلهذا توهم اكثر
المحصلين يصرحون بان الوحدة والانفراد من عوارض الاستعمال الا ان يكون نا بعث للموضوع له وح فنقول انه
لو سلم التبادر فانما يكون لاجل ان الاستعمال الاكثري انما هو في المعنى كونه منفردا ولا نتوهم انه يحصل
الحقيقة العرفية لاجل اشتهار الاستعمال لان ذلك انما يكون لو اشتهر الاستعمال في المعنى مع قيد الوحدة وليس
مرادنا بالاستعمال الاكثري ذلك بل المراد ان الاستعمال كان في الاكثر معروضا للانفراد اي كان الاستعمال على
سبيل الانفراد وكان الاستعمال في احد المعنيين منفردا ولا نتوهم انه ح لا يجتمعا مع استعماله في المعنى الاخر
وهذا هو المراد من كون الوحدة من عوارض الاستعمال وتوضيحه انه لو تبادرت الوحدة فانما هو ليس لاجل الوضع لان
الوضع لم يتعلق بقيد الوحدة كما مر بل انما هو يكون لاجل الاستعمال الاكثري وليس ذلك لاجل استعمال اللفظ
حتى يكون للفظ مدخلية في ارادة ذلك والا لزم ان يكون ذلك التبادر مخصوصا بالالفاظ الشائعة واما الالفاظ
المستحدثة فوجب ان لا يكون كذلك لعدم شيوع استعمالها بعد مع ان القائل بتبادر الوحدة يقول بتبادرها
من امثالها ايضا فعلم ان هذا القيد لم يتبادر من اللفظ من حيث هو هو ولو لا انه لو كان كذلك لم يتبادر الا مع
كثرة استعمال اللفظ فيها وليس كذلك فيعلم ان هذا التبادر ليس بخصوص اللفظ بل لاجل ان ذات الاستعمال من
حيث هو من غير مدخلية لخصوصية اللفظ يوجب تبادر الوحدة لامر ما عرض له وهذا التبادر ليس من علامة شيء
من الحقائق فافهم ثم لو سلمنا عدم ثبوت ما ذكرنا فنقول ان كون التبادر من اللفظ من حيث كونه مرادا من
اللفظ ايضا غير ثابت فصل الامرين ومع قيام الاحتمال لا يصح الاستدلال بل يجب منع ما ينفع المستدل لا ينفي

ثم انه

ثم انه لو سلم جميع ذلك فنقول ان العلاقة الموجودة ههنا ليست من العلاقات المعتبرة لان علاقة الجزء والكل انما
يطلق الكل على الجزء فقط اذا كان الكل مركبا حقيقيا كان يطلق الانسان على رقبته لا على يده ونحو اخر وههنا اطلق الكل اي لفظ
الموضوع للمعنى مع قيد الوحدة ونحو اخر وهو الكثرة فهو اطلق على جزئه وعلى نحو اخر ومن المخالفين من قال بالتجوز
في المفرد والحقيقة في التثنية والجمع وهو استدل اما على الجزء الاول فبجزئية الوحدة للموضوع له واما على
الجزء الثاني فبكونهما في قوة تكرير المفرد وقد عرفت ضعف الدليلين هذا تمام القول في ادلة الاقوال على ملاحظة
الجواز وعدمه وملاحظة الحقيقة والمجاز وقد عرفت ان القول بالتجوز من الاقوال بملاحظة الاجمال وعدمه مرارا
وعرفت ان الاقوال فيه ثلثة الاول الاجمال بدون القرينة سواء كان في كلام الشارع او غيره والثاني الظهور
في الجميع عند عدم القرينة والثالث الظهور في الجميع ان كان في كلام الشارع والاجمال ان كان في كلام غيره وقد
عرفت ايضا ان الحق هو الاول وعرفت دليله واما القائلون بالثاني اي الظهور في الجميع فاستدلوا بايتين
الاولى قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي والثانية قوله سبحانه الم تر ان الله يسجد له من في السموات
ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس ووجه الاستدلال اما
بالاية الاولى فبان لفظ الصلوة مشترك بين المغفرة والاستغفار لانه من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار
وقد حمل في الاية على معنييه معا لانه لا يمكن الحمل على الاول فقط لان سجود غير الناس ليس بوضع الجبهة ولا بعض
الانقياد او على الثاني فقط لانه لو كان له فقط لما كان للتخصيص بكثير من الناس وجه والجواب عن ذلك اشار بقوله
والقرينة في الايتين موجودة والا فيمنع الظهور في الجميع والحاصل انه ان وجد دليل على الظهور في الجميع نحو
القرينة فخروج عن محل النزاع والا فيمنع الظهور اي يجاب بان الصلوة التعظيم والسجود الخضوع اي المراد بالصلوة
الصلوة التعظيم والاعتناء بالشرف والمراد بالسجود الخضوع فيكون متواطيا لا مشتركا لفظيا فلا يتم الاستدلال
فان قلت ان اريد بالخضوع ما يكون هنا طاعة التكاليف والتذلل له فيكون مخصوصا بالمكلفين وان اريد
ما يكون هنا انقيادا للامر التكويني او الاعم لم يكن للتخصيص بكثير من الناس وجه قلنا المراد بالخضوع هنا غايته
وغاية ما يصدر من الخاضع كل ما يمكن صدوره عنه من الخضوع ولما تخلف الخضوع المتعلق بالتكليف في
بعض الناس لم يتحقق غاية الخضوع منه ولهذا اختص بكثير من الناس واما غيرهم فالمتحقق في حقهم هو الخضوع
في قبول التكوين والتدبير ولا يفوت منهم شيء من ذلك ولهذا لم يختص ببعضهم هذا وقد يجاب ايضا
بان الخبر في الاية الاولى والفعل في الثانية محذوف مقدر لدلالة الاول بقرينة عليها فالتقدير في الاولى
ان الله يصلي وملائكته يصلون وفي الثانية انه يسجد كثير من الناس وعلى هذا فيكون قد تكرر اللفظ مرادا
به كل مرة معنى لان المقدر في حكم المذكور وذلك جائز اتفاقا وفيه ان التقدير خلاف الاصل فلا يرتكب
الا بدليل ولا دليل هناك لجواز ارادة المعنيين من اللفظ الموجود من غير احتياج الى التقدير واما ما قيل
من ان حرف العطف لا يقتضي التكرار بمثابة العامل وما قيل من ان ما كان فائدة المعطوف بقدر
مثله في المعطوف عليه فلم يثبت ولو ثبت فالمراد ان حرف العطف يدل على انسحاب هذا المعنى بعينه
على المعطوف لا انه قائم مقام مثله هذا ومنهم من استدل بالايتين على اصل جواز استعمال المشترك في معنييه
فقط وهو حسن لو ثبت اشتراك الصلوة بين المعنيين المذكورين حقيقة وكذا اشتراك السجود ولكن الاظهر
ان شيئا منهما لم يثبت فانه يمكن ان يكون المراد بالصلوة معنى واحدا حقيقيا كالدعاء فيدعو الله والملائكة بخير
النبي ص ويدعو انه تعالى ذاته بايصال الخير اليه ثم ان من لوازمه المغفرة وهو معنى قول من قال الصلوة منه

معا ولا قرينة على ذلك واما
بالاية الثانية فبان السجود
بين وضع الجبهة وبين
الانقياد وقد حمل في
الاية على معنييه معا
صح

منه مغفرة لان الصلوة وضعت لها وكذا يمكن ان يكون المراد بالسجود حقيقته الشرعية وهو وضع الجبهة واستعمل هنا
في معناه الحقيقي وفي المجازي الذي هو الانقياد بالجملة ثبوت اشتراك الصلوة والسجود في المعنيين المرادين في
الاية بل ثبوت كونهما مشتركين بين معنيين مطلقا في غاية الاشكال فلا يتم الاستدلال بها على شيء من المطلبين كما لا يخفى
واحتج من قال بالظهور في الجميع اذا وقع المشترك في كلام الشارع بان حمله على البعض ترجيح بلا مرجح والاجمال
اهمال لكلام الحكيم فيجب الحمل على الجميع وفيه ان ارادة الجميع ايضا احد الاحتمالات فالحمل عليه ترجيح بلا مرجح بل هو
احتمال مرجوح بالنسبة الى سائر الاحتمالات كما لا يخفى **فائدة تامة** الاولى قد ظهر لك مما ذكرنا ان الدليل
على الجواز منحصر باطلاق الوضع وعدم منافاته الشقة في غير المفرد بزيد كونه في قوة تكرير المفرد وقد عرفت حدوده
غاية ... فيظهر لك قوة جانب المنع مطلقا ثم يمكن التجويز في غير المفرد مجازا كما عرفت الثانية قال المحقق
في المعارج ان الحكم بجواز استعمال المشترك في معنييه انما هو بحسب الامكان لا اللغة وظاهره ان النزاع ليس في حكم
الجواز اللغوي وانما النزاع في لزوم محذور عقلي في الاستعمال وعدمه وهو بعيد الثالثة التفريع في نحو الوصية
للموالي مع وجود الموالين اي الموالي من اعلى وهم المعتقون بالكسر والموالي من اسفل وهم المعتقون بالفتح
متفرع ذلك على الخلاف الواقع في الاجمال وعدمه بمعنى انه على القول بالاجمال يكون الوصية مجملة وعلى القول
بالظهور في الجميع تصرف المال في الموالين معا واما على الخلاف في الجواز وعدمه او في الحقيقة والمجاز فعلى المنع
منه ان وجدت القرينة على ان الموصي اراد الجميع يجب صرف المال في الجميع وان لم يجز الاستعمال لان العلم بالوصية
لا يلزم ان يكون الوصية بكلام موافق للقواعد العربية وان لم توجد القرينة فيكون الكلام مجملا سواء قلنا بالجواز او لم نكن
ان قائله اذا لم توجد القرينة فيلزم العمل بالقرعة فعلى القول بعدم الجواز يقرع بين الموالي الاعلى والموالي الاسفل وكذا
على القول بالجواز والتجوز لان الاصل عدم التجوز فلا يصار اليه الا بقرينة واما على القول بالجواز وكونه للاستعمال
حقيقيا يقرع بين الموالي الاعلى والموالي الاسفل وهاهنا **تتمة** في بيان الحكم السادس من احكام
المشترك وهو بيان ما يحمل المشترك عليه من المعاني عند استعماله وتفصيل القول فيه ان المشترك في استعماله لا يخلو من
احوال لانه اما لا يكون معه قرينة اصلا او يكون معه قرينة وعلى الاول اما يكون واردا في كلام
الشارع او غيره وعلى الاول فالكلام مجمل بين كل واحد واحد من معانيه وبين الكل على مختاره طاب ثراه في المسئلة
السابقة وبين كل واحد واحد فقط عند المانع من استعمال المشترك في اكثر من معنى وظاهر القائل بالجميع منهم يقول
به كما مر وعلى الثاني فاما يكون واردا في كلام من يجوز الاستعمال في الاكثر او في كلام المانع او في كلام من لا يعلم
حاله فعلى الاول يكون الكلام مجملا بين كل واحد واحد وبين الكل وعلى الثاني يكون مجملا بين كل واحد واحد
فقط وعلى الثالث كالاول لاحتمال الاستعمال في الكل ايضا وعلى الثاني اي ان كان معه قرينة فلا يخلو اما ان يكون
القرينة معينة او ملغية والمراد بالمعينة ما يعين معنى واحدا او بعضا والمراد بالملغية ما يدل على الغاء بعض معانيه
اي عدم ارادة بعضها فعلى الاول فلا يخلو اما ان يوجب اعتبار بعض معانيه او اعتبار كلها فان اوجب اعتبار
البعض فاما ان يوجب اعتبار واحد من معانيه كقولك رايت عينا باصرة ومع تعينه حمل اللفظ عليه ويرتفع الاجمال
بالاتفاق والوجه ظ فيحمل اللفظ عليه ويرتفع الاجمال بالاتفاق والوجه ظ او يوجب اعتبار اكثر من واحد ومع كون كلام
الشارع فمجوز الاستعمال في الاكثر يحمل على ما دلت عليه القرينة والمانع يحكم باجماله لان هذا الدليل على عدم جواز الاستعمال
ودلالة القرينة على وقوعه فيتعارضان ان لم يكن الجمع بارتكاب حمل في القرينة ولا ترجيح احدهما فيكون الكلام
مجملا ثم لا يبعد ان يقال اذا كان سبب المنع عند المانع هو عدم ثبوت الرخصة يرتفع الاجمال ح لان استعمال الشارع

كان في ح

بوجب

موجب الرخصة ولكن لو فرض تحقق مثل ذلك الزم عليه عدم القول بالمنع فلا يكون ح مانعا بل يكون من قبيل المجوزين وان
كان في كلام غيره فان كان ذلك الغير مجوزا للاستعمال فيجب حمله على ما دلت عليه القرينة عند المجوز والمانع والوجه ظ
وان كان مانعا فلا يحمل في شانه الرجوع او يحمل فعلى الاول يجب الحكم بالاجمال عند المجوز والمانع وعلى الثاني
يجب الحمل على ما دلت عليه القرينة عندهما لان دلالة القرينة قطعية ودليل المانع ليس قطعيا حتى لا يوجب القطع
بكونه قطعيا عند المتكلم ايضا والذي يمنع من الاستعمال هو القطعية عند المتكلم وهو مشكوك فيه فلا يترك لاجله الامر
القطعي الذي هو مدلول القرينة لعين ما مر ومن هذا يظهر فساد ما في المنهاج من انه اذا كانت القرينة موجبة لا
اعتبار اكثر من واحد يتعين حمله على ذلك الاكثر عند من يجوز استعمال المشترك في معنيين وكان مجملا عند المانع
من اعماله في معنيين وان اوجب اعتبار الكل فالحكم فيه كالحكم فيما اوجب اعتبار اكثر من واحد بعينه وعلى الثاني
اي ان كانت القرينة ملغية كقولك رايت عينا لا يتقوم بها الاشياء او رايت عينا لا ترى بها الالوان فاما يوجب الغاء
البعض او يوجب الغاء الكل والى حكمهما اشار بقوله طاب ثراه لو علم بالقرينة الغاء البعض من معاني المشترك اي الغاء
الكل حمل اللفظ على الباقي حمل الاول ثم ذلك الباقي اما يكون واحدا او اكثر فان كان الباقي بعد الالغاء واحدا
يتعين حمل اللفظ عليه والوجه فيه ظ فانه في الحقيقة يكون من قبيل ما اقترنت به قرينة توجب اعتبار واحد وان كان
الباقي اكثر فحكمه بالنسبة الى الباقي حكم المشترك الذي لم يكن معه قرينة والسر فيه واضح او حمل على المجاز
على الثاني اذ بعد تعذر حمل اللفظ المستعمل في حقيقته يحمل على المجاز ثم المجاز اما يكون واحدا بان لا يكون لبعض حقايقه
معنى مجازي او كان ولكن اتحد مجازات الكل فيتعين الحمل عليه والوجه ظ ولو تعدد المجاز فلا يخلو اما يكون
جميع المجازات المتعددة مجازا لحقيقة واحدة من تلك الحقايق الملغاة او يكون مجازات للجميع فعلى الاول
حكمه حكم اللفظ الغير المشترك الذي تعذر حمله على الحقيقة وتعددت مجازاته فيحمل على المجاز الراجح او الاقرب
الى الحقيقة كما ياتي وعلى الثاني فلا يخلو اما ان يكون حقايق تلك المجازات متساوية بحيث لو قطع النظر عن القرينة
الملغية لم يكن بعضها ارجح من البعض او لا يكون متساوية فان كانت متساوية فمجازاتها اما ان يكون متساوية
في الرجحان وفي القرب الى حقايقها او لا فهذه صور اربع اشار الى حكم اثنين منها وهما ما كانت الحقايق
فيه متساوية والمجازات غير متساوية او ما كانت المجازات غير متساوية والحقايق غير متساوية بقوله حمل اللفظ
على المجاز الراجح مقتصرا على الاول اي على المجاز الراجح اصلا اي حقيقة على الثاني اي على المجاز الاقرب اليه
اي الى الاصل على الاول ايضا اما الاول والثالث فلما سياتي من وجوب حمل اللفظ على المجاز الراجح او الاقرب
عند تعذر الحمل على الحقيقة ولا اختصاص لذلك بما اذا كان المجازات المتعددة مجازات لحقيقة واحدة واما
الثاني فلما في المنهاج بان رجحان الحقيقة يوجب رجحان مجازها ايضا وعرفنا اذا كان رجحان حقيقته بحيث
اذا اطلق اللفظ بدون القرينة يتبادر هذه الحقيقة الى الذهن سابقة لان المعنى المستعمل فيه المفتاح يكون
هذا المعنى فعند تعذر الحمل عليه وعلى غيره من المعاني الحقيقية يحمل على مجازه بل لا يبعد ان يقال ح عند امكان
الحمل على غيره من المعاني يحمل على مجازه ايضا واما فيما لم يكن رجحان حقيقته بهذه المثابة فالحكم بالحمل على المجاز الراجح
اصلا في غاية الاشكال بل الظاهر هو لزوم الحكم بالاجمال لاحتمال الكل وعدم النص القطعي واشار الى حكم
الصورتين الباقيتين وهما ما يكون الحقايق متساوية والمجازات ايضا متساوية وما يكون الحقايق غير متساوية
والمجازات ايضا غير متساوية بان يكون المجاز الراجح للحقيقة المرجوحة والمجاز المرجوح للحقيقة الراجحة واما عكسه
فحكمه ظاهر بقوله طاب ثراه ومع التساوي اي تساوي الحقايق وتساوي المجازات في الرجحان وفي الاقربية او مع التنافي

مدلول القرينة وان لم يكن
حال ذلك الغير معلوما
فيجب الحمل على ما دلت
عليه القرينة ايضا صح



اي متعارض رجحان المجاز مع رجحان الحقيقة محل اما مع التساوي فظاهر واما مع التعارض فالحكم بالاجمال مشكل لان الحقيقة الراجحة ان وصلت بحيث يتبادر الذهن اليها عند الاطلاق فالظاهر رجحان المرجوح على المجاز الراجح الحقيقة المرجوحة وان لم يصل الى هذا الحد فالظاهر رجحان المجاز الراجح وان كانت حقيقة مرجوحة وسيأتي تحقيق الكلام في تمام التوقف في هذه الحالات في بحث المجاز الراجح وفي بحث اللفظ المتعلق وحمله على حقيقة ان شاء الله تعالى ومن اقسام اللفظ الذي ذكر بعض احكامه الحقيقة والمجاز ويذكر تعريفهما وما لهما . الحقيقة في الاصل فعيلة ماخوذة من الحق وهو الثابت اللازم وهو اما فعيل بمعنى الفاعل ومن حق يكون معناه المثبت من حققت الشئ اذا اثبته وفي اصطلاح اهل البيان ما اي لفظ استعمل في وضع اول وانما اخترنا الموصول باللفظ دون الكلمة كما ذكر اكثر علماء البيان لئلا يوهم اختصاص الحقيقة بالالفاظ المفردة مع ان المركبات ايضا تتصف بالحقيقة والمجاز كما سبق واحترز بقولنا استعمل عن اللفظ قبل الاستعمال فانه لا يسمى حقيقة كما لا يسمى مجازا في معنى قولهم هذا اللفظ حقيقة في هذا المعنى انه لو استعمل فيه يكون حقيقة فلا يرد انه لو وضع لفظ لمعنى يقال انه حقيقة فيه ولو لم يستعمل فيه بعد وقولنا في وضع اول اي بسبب وضع اول على ان يكون كلمة في بمعنى الباء السببية كما في قولهم عذبت امراة في هرة حبستها حتى ماتت اي بسبب هرة حبستها فلفظة في متعلقة بالاستعمال لكن لا مثل ما في المتعارف اللفظ المستعمل في المعنى الفلاني على ان يكون في صلة للاستعمال بل مثل ما تقول يستعمل هذا اللفظ في وضع الشرع مثلا على معنى انه يستعمل بسبب وضع الشرع وانما فسرنا قوله في وضع اول بذلك ولم نقل بان المراد بالوضع الموضوع له حتى يكون المراد ما استعمل في الموضوع له الاولي لئلا ينتقض التعريف بلفظ الصلوة اذا استعملها الشارع في الدعاء مثلا بنا على مناسبتها للاركان المخصوصة فانه اذا اجعل الوضع بمعنى الموضوع له لا ينتقض التعريف بها لان مثل التعريف بما قيل المشهور من قولهم في اصطلاح به التخاطب واما على ما فسرنا فلا ينتقض لان ذلك الاستعمال التي ليس بسبب الوضع الاول بل بالمناسبة والمراد بالسببية السببية القريبة فلا ينتقض الطرد بالمجاز لان سببية الوضع للاستعمال المجازي سببية بعيدة وانما سببية الحقيقة قريبة بمعنى ان سببية الوضع للموضوع له لتحقق الاستعمال الحقيقي انما هي بلا توسط امر اخر فاذا وضع واريد الاستعمال فيستعمل بخلاف الاستعمال المجازي فانه بسبب الوضع النوعي وهو سبب الشخص الذي هو الوضع للموضوع له والمراد بالوضع الاول ما لم يلاحظ فيه وضع سابق لا المعنى المضايف للثاني اي المعنى الذي يكون مقدما على المعنى الاخر ولا ينتقض الحد بالحقيقة الشرعية والعرفية لان الوضع فيهما ثانوي بالنسبة الى الوضع اللغوي وايضا لا ينتقض بالمشترك الذي تاخر بعض اوضاعه عن بعض ولم يضع الجميع دفعة واحدة لا ينتقض بالحقيقة التي لا يكون لها وضع سابق اصلا لا بالاشتراك ولا بالمجاز والتوجيه بانه يصدق عليها انه اول بالنسبة الى وضع المجازي على طريق الفرض والتقدير فيدفع الاخير مردود بانه لا معنى لاعتبار الفرض والتقدير بالنسبة الى المعنى المجازي اذ في الاوضاع المحققة قبل اعتبارها لا يندفع ذلك الوضع الاشكال واما باعتبار فلا معنى لاعتبار وضع مجازي اخر على انه يعيد التمسك بالفرض والتقدير لا حاجة الى النسبة بالوضع المجازي اذ يمكن فرض الوضع بالقياس الى المعنى الحقيقي ايضا الا ان يقال ان المراد متوله على طريق الفرض والتقدير ومن تحقق المعنى المجازي او المعنى الذي يكون فيه احد العلاقات المعتبرة لا فرض الوضع المجازي لان الوضع النوعي متحقق في جميع الالفاظ فان قيل اذا كان المراد بالوضع الاول ما لم يلاحظ فيه الوضع السابق لزم ان لا يكون ما استعمل في معنى باعتبار مناسبة للوضع السابق حتى يحصل علام الحقيقة حقيقة مع انه حقيقة ولا يصدق عليه انه استعمل بسبب وضع لم يلاحظ فيه الوضع السابق فلنا الوضع ح يكون تحقيقيا حاصلا بنفسه من غير نص من حيث انه

الثالث من حق الشئ اذا ثبت او بمعنى المفعول من حق يكون معناه ... صح

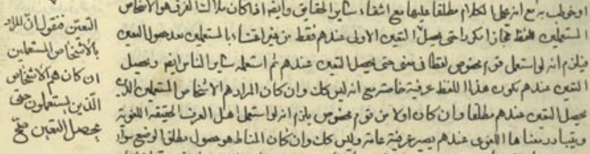
نص وملاحظة الوضع السابق مما يكون اذا كان الوضع تخصيصا والحاصل ان الاستعمال التحقيقي قبل التخصيص انما يكون بملاحظة الوضع السابق لا نفس الوضع او نقول ان المراد بملاحظة الوضع السابق هو ان يعتبر الوضع السابق في مفهوم الوضع كالاوضاع المجازية اذ مفهومها ان كل لفظ وضع لمعنى فاستعماله في معنى يكون له علاقة معه فقد لوحظ فيه الوضع السابق بخلاف المنقول بالمعنى المذكور اذ لم يعتبر في وضعه الوضع السابق اصلا او نقول المراد بملاحظة الوضع السابق في الوضع ملاحظته حين الاستعمال في المعنى الموضوع له ثانيا لا ملاحظته حين الوضع او نقول المراد ملاحظة الوضع السابق حين الوضع على ان الوضع السابق شرط لتحقق هذا الوضع فيدخل المنقول بالمعنى المذكور اذ الوضع السابق فيه ليس شرطا للنقل الوضع الثاني وان كان شرطا في كون الموضوع منقولا والحاصل ان كونه منقولا مشروط بملاحظة الوضع السابق ولكن نفس الوضع من حيث هو غير مشروط به وهذا بخلاف المجاز اذ ما لم يتحقق الوضع بالنسبة الى المعنى الحقيقي لم يدخل تحت الوضع النوعي الصادر من الواضع وهو ان كل ما وضعته لمعنى فلكم ان تستعملوه فيما يناسبه وبكل من الوجوه الثلثة الاخيرة يندفع النقض بالمنقول الذي تحقق فيه صريح النقل ايضا اي تحقق فيه الوضع الشخصي كما لا يخفى ولا يخفى ان بين المجاز والمنقول فرقا قويا ايضا وهو ان المناسبة في المجاز شرط صحة الاطلاق ولهذا اذا زالت المناسبة امتنع الاطلاق وفي المنقول لم يرجح وتخصص اللفظ بالمعنى لا سيما ولهذا انه لو زالت المناسبة ويصح الاطلاق ثم لا يخفى انه لا بد في هذا التعريف من اعتبار قيد الحيثية في الاستعمال حتى يتم التعريف ولا يرد عليه الانتقاضات الثلثة الاتية في التعريف على تقدير جعل الوضع لمعنى الموضوع له التي تذكر الان فهاهنا باعتبار قيد الحيثية هذا المعنى فيه ايضا ولكن لا يخل التعريف بعدم ذكرها لكونها معتبرة وان لم يصرح بها كما ياتي هذا ويمكن ان يقال ان المراد بوضع اول الموضوع له الاولي ويكون في الظرفية دون السببية ولا يلزم النقض بما وضع في اصطلاح واستعمل فيما وضع له في اصطلاح اخر مع عدم زيادة قيد التخاطب وذلك لاعتبار قيد الحيثية في التعريف فان الامور التي تختلف باعتبار يعتبر في تعريفها تقييدها بالحيثية وان لم يصرح به لا يتبادر الذهن اليه من حيث فيلتفت الحكم على الوصف كما في هذا المقام ومع اعتبار الحيثية فلا ريب في اندفاع النقض المذكور فان لفظ الصلوة في المثال المفروض وان كان مستعملا فيما وضع له لكن لا من حيث انه وضع له بل من حيث العلاقة بينه وبين الموضوع له ومن هنا يعلم انه لا حاجة الى القيد الذي اعتبره الاكثر اعني اصطلاح التخاطب مع جعل الوضع بمعنى الموضوع له لانه لا يمكن النقض عن الاشكال بدونه وتحقيق ان الاولى حذف القيد المشهور لان اعتبار الحيثية مما لا غناء عنه في هذا الحد وان قيد الوضع بما قيد به في المشهور اذ قد يصدق على المجاز الذي لم حقيقة انه لفظ مستعمل في الجملة فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب ولا يندفع ذلك الا باعتبار قيد الحيثية في الاستعمال ومتى جاز الاكتفاء به في دفع هذا النقض جاز في النقض الاول ايضا ونظيره المشتق في الحال على تقدير تسليمه لا يصح مادة الاشكال لبقاء المنقول بما استعمل في معناه الحقيقي في ذلك الحال ثم لو تكلمنا ان المتصف بالحقيقة والمجاز اشخاص الالفاظ دون انواعها لا تتخلص الا عن اعتبار الحيثية لان التغاير بين الحقيقة والمجاز على هذا انما يكون بالذات دون الاعتبار لكنه خلاف التحقيق فان الظاهر ان المتصف بهما هو الانواع على انه على هذا لا يصدق التعريف الا على شخص اللفظ الذي اعتبره الواضع لا على الاشخاص الاخرى اذ لا يصدق على شئ منها انه اللفظ المستعمل في الموضوع له اذ الواضع لم يضع تلك الاشخاص بل شخصا ما الا ان يقال المراد من التعريف ان الحقيقة هي اللفظ المستعمل في الموضوع له اي فيما اعتبره الواضع لنوع ذلك اللفظ اقول لا يخفى ان هذا القائل قد خلط بين تقييد الوضع بالحيثية وبين تقييد الاستعمال بها والذي يدفع به النقض الاول هو تقييد الوضع بها ليتحقق الاعتبار في الاستعمال والذي يدفع به النقضان الاخيران

هو تقييد الاستعمال بها وكذا يندفع به النقض الاول هو تقييد الوضع بها ليتحقق الاعتبار في الاستعمال والذي يندفع به النقضان
الاخيران هو تقييد الاستعمال بها حتى يتحقق الاعتبار في كون اللفظ حقيقة ولا مدخلية للاول في دفع النقضين الاخيرين ولا
للاخر في دفع النقض الاول وعلى هذا فلا يظهر وجه الاولوية التقييد بالحيثية لان الحيثية التي يندفع بها النقض الاول
لا يندفع بها غيره والنقض الاول يندفع بالقيد المشهور ايضا فينبغي ان يقيد بهما ثم يمكن ان يقرر انه ربما يستعمل اللفظ المشترك
في اصطلاح التخاطب في احد معانيه لا لكونه موضوعا له بل لاجل العلاقة بينه وبين معنى اخر منها لقصد المبالغة والعجب
من استعمال الكلام العالي المبتذل ولا ريب في مجازية هذا الاستعمال مع صدق حد الحقيقة عليه لولا قيد الحيثية
بالمعنى الاول لكونه مستعملا فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب فينتقض به حد الحقيقة طردا ولا يندفع ذلك ايضا
بما قيد به الوضع في المشهور بل انما يندفع باعتبار قيد الحيثية في الوضع ومع اعتبارها يلغو اعتبار القيد المذكور
لحصول الاستغناء عنه بقيد الحيثية بل يمكن ان يقرر بكون قيد اصطلاح التخاطب لغوا لانه اذا استعمل المتشرعة مثلا
الصلوة في الدعاء لا لاجل المناسبة مع الاركان المخصوصة بل لاجل الوضع الاصلي يكون الاستعمال حقيقة مع عدم
كونه موضوعا له في اصطلاح به التخاطب كما لا يخفى فتامل ثم ان اعتبار الحيثية بالمعنى الثاني اي اعتبارها في الاستعمال
ايضا مما لا بد منه مع اعتبار الحيثية بالمعنى الاول لا لدفع النقضين المذكورين فانه يصدق في حد اللفظ المستعمل في المعنى
المجازي انه لفظ مستعمل في الموضوع له من حيث انه موضوع له وان لم يكن في هذا الوقت كذلك وكل من غير هذا
الانظار ولا يندفع ذلك الا بقيد الحيثية بهذا المعنى اذ بزيادة قيدين اخرين احدهما كون الاستعمال بالفعل وثانيهما
كونه من هذا اللافظ والحاصل انه لا بد في تعريف الحقيقة باللفظ المستعمل في الموضوع له اما بالتقييد بالحيثيتين معا
من غير احتياج الى قيد اخر او بالتقييد بالحيثية الاولى وتبديل الثانية بالقيدين المذكورين واما تبديل الاولى بالمشهور
فغير صحيح لاحتياج اليها في دفع النقض بالمشترك فان قلت اذا اخذ الوضع في التعريف بمعنى الوضع لم يعتبر
قيد الحيثية فيلغوا التقييد بقوله اول اذ مع اعتباره كانه قيل الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح
التخاطب وهذا جامع مانع لا اعتبار عليه قلنا كيف يلغوا التقييد مع ان الوضع متحقق في المجازات ايضا فلا بد في
اخراجها من اعتبار قيد الاولية فان قلت هذا انما يكون لو عمم الوضع واريد به الاعم من الشخصي والنوعي ولكن
المراد به الوضع الشخصي قلنا لا يمكن تخصيص الارادة بالشخصي والا خرج كثير من الحقائق لان جميع المركبات وكثيرا
من الافعال ومثل المثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وبالجملة كلما يكون وضعه لاجل الهيئة دون المادة انما هي
موضوعة بالنوع دون الشخص الا ان يقال ان المراد من الوضع تعيين اللفظ بنفسه وح يخرج المجازات لعدم
تحقق هذا الوضع فيها لان الموضوع فيها هو اللفظ مع القرينة ولكن يلزم امران احدهما ان يجعل الموضوع في المجاز
هو اللفظ مع القرينة احد القولين فينتقض التعريف على القول الاخر وثانيهما انه يلزم خروج الحرف بل الفعل
من تعريف الحقيقة اذ لا بد في الحرف من ذكر المتعلق وفي الفعل من ذكر الفاعل فلا يتعين منهما ليس بنفسه بل مع القرينة
الا ان يقال ان الاحتياج الى المتعلق والفاعل فيهما انما هو لاجل الدلالة لا لاجل كونهما جزء الموضوع ولكن يمكن ان يقال
مثله في المجاز ايضا فتامل وسياتي تحقيق ذلك انشاء الله تعالى هذا ولا يخفى انهم عرفوا الوضع بانه تعيين اللفظ للدلالة
على معنى بنفسه وليس مرادهم بالتعيين المأخوذ فيه ما هو الظاهر المتبادر منه اي جعل اللفظ للدلالة على معنى بنفسه
بازاء المعنى مع القصد والارادة والا لخرج اكثر المنقولات والحقائق العرفية بل المراد منه ما هو اعم من ذلك ومن التعيين
الحاصل بسبب الاستعمال الشايع والاشتهار الكثير الموجب لتبادر المعنى من اللفظ بدون القرينة او من استعمال
اللفظ فيه مع القرينة مكررا الى ان يستغنى عن القرينة فيصير حقيقة هذا تعريف الحقيقة وهي اي الحقيقة تنقسم

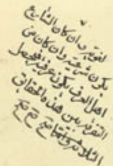
بعموم الوضع وح



اولا الى اقسام ثلثة لغوية وشرعية وعرفية ثم العرفية تنقسم الى قسمين عامة وخاصة فهذه اربعة اقسام انقسمت
الحقيقة اليها باعتبار الوضع الذي اعتبر في تعريفها ولكن الاشكال في ان الوضع باي اعتبار صار علة لهذا الانقسام
والمشهور انه صار علة باعتبار فاعله فان الوضع لا بد له من واضع فان كان الواضع اهل اللغة فالحقيقة لغوية
وان كان الشارع فشرعية وان كان اهل العرف فعرفية ثم اهل العرف ان كان قوما مخصوصا فعرفية
خاصة والا فعامة وعلى هذا فتعريف الحقيقة اللغوية انها لفظ استعمل بسبب الوضع الاول الذي كان من
اهل اللغة من حيث انه كذلك وقس عليها تعاريف الحقايق الثلثة الباقية فمناط الفرق بين هذه الحقايق
يكون هو الواضع ولا يخفى ان جعل الواضع مناط الفرق بينها لا يخلو عن نقض واجمال وتفصيل ذلك انك قد
عرفت ان الوضع على قسمين تعييني وتعيني فنقول ان المناط في حصول هذه الحقايق الثلثة اما هو احد الوضعين
التعييني او التعيني او ايهما حصل اي المناط في بعضها واحد منهما وفي البعض الاخر واحد منهما حصل فان
كان المناط هو الوضع التعييني فلذلك الفرق بين هذه الحقايق على ما ذكر لا بد وان يكون هو الشخص المعين
للمعنى فان كان من اهل اللغة يكون الحقيقة لغوية الى اخره واما بين العرفية الخاصة والعامة فلا يحصل فرق اذ لا يعرف
لكون المعين قوما مخصوصا وغير مخصوص فان المعين لا يكون الا مخصوصا فلا بد في الفرق بينهما من قيد اخر فان
قلت المخصوصية انما هي باعتبار الحيثية فان وضع باعتبار خاص كاعتبار انه نحوي وصرفي يكون الحقيقة
عرفية خاصة وان وضع لا باعتبار خاص يكون عامة قلنا فيلزم انه لو وضع بهذا الاعتبار الخاص ولكن يتبادر
هذا المعنى عند جميع الناس يكون عرفية خاصة ولو وضع لا باعتبار خاص ولكن لم يتبادر الا عند قوم مخصوص
ان يكون عرفية عامة مع ان ليس كذلك بل لا يحصل فرق يحصل بين اللغوية والعرفية لانه ليس لاهل اللغة علامة
خاصة به يفترق عن اهل العرف العام او الخاص بل هو ايضا واحد من اهل العرف وان كان المناط هو الوضع
التعيني فلذلك الفرق بين الحقايق على ما ذكر لا بد وان يكون هو الاشخاص المستعملين للفظ مجازا مكررا
حتى يحصل التعين فان كانوا من اهل اللغة يكون الحقيقة لغوية وان كان الشارع يكون شرعية وان كانوا
اهل العرف يكون عرفية ثم ان كان اهل العرف قوما مخصوصا يكون عرفية خاصة والا فعرفية عامة وح وان
ظهر الفرق ولكن اصل هذه الا ان لا يجامعه ان لا يكون ما تحقق فيه الوضع التعييني من اهل



اللغة حقيقة لغوية ولا ما تحقق فيه الوضع التعيني من الشارع حقيقة شرعية وهكذا البواقي على انه
لا يحصل على هذا فرق يحصل بين اللغوية والعرفية لان اهل اللغة اما قوم مخصوص فيكون اللغوية عرفية خاصة او غير
مخصوص فيكون عرفية عامة فان قلت يجوز ان يكون اهل اللغة قوما مخصوصا ويكون حقيقتهم عرفية خاصة لو سميت
لهذا الاسم كما في الشرعية قلنا لو كان كذلك لوجب ان لا يحمل الكلام على حقيقتهم الا اذا صدر من هذا القوم المخصوص
او خوطب به مع انه يحمل الكلام مطلقا عليها مع انتفاء سائر الحقايق وايضا اذا كان مناط الفرق هو الاشخاص
المستعملين اللفظ مجازا مكررا حتى يحصل التعين الاولى عندهم فقط من غير اعتبار المستعملين بعد حصول التعين
فيلزم انه لو استعمل قوم مخصوص لفظا في معنى حتى يحصل التعين عندهم ثم استعمله سائر الناس ايضا وحصل
التعين عندهم يكون هذا اللفظ عرفية خاصة مع انه ليس كذلك وان كان المراد هم الاشخاص المستعملين الى ان
يحصل التعين عندهم مطلقا فان كان اولا من قوم مخصوص يلزم انه لو استعمل اهل العرف الحقيقة اللغوية
وتبادر منها المعنى عندهم يصير عرفية عامة وليس كذلك وان كان المناط هو حصول مطلق الوضع سواء
كان تعيينيا او تعينيا فلذلك الفرق بين هذه الحقايق يكون في الاوضاع التعيينية ما مر في صورة الاختصاص



وان كان الشارع فشرعية وان كان من اهل العرف يكون عرفية ... النقض ... الثلاثة ... صح

التعين فنقول ان المراد بالاشخاص المستعملين ان كان هم الاشخاص الذين يستعملون حتى يحصل التعين صح

بالوضع التعييني فيحصل الخلط والاجمال ايضا وهكذا فيما اذا كان المناط في بعضها احدهما وفي بعضها الاخر
او المطلق وظهر بذلك ان جعل مناط التفرقة بين هذه الحقايق الاربعة وسبب الانقسام اليها هو اعتبار
الواضع فقط كما هو المشهور ليس بصحيح ثم ان بعضا من محققي المتاخرين من قال بان دلالة اللفظ على المعنى ان
كانت بوضع الشارع فحقيقة شرعية وان كانت بوضع اهل اللغة فلغوية وان كان بوضع طائفة غير الشرع
فحقيقة عرفية عامة او خاصة والمستفاد من هذا الكلام ان مناط الفرق بين هذه الحقايق وان كان هو
الوضع الا انه في التفرقة بين الشرعية وغيرها من جهة الواضع وبين اللغوية والعرفية من جهة اصلية الوضع
وطاريته فيكون الفرق بين هذه الحقايق بالتباين فالحقيقة الشرعية ما كان واضعها الشارع سواء
كان الوضع اصليا او طاريا واللغوية ما كان الواضع فيها اهل اللغة وكان الوضع غير طار والعرفية
ما كان الوضع فيها طاريا وكان الواضع غير الشارع وفي هذه الاناطة والتفرقة مواضع كلام الاول
ان ما يستفاد من كلامه في الحقيقة الشرعية من عدم اعتبار الطريان انما يصح لو قلنا بانه لا يعتبر كون المعنى
فيها مسبوقا من المعنى اللغوي واما لو قلنا باعتباره كما يوهمه كلام القوم ويؤيده التتبع حيث انا لم نجد
فيما وضعه الشرع لفظا لم يكن له معنى في اللغة بل جميع الحقايق الشرعية يثبت لها معان اصلية موجودة
وتلك المعاني الشرعية باسرها تناسب المعاني الاصلية والظاهر اعتبار المناسبة فلا يصح كما لا يخفى ولكن
لا منافاة عدم الاعتبار … الظاهر ان كل لفظ وضعه الشارع لمعنى وكان له تعلق بالشرع فهو حقيقة شرعية
سواء عرف للفظ معنى في اللغة ام لا وسواء كان وضعه المعنى بطريق النقل او الارتجال وقد صرح بالتعميم
الثاني جماعة واما التعميم الاول فلو اطلع على مصرح به سوى واحد من سادة مشايخنا ووجود المناسبة
بين المعاني الشرعية واللغوية في الجميع على تقدير تسليمه لا يقتضي كونها مسبوقة اذ المعتبر في النقل اعتبار
المناسبة لا مجرد تحققها الثاني ان المراد باهل اللغة الماخوذين في بيان الحقيقة اللغوية ان كان ليس كذلك
لانها انما ليست بحقيقة ولا مجاز كما قاله … في الفصول والامدي في الاحكام او حقايق عرفية كما
قيل وان كان المراد بالوضع الطاري ان كان الوضع الذي تقدم عليه وضع اخر مطلقا لزم ان يكون
كثير من المشتركات اللغوية حقايق عرفية وليس كذلك وان كان الوضع الذي لوحظ فيه المناسبة لمعنى اخر
سابق عليه لزم ان يكون ما وضعه اللغوي لاجل مناسبة حقيقة عرفية عامة او خاصة ويمكن دفع ذلك
بالتزام كون ما نقله اللغوي حقيقة عرفية ومن هذا الظاهر ان هذه التفرقة انهم … نقصان واجمال ودعوى
ظهور من بعضهم ان الشرعية هي ما نقلت واللغوية هي ما كان بوضع اصلي من غير الشارع والعرفية
ما استعمل في الموضوع له غير الشرعي مطلقا وان كان المعنى اصليا والحقيقة العرفية بهذا المعنى اعم
مطلقا وان كان المعنى اصليا والحقيقة العرفية بهذا المعنى اعم مطلقا من اللغوية لصدقهما في الاوضاع
الطارية ولا يخفى ان هذا خلاف المعنى المعروف للحقيقة العرفية والظاهر انه اصطلاح جديد لبعض المتاخرين
وما قيل من ان الاصل اتحاد الحقيقة اللغوية والعرفية فكانه مبني على هذا الاصطلاح اذ لا يعقل الاتحاد
مع تباين الحقيقتين كما يقتضيه البناء على المعنى المعروف وتحقق ان العرفية لو صحت فانما هي الاصلية
الباقية واما الاصلية المهجورة فلا يطلق عليها اسم العرفية قطعا وعلى هذا فالنسبة بين اللغوية والعرفية
عموم وخصوص من وجه وهذا ايضا مخالف للمعنى المعروف بينهم ودعوى الاجماع من بعض كلمات القوم ان
الحقيقة العرفية ما استعمل في الموضوع له الذي يستفاد منه المعنى بحسب العرف بالفعل ويتحقق ذلك

موضع

ان كان غير الشارع مطلقا لزم دخول الاعلام الشخصية باجمعها في الحقيقة اللغوية مع انه … ع

منهم طائفة … خاص … معينة … تحقق الواسطة بين الحقايق … الاعلام الشخصية …

الاصلية وصدق العرفية بدون اللغوية في الاوضاع ع

موضع المهجورة من العرفية وان كانت طارية وهو بعيد جدا وعلى الفرض فليس لها تحقق والمتحقق بين الشرعية بين اللغوية
والعرفية لان الطارية لغوية … وقال بعضهم ان الظاهر من كلام الاصوليين وعلماء البيان ان المعتبر في الحقيقة اللغوية
كونها اصلية غير مسبوقة بوضع اصلا باقية كانت ام مهجورة وقال ودعوى ظهور من بعضهم ان المعتبر فيها ان لا يكون
مسبوقة بجميع اوضاع اللفظ وان تقدم عليها بعضها وهو بعيد جدا اذ الحقيقة المتجددة لا يطلق عليها اسم اللغوية
في عرفهم واما العرفية فهل المعتبر فيها ان يكون طارية غير اصلية باقية كانت او مهجورة او باقية اصلية او طارية
او طارية باقية احتمالات اظهرها الاول والنسبة بين اللغوية بمعناها المعروف والعرفية بالمعنى الاول والثاني
مباينة كلية وبالمعنى الثالث عموم وخصوص من وجه وكذا بين اللغوية بمعناها الاخير والعرفية بالمعنيين الاولين
وبينها وبين العرفية بالمعنى الثالث تباين كلي انتهى اقول ان ما ذكره هو الموافق للتحقيق والمعلوم من تتبع
الموارد وبيانه ان المعاني الاصطلاحية اما يعرف بتنصيص اهل الاصطلاح او بتتبع موارد استعمالاتهم ولا شك
ان معاني هذه الحقايق الثلث والمراد منها اصطلاحية وكلماتهم في تعاريفها مختلفة فلا بد من الرجوع الى
موارد الاستعمال والذي ظهر من تتبعها ان افتراق الحقيقة الشرعية عن البواقي انما هو لاجل الواضع واما اشتراط
طريان الوضع فيها او لا فغير معلوم ولا يترتب على التكلم فيه كثير فائدة كما لا يخفى فالحقيقة الشرعية هي ما استعملت فيما وضع
له الشارع من حيث هو كذلك واما الحقيقة اللغوية فالظاهر من الموارد هو اعتبار الوضع الاصلي فيها اي عدم كون
وضعها مسبوقا بوضع اخر لوحظ ذلك الوضع في وضعه بمعنى عدم العلم بتلك المسبوقية والملاحظة لاجل … ولا
لما امكن الجزم بحقيقة لغوية اصلا ولا يشترط في ذلك الوضع الاصلي بقاء الموضوع له لاطلاق الحقيقة اللغوية على المعاني
الاصلية المهجورة واما الاوضاع الطارية التي علم طريانها فلا يطلق عليها الحقايق اللغوية نعم يجب ان يشترط في صدق
الحقيقة اللغوية على المعاني الاصلية المهجورة واما الاوضاع الطارية التي علم طريانها فلا يطلق عليها الحقايق
اللغوية نعم يجب ان يشترط في صدق الحقيقة اللغوية عدم كون المعنى شخصيا لعدم صدق الحقيقة اللغوية على الاعلام
الشخصية كما ياتي واما الحقيقة العرفية فلا يطلق في الاصطلاح الا على ما كان وضعه طاريا على وضع اخر اي لوحظ فيه
وضع سابق سواء كان ذلك الوضع الطاري باقيا ام مهجورا كما لا يخفى ومرادنا بالوضع الطاري كما ذكرنا هو الذي
كان مسبوقا بوضع سابق ولوحظ فيه ذلك الوضع وبالاصلي ما لم يلاحظ فيه ذلك الوضع السابق سواء كان وضع
سابق عليه ام لا وعلى هذا يختص العرفية بالمنقول والمنقول بالعرفية والشرعية وتحقق ان المراد بالوضع الطاري
الوضع الجديد الذي ليس باصلي دون الطاري على وضع سابق فان الالفاظ المخترعة التي لم يوضع لمعنى في
اللغة من اقسام الحقيقة العرفية مع انه لو اريد بالوضع الطاري المعنى الثاني لما كانت منها وفيه اولا انه …
على تعيين وقت حكم بكون الوضع الثاني منه جديدا والمتقدم عليه غير جديد وكون الالفاظ المخترعة بعد
عربية والمخترعة قبله غير مخترعة وتعيين ذلك غير ممكن فلا معنى لما … الحكم عليه وجعله ملاك الفرق وثانيا انه لا
لو اريد الوضع الجديد الذي ليس باصلي معنى محصل وثالثا انه ان اريد بالجديد الجديد بالنسبة الينا فهو تحكم
محض بل يخرج كثير من الحقايق العرفية عن كونها حقايق عرفية وان اريد الجديد بالنسبة الى كل طائفة كان
يلزم كون الحقايق اللغوية حقايق عرفية في اوايل زمان وضعها ورابعا ان كون الالفاظ المخترعة من اقسام الحقيقة
العرفية غير مسلم هذا واما الفرق بين العرفيتين العامة والخاصة فقالوا انه باعتبار تعيين الواضع فيها وعدمه
كما مر فالعرفية العامة ما لم يتعين واضعه كالدابة فانها في اللغة لكل ما يدب على الارض ثم غلب استعمالها
في العرف العام في ذوات الاربعة حتى تعينت لذلك وليست الغلبة فيها من فريق دون فريق او طائفة دون اخرى

بل من الجميع والخاصة ما شيوع واشتهر كما في اصطلاحات ارباب العلوم والصناعات فانها مختصة بهم لحصول العلم والاشتهار في معانيها عندهم ولا يخفى ان هذه القرينة انما يصح فيما اذا كان الوضع فيه تعيينا حيث يراد بالواضع فيه هو الاعم من خاص المستعملين واما فيما كان الوضع فيه تعيينا فيتعين جمع لانه لو علم ان واضعا معينا نقل لفظا من المعنى اللغوي الى معنى اخر بالوضع الثانوي لا باستعمال المجازي ثم استعمله اهل العرف العام في ذلك المعنى واشتهر بينهم يكون حقيقة عرفية عامة مع تعين الواضع فيها ولو لم يستعمله الا طائفة خاصة يكون ح عرفية خاصة فيشترط ان يكون لهم جهة خصوصية في استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى فالقرينة بينهما ح بالمستعملين فان كانوا طائفة مخصوصة يكون عرفية خاصة والا فعامة فالصواب في الفرق بينهما اعتبار تعين المستعملين وعدمه سواء كان ذلك الواضعون كما في الوضع التعيني ام لا كما في الوضع التعييني فان كانوا متعينين يكون عرفية خاصة والا فعامة هكذا ينبغي ان يحقق المقام وبقي ههنا امور احدها ان الاعلام الشخصية هل هي واحد من تلك الحقائق ام لا بل هي قسم رابع او خارجة عن المقسم اعني مطلق الحقيقة والتحقيق فيها انها ليست حقائق لغوية لتصريحهم باجمعهم بذلك ولانا لم نجد اطلاق الحقيقة اللغوية عليها كما يشهد به تتبع موارد الاستعمال وايضا لو كانت حقيقة لغوية لاختلفت باختلاف اللغات مع انها ليست كذلك بل نسبتها الى جميع اللغات نسبة واحدة ولو اتصف بعضها بلغة فانما هو باعتبار معناه الاصلي دون العلمي ولا عرفية عامة لاشتراط الطريان فيها ولا خاصة لاجل ذلك ولانها لو كانت عرفية خاصة لاختص استعمالها في هذا المعنى بطائفة خاصة دون غيرها مع انها ليست كذلك بل كل من علم بالوضع واراد التعبير عن المسمى يستعمل هذا اللفظ ولا يختص بطائفة دون اخرى والحاصل انه قد عرفت انه يشترط في العرفية الخاصة ان يكون المستعملين طائفة معينة مخصوصة يكون لهم جهة خصوصية في ذلك الاستعمال والاعلام الشخصية ليست كذلك لما عرفت بل كل من اراد التعبير عن المسمى يستعمل هذا العلم المخصوص من غير فرق بين الطوائف وتدقيق تحرير بحث عن العرفية الخاصة ان يكون المستعملين طائفة معينة مخصوصة يكون لهم لان الوضع في العرفية الخاصة يجب ان يكون من قوم مما لعامة والخاصة انما يكون حقيقة لو كان المستعمل لها من اهل الاصطلاح فان الفعل مثلا اذا استعمله غير النحاة فيما يقابل الاسم والحرف كان مجازا ويرد على الاول انه لا يلزم في العرفية الخاصة ان الواضع لا يجب ان يكون قوما او فريقا بل لو وضعه واحد واستعمله قوم مخصوص ايضا يكون عرفية خاصة ثم يجب ان يكون المستعملين قوما مخصوصا فهذا انما يصح في العرفية الخاصة التي يكون الوضع فيها تعيينا واما ما كان الوضع فيه تعيينا كما هو الوضع في الاعلام الشخصية تعيني لا تعيني وعلى الثاني انا لا نم ان الاستعمال الحقيقي مختص باهل الاصطلاح بل لو استعمله غيرهم في هذا المعنى ولكن لا لاجل هذا الوضع لمناسبة مع معنى اخر يكون الاستعمال حقيقيا ثم لو استعمله غيرهم لاجل مناسبة يكون الاستعمال مجازيا والاعلام ايضا كذلك فالمناط في خصوصية العرفية وعمومها انما هو في اصطلاح الاستعمال واشتهاره في التعبير عن المسمى كما عرفت و الاعلام ليست كذلك فهي خارجة عن العرفية الخاصة ايضا فهي خارجة عن اللغوية والعرفية بقسميها ولا ريب في خروجها عن الشرعية ايضا فاما ان يكون قسما رابعا من اقسام الحقيقة وتقسيمها الى الاقسام الثلثة غير حاصر او يكون خارجة عن المقسم اعني مطلق الحقيقة وتحكي عن الرازي في المحصول والامدي في الاحكام ان الحقيقة والمجاز يشتركان في امتناع اتصاف اسماء الاعلام بهما والظاهر كما صرح به بعضهم ان الوجه اخراجها عن المقسم مع صدق الحد والاشتراك في العلامات واللوازم لا وجه له بل لا شك في ان من استعمل علم شخص في شخص اخر لمناسبة بينهما فانه مجاز ولو استعمل في الموضوع له فيقال انه حقيقة ولكن لو لم يكن الاعلام حقيقة ولا مجازا لزم ان لا يصح توصيف مثل زيد كما من المركبات

المثلة

المثلة على الاعلام بالحقيقة لان ما لا يكون حقيقة لا يكون كل حقيقة فالظ انها قسم رابع لم يسم باسم خاص ولم يدخل في التقسيم لاجل ان هذه القسمة والادخال لاجل تميز الاقسام والمطلوب من هذا التميز التميز في الاحكام المترتبة عليها في المسائل العلمية والاعلام لكونها جزئيات لا يبحث عنها في العلوم ولا يترتب عليها احكام فلذا لم يلتفتوا اليها ولم يسموها باسم خاص ولم يدخل في التقسيم لاجل ان هذه القسمة والادخال لاجل تميز الاقسام والمطلوب من هذا التميز التميز في الاحكام المترتبة عليها في المسائل العلمية والاعلام لكونها جزئيات لا يبحث عنها في العلوم ولا يترتب عليها احكام فلذا لم يلتفتوا اليها ولم يسموها باسم خاص ولم يدرجوها في الاقسام واما من صرح بامتناع اتصافها بالحقيقة والمجاز فمراده الحقيقة والمجاز اللغويان كما نص عليه بعضهم وثانيها ان ما ذكر في بيان الحقائق الاربعة انما يظهر على القول باصطلاحية اللغات واما القول بتوقيفيتها كلا او بعضا فعلى تم ما ذكر لا والتحقيق فيه ان مناط الفرق بين هذه الحقائق ان كان هو الواضع كما قيل فان قلنا بتوقيفية جميع اللغات فلا تم هذا الفرقة لان الواضع في الجميع الا ان يراد بالواضع ح هو الموقف او من اخبر بالوضع او لا يكون ح لهذه التفرقة وجه وان قلنا بتوقيفية بعضها فلا يتم الا ان يراد بالواضع فيما كان توقيفيا الموقف وان كان مناط الفرق بين اللغوية والشرعية هو الواضع وبين اللغوية والعرفية هو اصلية الوضع وطريانه فلا يتم الفرق بين الاوليين الا بارادة الموقف من الواضع فيما كان وضعه توقيفيا واما على ما ذكرنا اخيرا في بيان الفرق واخترناه فلعلم انا لمتة بتعيين الواضع فلا يختلف باختلاف القول بالاصطلاحية او التوقيفية كلا او بعضا فيتم في جميع الصور فتامل وثالثها ان الحقيقة الشرعية على ما صرح به القوم هو اللفظ الذي يستفاد منه المعنى بوضع الشرع وهذا التحديد باطلاقه يقتضي ان يكون كل ما وضعه الشارع حقيقة شرعية وان لم يتعلق بالشريعة كما في الاعلام وغيرها من الذوات والصفات وليس كذلك اذ الظاهر ان الحقيقة الشرعية يعتبر فيها كونها بحيث يرتبط بالشرع ويتعلق بالحكم الشرعي وكانهم اكتفوا عن التقييد بما يستفاد من نسبة الوضع الى الشارع فان الظ منه اخذ الصفة واعتبارها والامر في ذلك بين كما لا يخفى والمجاز لفظ استعمل في غير ما وضع له في الوضع الاول لعلاقة بينه وبين الموضوع له ولا يخفى انه على البيان الاول لتعريف الحقيقة اي حمل في على السببية وبقاء الوضع على معناه المصدري يكون معنى الحد في المجاز لفظ استعمل بسبب غير الوضع الاول لعلاقة ولا يخفى فساده لان العلة البعيدة في المجاز هي الوضع الاول والعلة القريبة هي العلاقة المعتبرة دون علم الوضع الا ان يقال ان المعنى ان المجاز لفظ استعمل بسبب وضع غير الوضع الاول لعلاقة فيكون الوضع معلقا بقرينة الوضع المذكور وحل هذا يكون التعريف صحيحا لان الوضع النوعي الذي هو غير الوضع الاول ايضا سبب في الاستعمال المجازي ويمكن ايضا ان يتكلف ويقال ان قوله المجاز لفظ استعمل في غير ما لعلاقة كلمة في فيه صلة للاستعمال لا للسببية وان كانت في الحقيقة لها والعبرة في غير وان كان مستعملا الى الوضع الذي هو في قوله الحقيقة لفظ استعمل في وضع اول لكن المراد به هنا الموضوع له من باب الاستخدام فيكون المعنى في هذا المجاز لفظ استعمل في غير الموضوع له لعلاقة كما هو معنى الحد في المجاز على البيان الثاني لتعريف الحقيقة ولكن ينتقض تعريفه بالمنقول الذي استعمل في المعنى المنقول منه لمناسبة بينه وبين المعنى المنقول اليه لانه لم يستعمل في غير الموضوع له بل استعمل في الموضوع له لعلاقة بينه وبين الموضوع له الاخر وكذا بالمشترك الذي استعمل في احد معانيه لمناسبة مع الاخر لا لكونه موضوعا له واما قيد الحيثية التي تدفع باعتبارها هذين النقضين وغيرهما عن تعريف الحقيقة فلا يفيد ههنا لان الحيثية انما يكون قيدا للاستعمال فيكون المعنى ان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير الموضوع له من حيث انه مستعمل في غيره ولا شك ان هذه الحيثية انما تفيد

لوكان المستعمل فيه غير الموضوع له واما اذا كان الموضوع له فلا يصدق انه المستعمل في غير الموضوع له حتى يترتب
على قيد الحيثية فائدة واما ان يكون قيدا لغير الموضوع له فهذا ايضا كذلك ويمكن التوجيه بان يعتبر قيد الحيثية ويجعل قيدا
للموضوع له فيكون المعنى المجاز هو اللفظ المستعمل في غير الموضوع له من حيث انه موضوع له حتى يكون المغايرة باعتبار
مجموع القيد والمقيد اي هو اللفظ الذي استعمل في غير المعنى الذي وضع له اللفظ ويكون استعماله من حيث
انه موضوع له ولكنه لا يتم الا بتكلف ولو زيد في تعريف المجاز بعد لفظ غير الموضوع له قولهم في اصطلاح به
التخاطب لاندفع النقض الاول اي النقض بالمنقول وان بقي الثاني فالصواب في تعريف المجاز اما ان يعرف
بما فسرناه به تعريف المتن اوبق هو اللفظ المستعمل في معنى لاجل علاقة ثم ان الحاجبي بدل قولنا لعلاقة بقوله
على وجه يصح وعلل التبديل بان قوله على وجه يصح اعم من قولنا لعلاقة اذ هو يشمل ما كان استعماله
بمجرد العلاقة من دون وضع واحتياج الى نقل وما كان استعماله لاجل النقل والحاصل انه يطبق على مذهبه
وجوب النقل في المجاز والاكتفاء فيه بالعلاقة بخلاف قوله لعلاقة فانه لا يطبق الا على الاخير قيل هذا انما يصح
لو لم يقل من يقول بوجوب النقل بلزوم العلاقة ولكنه يقول بذلك غاية الامر انه يقول بوجوب الامرين والحاصل
ان المكتفي بالعلاقة يقول بانه كلما تحققت العلاقة يصح التجوز وكلما يصح فيه التجوز يجب وجود العلاقة واما
الموجب للنقل فانما هو يقول بالكلية الثانية دون الاولى وعلى هذا فيصدق على المجاز انه مستعمل في غير الموضوع
له لعلاقة ولا يخفى ان هذا الكلام انما يصح لو كان غرض الحاجبي اشتمال حد المجاز جمعا ولكنه ليس كذلك بل
مراده اشتماله منعا فانه على هذا يدخل في التعريف اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة وان لم ينقل
مع انه ليس بمجاز على مذهب وجوب النقل هذا فان قيل لم لم يقيد تعريف المجاز بقيد الاقتران بالقرينة المانعة
عن ارادة الموضوع له حتى يخرج الكناية كما فعله علماء البيان واحترزوا به عنها على القول بانها مستعملة
في غير ما وضع له فانه يجوز فيها ارادة الموضوع له مع لازمه كارادة طول النجاد في زيد طويل النجاد مع
ارادة طول القامة قلنا الوجه في ذلك اختلاف اصطلاحي البيانيين والاصوليين فان الكناية عند
البيانيين وفي اصطلاحهم قسم اخر من اللفظ قسيم الحقيقة والمجاز واما الاصوليون فالكناية عندهم من اقسام
المجاز فلذا اطلقوا تعريف المجاز ولم يقيدوه بما يخرج به الكناية كما فعله علماء البيان فاصطلاح الاصوليين
وارباب البيان في معنى المجاز مختلف والمجاز الاصولي اعم من المجاز البياني وسره اختلاف الاصطلاحين
اختلاف المقاصد والاغراض في العلمين فان علم البيان لما كان باحثا عن الطرق المختلفة للتعبير عن المعنى
الواحد وكان التعبير عن المعنى بطريق الكناية مما يختص من غيره باقسام واحكام كثيرة كان المناسب
جعله اصلا براسه مستقلا بنفسه وتعميم المجاز بحيث ذلك يوجب تداخل ابحاث الفن وهو غير مستحسن فلذا
جعلوه قسيما للكناية مباينا لها وذكروا حدا ما يميزه عنها واما علم الاصول فانما يبحث فيه عن الالفاظ من الوجه
الذي يتوقف عليه حل الخطاب الشرعي والمناسب لهذا الغرض هو البحث عنها من حيث انها تستعمل بالافادة و
التفهيم لاجل الوضع اولا تستعمل لاشعار بل يحتاج الى القرينة ومرجعها الى البحث عن الحقيقة والمجاز بالمعنى الاعم
من الكناية والمجاز بالمعنى الاخص واما كون اللفظ كناية بخصوصها اي انضمام امكان ارادة المعنى فمما لا دخل له
في ذلك الغرض لانه انما يختص الارادة دون احتمالها وليس للفظ المتصف بامكان الارادة حكم مخصوص يتعلق به
نظر الاصولي كما لا يخفى على المطلع العارف لمباحث الكناية فبحث الاصولي عن خصوص الكناية ليس له وجه فلذا
نعم لو قيل ان الكناية ما اريد منه لازم المعنى مع ما ذهب اليه صاحب المفتاح لا يجوز جعله هنا لتحقق الارادة

المتحقق

المتحقق للملزوم فعلى هذا القول لكنه يبعد ذلك وهو خلاف التحقيق فان الكناية ربما تنفك عن ارادة المعنى الحقيقي وان
كانت جائزة فصح مجازه قولنا فلان طويل النجاد وان لم يكن له نجاد قط وقولنا جبان الكلب ومهزول الفصيل وان لم
يكن له كلب ولا فصيل فان قلت قول الاصوليين بامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز واستدلالهم بان المجاز ملزوم للقرينة
المانعة عن الارادة الحقيقية يدل على موافقتهم لاصطلاح علماء البيان في معنى المجاز قلنا امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز
ليس مما اتفق عليه علماء الاصول اذ التشاجر والخلاف في ذلك بينهم ظاهر معروف وقول المجوزين منهم بالجواز واحتجاجهم
عليه بعدم المنافاة بين المعنيين يقتضي المغايرة بين الاصطلاحين والظاهر ان النزاع في المسئلة لفظي مبني على ما ذكرنا
من اختلاف الاصطلاح في لفظ المجاز وان القائل بالجواز انما اراد جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز بالمعنى الاعم والقائل
بالمنع ايضا لا يحصل بل انما يمنع عن الجمع بين الحقيقة والمجاز بالمعنى الاخص والقائل بالجواز لا يجوز ذلك لان المجاز بالمعنى
الاخص وان القائل بالجواز قد اخذ في مفهومه الاقتران بالقرينة المانعة عن الحقيقة وامتناع الجمع فيها بين ذلك معلوم
بالضرورة فكيف يتصور القول بجوازه من العارف بالاصطلاح الجاري عليه حال الحكم وحمله على الغفلة عن الاصطلاح ليس
باولى من بنائه على اصطلاح اخر بل الظاهر هو الثاني خصوصا مع الالتفات الى ما عرفوا به المجاز في عرف الاصوليين
هو المعنى الاعم فيكون الحمل عليه في كلام من جوز الجمع منهم جاريا على مقتضى اصطلاحهم كما هو اللائق وربما قيل ان المشهور
في المجاز هو القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له والا فلا يتحصل الجمع بينه وبين الحقيقة كما ادعاه المجوز فليس شيء اذ قد
عرفت انهم انما قيدوا تعريف المجاز بالقرينة احترازا عن الكناية ولو كان المراد من القرينة المانعة ما يمنع عن الارادة
بدلا لم يصح الاحتراز به عنها لان الكناية ايضا يشترط فيها القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له بدلا عن ارادة اللازم
والا لم يكن كناية بل يكون حقيقة فالمراد بالقرينة المختصة بالمجاز ما يمنع عن ارادة الموضوع له جمعا لا بدلا وذلك
واضح هذا واعلم ان قوله طه لعلاقة يدل على وجوب وجود العلاقة في المجاز وهو كذلك لاتفاق ارباب اللسان
وعلماء اللغة والاصول والبيان ولان استعمال اللفظ في المعنى لا بد وان يكون اما بوضع من المستعمل او بوضع
من غيره والاول منتف في المجاز والا لم يكن مجازا والثاني انما علم فيما كان فيه علاقة واما في ما عداها فلم يعلم
لان العلم بالرخصة في المجاز انما علم بتتبع موارد الاستعمال وتكرره في عبارات اهل اللسان والوارد في عباراتهم
وكلماتهم ليس الا الاستعمال بناء على علاقة ولم نعثر على كلام واحد منهم استعمل اللفظ فيما فقدت العلاقة وتقرير واضح ان
ان امر اللغات توقيفي والتخطي في الامور التوقيفية يجب ان يكون على حد ورد ما حصلت فيه الرخصة والذي علم الاذن
فيه من الواضع بالنسبة الى استعمال اللفظ في غير ما وضع له انما هو عند تحقق العلاقة وتقريره وانما الواضع لاحظ
العلاقة بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الحقيقي سواء كانت المناسبة هناك ام لا فاما ان يقصد بالاطلاق تخصيص
اللفظ به وتعيينه بازائه فهو وضع جديد او لا فلا يكون مفيدا للمعنى المقصود لانهم لم يجب الوضع اذ ليس
له به اصلا لا يقال انا نأخذ هذا الغرض بيانا الى الكتاب فلا شك انه انما يفهم منه المقصود بمجرد الاستعمال مع
قرينة الاشارة بلا وضع جديد ولا يلاحظ علاقة لانا نقول ان القرينة التي هي الاشارة مستقلة في الدلالة ولا دخل
فيها لاستعمال اللفظ ... مما يدل على الاحتياج الى العلاقة ان دلالة المجاز على المعنى المجازي لا لان اللفظ
على غير معناه الموضوع له فلو لم يشترط فيه العلاقة يكون دلالة على بعض المعاني دون غيره تخصيصا من غير مخصص لان
نسبة ذلك البعض الى اللفظ الموضوع كنسبة غيره اليه وانه لو لم يعتبر العلاقة لجاز استعمال كل لفظ في كل معنى و
بطلانه بديهي هذا واذ قد عرفت ان الحقيقة هو اللفظ الذي استعمل فيما وضع له اولا والمجاز هو اللفظ الذي
استعمل في غير ما وضع له فلا يوجدان قبله اي فلا يوجد الحقيقة والمجاز قبل الاستعمال فان الاستعمال يكون ماخوذا

حيث اسقطوا هذا القيد الاحترازي المذكور في تعريف علماء البيان فانه يقتضي ان يكون المجاز في م

في تعريفهما انما يصدقان على ما لم يستعمل والمراد اخذه في تعريفهما امران احدهما ان اطلاق الحقيقة والمجاز اطلاق اصطلاحي
يجب الاقتصار على ما اصطلح عليه وتتبع موارد اطلاقهما واستعمالهما اعطى انهما لا يستعملان الا في اللفظ المستعمل لا
يطلقان الا عليه فلذا اخذ في تعريفهما وثانيهما انه لا شك في ان الحقيقة والمجاز من عوارض اللفظ اذ لا يوصف
المعنى وان قيل ان هذا المعنى حقيقي او مجازي ولكنه لا يقال انه حقيقة او مجاز ثم عروضهما للفظ ليس باعتبار ذاته
بل باعتبار نسبة بينه وبين معناه فانه ما لم يلاحظ معه اللفظ لا يطلق عليه الحقيقة او المجاز وتلك النسبة بينه وبين
المعنى لا يصح ان يكون باعتبار وضعه بازائه او دلالته عليه او استعماله فيه اذ لا نسبة اخرى بينهما اصلا ولا يمكن
ان يكون اتصافه بهما باعتبار الوضع وعدمه اذ يلزم ان لا يكون لفظ مجازا فقط بل ولا حقيقة فقط بل كل لفظ
يستعمل يصدق عليه الحقيقة والمجاز معا لعدم انفكاك الوضع بالنسبة الى الموضوع له وعدمه بالنسبة الى غيره
وكذا لا يمكن ان يكون اتصافه بهما باعتبار الدلالة لانه لو كان مناطا لاتصافه لبقي بينهما ما يصلح للاتصاف بالحقيقة
دون المجاز لان الدلالة لا تتحقق في المجاز وعدمها لا يصلح للاتصاف والا لزم ان يكون بالنسبة الى جميع المعاني
مجازا وايضا لو كان الاتصاف لاجله لزم عدم انفكاك كل من الحقيقة والمجاز عن الاخر كما مر فتعين ان يكون الاتصاف
لاجل الاستعمال وهو المطلوب ثم انه قد وقع الخلاف بعد الاتفاق على وجوب العلاقة في المجاز في انه هل يشترط النقل
في احاد المجازات بمعنى انه لا يصح التجوز الا فيما نقل بشخصه وعينه او لا يشترط بل يصح التجوز في كل ما وجدت فيه
العلاقة المعتبرة وان لم ينقل بشخصه من اهل اللغة فذهب الاكثر الى عدم الاشتراط وقالوا ان العلاقة تكفي وتغني
اي عن نقل المجاز بعينه انه كلما وجدت العلاقة يصح التجوز ولا حاجة الى النقل بخصوصه للاستقراء فانا نعلم
علما قطعيا حاصلا من تتبع كلمات العلماء والفصحاء واستقراء عبارات الفحول والبلغاء انهم اذا رأوا بين
معنيين علاقة من العلاقات المعتبرة يستعملون لفظ احدهما في الاخر مجازا من غير تردد ولا توقف ولو كان
المجاز نقليا لتوقفوا في التجوز لتوقفه على النقل وايضا ترى انهم يستعملون مجازات مستحدثة لم يسمع من اهل
اللغة ولا يخطئون صاحبه ولو كان نقليا لم يستعملوها ولو استعملوها لخطئوهم فيعلم بذلك عدم توقف التجوز
على النقل ولذلك لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وقد يستدل ايضا بانه لو كان المجاز نقليا لما افتقر
الى النظر في العلاقة واللازم باطل لاطباق اهل العربية الى افتقاره اليه والفحص عنه عند ورود مجاز عليهم
واما الملازمة فلان النقل بدون العلاقة مستقل بتصحيحه والعلاقة دونه لا يصح فاستوى في الحالين وجودها
وعدمها فلا وجه للنظر فيها والحاصل ان اللازم وان كان هو النقل مع العلاقة على هذا التقدير لكن النقل
مستلزم للعلاقة اذ لا احتمال ان يستعملوا لفظا في معنى من غير ان يعتبر فيها علاقة فاذا علم النقل علم صحة الاستعمال
او علم تحقق العلاقة واما العلاقة فلما لم يستلزم النقل فبمجرد العلم بتحققها لم يحصل العلم بصحة الاستعمال اذ لعلهم
لم ينقلوا الى هذا المعنى ويمكن الفهم ان يجيب عنه بانه ان اردت بعدم الافتقار الى النظر في العلاقة عدم الافتقار
مطلقا او عدم الافتقار حين الوضع فالملازمة غير مسلم وان اردت عدم افتقار المتجوز حين التجوز الى النظر
في العلاقة فلنا منع الملازمة على هذا التقدير ايضا اذ اللازم من اشتراط النقل عدم افتقار المتجوز في تجوزه و
تكلمه بالمجاز الى النظر في العلاقة لا الى عدم افتقار المتجوز حين التجوز اليه اذ قد يفتقر اليه في الاطلاع على الحكمة
الباعثة على ترك الحقيقة الى المجاز ومعرفة حسن المجاز واذا عرفت انه لا حاجة في المجاز الى النقل بل يكفي تحقق
العلاقة فالوضع فيه اي في المجاز نوعي لا شخصي وانما يكون شخصيا لو احتاج الى النقل ويظهر من تقريره
فلابد من توجيه الوضع في المجاز على عدم اشتراط النقل فيه والاكتفاء بالعلاقة ان الخلاف في كون وضع المجاز

وبطلان اللازم حين التجوز
ممنوع اذ المتفق عليه هو
افتقار الواضع حين الوضع
لا افتقار المتجوز حين
التجوز وعلى تقدير تسليم
بطلان اللازم اي تسليم
افتقار المتجوز حين التجوز م

نوعيا

نوعيا ام شخصيا ناش من الخلاف في اشتراط النقل وعدمه فمن اوجب النقل حكم بالوضع الشخصي ومن نفاه قال
بالنوعي فيكون منشأ هذا الخلاف امرا معنويا والا لم يكن لانه لو كان الوضع فيه نوعيا لجاز استعمال كل فرد
من هذا النوع وان لم ينقل كما هو شأن الموضوع بالوضع النوعي فاذا اشترط النقل فلا يكون الوضع نوعيا
بل يكون شخصيا واما اذا قلنا بالاكتفاء بالعلاقة فيكون الوضع نوعيا وهو ظاهر ومنهم من قال بان الخلاف في اشتراط
النقل وعدمه مترتب على الخلاف في تحقق الوضع في المجاز وعدمه ويرد عليه اولا ان النقل انما يستلزم الاستعمال
دون الوضع واستعمال الواضع اللفظ في المعنى غير وضعه فلا يلزم من اشتراط النقل تحقق الوضع وثانيا ان عدم
اشتراط النقل يمكن ان يكون لاجل الوضع النوعي فلا يلزم من عدمه انتفاء الوضع فالصحيح ان الخلاف في تحقق
الوضع في المجاز وعدمه ناش من خلاف اخر هو الخلاف في تفسير الوضع هل هو تعيين اللفظ بنفسه فلا يكون في
المجاز وضع او التعيين مطلقا فيكون فيه وضع والناشي من الخلاف في اشتراط النقل وعدمه هو الخلاف في ان
الوضع فيه شخصي او نوعي ثم المراد بالوضع النوعي كما مرت الاشارة اليه سابقا ايضا هو ان الواضع يلاحظ حال
الوضع نوعا من اللفظ متعقلا على افراد الفاظ ويضع ذلك النوع لمعنى وبيان ذلك ان الواضع لابد له حال
الوضع من تصور الموضوع لان الوضع نسبة بين الموضوع وبين الموضوع له والنسبة لا يتعقل الا بتعقل طرفيها
فالموضوع الذي يتصوره الواضع اما يكون لفظا مشخصا بحسب الهيئة والمادة كالانسان وزيد وامثالها
او يكون نوعا من اللفظ متعقلا على افراد من الالفاظ كهيئة المشتق والمركب فيضع ذلك النوع وكل فرد من افراده
للمعنى فعلى الاول يكون الوضع فيه شخصيا لتشخص الموضوع فيه وتعينه وعلى الثاني يكون نوعيا لكون الموضوع فيه
نوعا او متصورا بنوعه لا بشخصه فاللفظ المتصور في الوضع الشخصي هو الموضوع بعينه واما النوعي فان كان الموضوع
فيه هو النوع كان كل ايضا والا كان النوع المتصور عنوانا للموضوع والموضوع على هذا هو جزئيات النوع والحكمة
المتبينة ولما امتنع تصور تلك الجزئيات مفصلة لعدم انحصارها جعل تصور النوع واسطة في تصورها على وجه الا
جمالي اللائق بذلك ووضعها لما يناسبها ثم الوضع النوعي ينقسم الى ثلاثة اقسام لان اللفظ اذا قيست مادته وهيئته كان
شخصيا فنوعيته اما باعتبار تعين الهيئة دون المادة فيكون الموضوع نوع الهيئة المتشخصة بتشخصات المواد او
باعتبار تعين المادة دون الهيئة فيكون الموضوع نوع المادة المتشخصة بتشخصات الهيئات او باعتبار تعين
امر خارجي منسوب الى اللفظ دون المادة والهيئة فيكون الموضوع هو ذلك الامر الخارجي المتشخص بتشخصات
المواد والهيئات فاللازم في الاول مراعاة الهيئة وفي الثاني مراعاة المادة وفي الثالث مراعاة ذلك الامر
الخارجي فالاول كالمشتق والمصغر والجمع والمنسوب وامثالها فان الواضع وضع نوع هيئاتها لمعانيها في ضمن
اي مادة وجدت من المواد والثاني كالمصادر فان الواضع وضع نوع مادتها للدلالة على الحدث سواء وجدت في
ضمن هيئة فعل الماضي او المضارع او الامر او صيغة الفاعل او المفعول او غيرها والثالث كالمجازات فان
الواضع وضع نوع اسم السبب مثلا للمسبب في ضمن اي مادة وهيئة وجد لان الامر الخارجي الملحوظ فيه الذي يجب
مراعاته هو السببية والمسببية وغيرها من العلاقات المعتبرة هذا ثم ان قيل انه كيف يحكم بثبوت الوضع النوعي
للمجاز مع ان منهم من ينفي ثبوت الوضع له والوضع ليس بثابت له فانهم عرفوا الوضع بانه تعيين اللفظ للدلالة
على معنى بنفسه واحترزوا بالقيد بقولهم بنفسه عن المجاز فانه وان تعين للواضع للدلالة على المعنى المجازي لا
انه دلالته عليه ليست بنفس اللفظ بل بواسطة القرينة بل قد يقولون بالاستغناء عن هذا القيد اكتفاء بالدلالة
الظاهرة في الاستقلال مع الاطلاق قلنا انه يمكن ان يكون اطلاق الوضع على المجازات من باب المجاز حيث انه

لما ثبت الوضع من الواضع فاستعمالها في تلك المعاني بشرط القرينة فكانه قد عينها للدلالة عليها بشرطها بل نقول ان
للوضع في استعمالاتهم اطلاقين احدهما المعنى الخاص المشهور وهو المعنى المتقدم اي تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه
وثانيهما المعنى العام وهو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى مطلقا سواء كان بنفسه او لا وهو بهذا المعنى يعم الحقيقة والمجاز
فان الواضع لما اذن في استعمال الالفاظ الموضوعة فيما يناسب معانيها التي وضعت لها بشرط القرينة فقد عينها
للدلالة على تلك المعاني المناسبة بواسطتها غاية الامر انه لم يلتفت في الوضع والتعيين الى اشخاص الالفاظ وجزئياتها
بل اعطى اصلا كليا يستفاد منه حكم تلك الاشخاص والجزئيات وهو ان كل ما وضعته لمعنى فلكم ان تستعملوه فيما
يناسبه ومرادهم من الوضع في قولهم المجاز موضوع بوضع نوعي هو هذا المعنى دون المعنى المشهور وما هنا المراد
هو المعنى المشهور في الحقائق وبعضها اعتراض مشهور وهو انه اذا كان المعتبر في الحقائق هو الوضع بهذا المعنى يلزم
انتفاء الوضع في اللفظ المشترك فانه لا يدل على شيء من معانيه الا بالقرينة وكذا يلزم انتفاؤه في الحرف فان دلالته على
معناه الافرادي مشروط بذكر المتعلق ولذا قال النحاة الحرف ما دل على معنى في غيره اي معنى مفهوم بواسطة غيره
وهو المتعلق والجواب اما عن نقض اللفظ المشترك فبان المشترك قد عين للدلالة على كل من معانيه بنفسه وعدم الدلالة
على احدها بعينه لعارض الاشتراك لا ينافي ذلك لان المقتضي للدلالة بنفسه هو اللفظ الموضوع والاشتراك من موانع
الدلالة وعدم المانع ليس من تتمة المقتضي فان قيل عدم الاشتراك وان لم يكن جزءا من المقتضي للدلالة لكن اللفظ بنفسه
الا ان يتحقق من الموانع اللازمة التي لا ينفك عنها اللفظ المشترك اصلا فكيف يتصور من الواضع وضعه للدلالة
بنفسه مع علمه بامتناع الغاية المذكورة والحاصل ان غاية فعل الواضع يجب ان يكون امرا ممكنا متوقع الحصول ودلالة
المشترك على احد معانيه بنفسه من دون قرينة ليس كذلك قلنا اولا ان هذا انما يرد مع اتحاد الواضع دون تعدده
الذي هو السبب الاكثري في الاشتراك وثانيا انا لا نم ان الاشتراك من الموانع اللازمة وتوقف المشترك على
القرينة لا يقتضي ذلك لان القرينة فيه انما هي لدفع مزاحمة الغير لا لحصول الدلالة بواسطتها كما في المجاز فان المقتضي
للدلالة في المشترك نفس اللفظ الموضوع والمزاحمة العارضة بالاشتراك انما هي من موانع الدلالة كما عرفت ومع وجود
القرينة يندفع المزاحمة ويظهر الدلالة الثابتة في اللفظ بالمقتضي الذي اقتضاها وهذا بخلاف المجاز فان قرينته
معتبرة في نفس الدلالة لا تتحقق الدلالة الا بها ولو سلم استمرار المانع مع الاشتراك فلا يلزم منه امتناع الوضع
المذكور فانه ليس من الاغراض العائدة الى الاشتراك وضع اللفظ المتعدد بل ما يعم ذلك ويحصل المعنى في الجملة
مع قطع النظر عن وصفه ليتم ولا ريب في امكان الغرض المذكور وامكان زوال الاشتراك المانع عنه وهذا كله
مبني على القول بان دلالة اللفظ على المعنى مشروطة بارادة اللافظ او على ان معنى دلالة اللفظ كونه بحيث يفهم
منه المعنى على انه مراد المتكلم ومقصود له وكلاهما خلاف التحقيق واما على القول بعدم اشتراط الدلالة بالارادة
كما هو الحق فهذا النقض ظاهر الاندفاع لان المشترك يفهم منه جميع معانيه باسرها مع العلم بوضعه لها ولا يفتقر
في دلالته على شيء منها الى القرينة وانما يحتاج اليها في تعيين المراد منه والاحتياج في الارادة لا يستلزم الاحتياج
في الدلالة لان الارادة ليست بمعتبرة في الدلالة واما النقض بالحروف فقد اجاب عنه بعضهم بانا لا نم ان دلالة الحرف
على معناه مشروطة بذكر المتعلق وقول النحاة الحرف ما دل على معنى في غيره لا يقتضي ذلك لجواز ان يكون المراد منه
ما ذكره بعض الائمة من ان المعنى ان الحرف ما دل على معنى ثابت في لفظ غيره فان اللام في قولنا الرجل مثلا يدل
بنفسها على التعريف الذي هو في الرجل وهل في قولنا هل قام زيد يدل بنفسها على الاستفهام الذي هو في جملة
قام زيد وفيه نظر اما اولا فلان معنى الحرف كالاستفهام مثلا انما يثبت للمتكلم ويقوم به ولا يعقل ثبوته لجملة

منها ولا لمعناها ايضا وان كان له تعلق به في الجملة فان مجرد تعلق المعنى بغيره لا يقتضي قيامه به وحمل ثبوت المعنى
في لفظ غيره على تعلقه بمعناه بناء على تقدير مضاف في العبارة وادعاء ان تعلق معنى الحرف بمعنى غيره بمنزلة قيامه
به حقيقة وان كان ممكنا لفظا الا انه بعيد فانه من التعسف وشدة المخالفة لظاهر اللفظ يقتضي ان يكون لفظ الا
ستفهام ونحوه من الالفاظ الدالة على المعاني المتعلقة بمعاني غيرها حروفا وفساده ظ فان قيل المراد من ثبوت
معنى الحرف في لفظ غيره انه انما يفهم بواسطة لفظ الغير وليس المراد ان معناه ثابت في لفظ الغير او متعلق به
قلنا هذا بعينه ما ذكره المعترض فحمله عليه لا يدفع السؤال المذكور واما ثانيا فلان قول النحاة الحرف لا يستقل بالمفهومية
ما شاع واشتهر ومعناه عدم استقلاله بالمفهومية بناء على ما ذكره الاكثرون في وضع الحرف الذي لا توقفه
على ذكر المتعلق في دلالته على معناه الموضوع له فهذا الكلام مع كونه مبينا لمعنى قولهم الحرف ما دل على معنى
في غيره يكفي لورود السؤال المبني على عدم الاستقلال وقد يجاب بحمل الاشكال ايضا بان المراد من دلالة
اللفظ بنفسه ان لا يكون دلالته على المعنى بواسطة قرينة مانعة عن غيره ولا شك ان هذا المعنى غير مستفاد من
العبارة فان الظاهر من دلالة اللفظ بنفسه ان اللفظ مستقل في الدلالة على المعنى وانه لا توقف له على شيء اصلا لا
على القرينة المذكورة ولا على غيرها فتخصيصه بقرينة دون قرينة يوجب فساد التعريف فالصواب ان يجاب عنه
بما ذكره بعض المحققين وهو ان الحرف انما وجب فيه ذكر المتعلق لنقص المعنى الحرفي وقصوره في نفسه فان
الحرف كمن والى مثلا انما وضع باعتبار معنى عام هو نوع من النسبة كالابتداء والانتهاء لكل ابتداء وانتهاء
معين مخصوص والنسبة لا يتعين الا بالمنسوب اليه فما لم يذكر متعلق الحرف لا يحصل فرد من ذلك النوع
هو مدلول الحرف لا في العقل ولا في الخارج وانما يحصل بمتعلقه فيتعقل بتعقله فعدم استقلال الحرف بالمفهومية
انما هو لاحتياجه الى ذكر المتعلق ونقص المعنى الحرفي في نفسه وتحصله في الذهن لا لما قيل من ان الواضع اشترط
ذكر المتعلق في دلالته على معناه الافرادي لان معنى الحرف اذا كان هو النسبة المخصوصة فلا معنى لاشتراط الواضع
لان ذكر المتعلق ح ضروري لا يعقل معنى الحروف الا به وان كانت نسبة المطلقة التي يصح التعبير عنها بلفظ الاسم
كالابتداء والانتهاء فيرد انه على هذا التقدير يكون كلمة من ولفظ الابتداء مثلا موضوعين لمعنى واحد بعينه
عبر عنه بالاسم تارة وبالحرف اخرى وهو مع فساده في نفسه لا يقتضي انه يكون معنى الحرف معنى مستقلا يصلح لان
يحكم عليه وبه لا يصح مع اشتراط ذكر المتعلق في دلالة الحرف ايضا لان معنى دلالة اللفظ ليس الا كونه بحيث يفهم منه
المعنى عند اطلاقه للعلم بوضعه فاذا علم السامع وضع لفظ لمعنى فهم المعنى منه عند اطلاقه بالضرورة وان لم يذكر متعلقه
فاشتراط الدلالة بذكر متعلقه تكليف بعدم الفهم مع حصول سببه التام وهو قبيح ولو فرض امكانه فاي
فائدة في هذا الاشتراط مع امكان الاستغناء عنه كما في دلالة الاسم وما الفرق بين كلمة من ولفظ الابتداء مع
فرض كونهما موضوعين لمعنى واحد حتى وجب اعتبار هذا الشرط وبالجملة فالقول بان الواضع وضع لفظ الابتداء
وكلمة من لمعنى واحد حتى وجب اعتبار هذا الشرط في دلالة الثاني في ذكر المتعلق دون الاول مع عدم ظهور
الفرق بينهما وعدم ظهور نكتة لهذا الاشتراط لا يصح نسبته الى الحكيم والتحكم ايضا فان الدليل على الاشتراط
ليس الا التزام الواضع ذكر المتعلق في الاستعمال وهو متحقق في الاسماء اللازمة الاضافة فكان الواجب اعتبار
الشرط فيها ايضا وهو مما لا يقول به احد وما قيل من ان التزام ذكر المتعلق فيها لتحصيل الغرض من وضعها لمعانيها
وهو التوصل بها الى الوصف باسماء الاجناس بخلاف الحروف فان ذكر المتعلق فيها لتتميم الدلالة لا لتحصيل
الغاية فمحض تحكم اذ المتحقق في الوضعين ليس الا الالتزام المذكور واما انه لتتميم الدلالة او لتحصيل الغاية

فهو محتمل في كل منهما فالحكم بانه في احدهما للدلالة وفي الاخر للغاية مع امكان العكس ترجيح بلا مرجح وحاصل الجواب
ان ذكر المتعلق ليس مما اشترطه الواضع في دلالة الحرف على معناه بل مما حكم العقل بكونه شرطا في حصول المعنى في نفسه
ومعنى قول النحاة الحرف لا يستقل بالمفهومية ان لفظ الحرف لمعناه لكونه امرا نسبيا لا يعقل الا بالمنسوب اليه
لا يحصل معناه في الذهن الا بذكر متعلقه وكذا معنى قولهم الحرف ما دل على معنى في غيره انه ما دل على معنى حاصل في غيره
اي باعتبار متعلقه لا باعتباره في نفسه وليس معنى ما ذكروه ان الحرف غير مستقل في دلالته على معناه وانه لقصوره
من الدلالة بنفسه انما يدل على معناه بواسطة غيره كيف ولو كان المراد ذلك لزم كون المجازات باسرها حروفا
لقصورها عن الدلالة بنفسها على معانيها فيصدق عليها ايضا انه لا يستقل بالمفهومية واستقلاله بالقياس الى
معناه الموضوع لا يجدي نفعا اذ الكلام في المجاز من حيث انه مجاز فان قلت عدم استقلال المعنى الحرفي في نفسه
يستلزم عدم استقلال الحرف في الدلالة على معناه ضرورة ان استقلال الحرف في الدلالة يستلزم استقلال معناه
في نفسه فحمل عدم الاستقلال في كلامهم على عدم استقلال المعنى في نفسه لا يجدي قلت استقلال اللفظ في الدلالة
على المعنى انما يقتضي تعقل المعنى المدلول مع امكان التعقل وانتفاء المانع عنه فلو كان تعقله ممتنعا لقصوره
في نفسه وتوقفه على ذكر المتعلق كان انتفاء الدلالة فيه لامتناع المدلول لا لقصور الدال فان معنى استقلال
اللفظ في الدلالة ليس الا كونه مقتضيا تاما لها وتخلف المقتضى عن المقتضي لمانع لا ينافي كونه تاما في الاقتضاء
مستقلا فيه نعم لو كان استقلال اللفظ في الدلالة بمعنى كونه علة تامة لها لكان استقلال الدلالة مستلزما لاستقلال
المعنى وليس كذلك ويتقرر لاحق في حاصل الجواب وهو انه ليس مرادهم مما اشتهر في التفهيم من نسبة الحرف الى عدم
الاستقلال عدم الاستقلال في الدلالة لانهم صرحوا بان المراد عدم الاستقلال بحسب المفهوم بناء على ان معنى
الحرف امر نسبي والنسبة لا يتعين ولا يحصل الا بتعين المنسوب اليه وتحصله فمعنى الحرف لقصوره في نفسه ونقصانه
في حد ذاته لكونه تعلقيا [interlinear: تعقليا] لا يمكن ان يتعقل الا بذكر متعلقه لا ان يحصل الا بحصوله فعدم الاستقلال انما هو لذلك
وكذا الافتقار الى ذكر المتعلق فيكون المعاني الحرفية في الاذهان كالاعراض الموجودة في الاعيان وكما ان
تحصل الاعراض وتحققها في الخارج لا يمكن الا بموضوع يتقوم به ويحل فيه فيحصل بحصوله كذلك المعنى الحرفي لنقصانه
في ذاته لا يمكن ان يحصل في الذهن الا بحصول متعلقه فما لم يوجد المتعلق في الذهن ولم يتعقل لا يمكن وجود المعنى
الحرفي فيه وتعقله فلا يكون ذكر المتعلق لافتقار الحرف في الدلالة اليه واشتراطها به فهذا يكون الوضع بالمعنى
المشهور متحققا في الحروف وهي مستقلة في الدلالة على معانيها وان لم يكن وجودها كافيا لوجود المدلول لنقصانه
هذا ومما يورد على التعريف المشهور للوضع ان الالفاظ الموضوعة بالوضع العام للمعاني الاجنبية الجزئية كا
لمبهمات لا دلالة لها على شيء من تلك المعاني الا بالقرينة فلا يتحقق فيها الوضع بمعنى تعيين اللفظ للدلالة بنفسه
وليس هذا من قبيل المشترك حتى يكون احتياجه الى القرينة في الارادة دون الدلالة فان المقتضي لفهم المعاني
من المشترك هو علم السامع بوضعه لكل منها على سبيل التفصيل والتعيين وهو غير حاصل في هذه الالفاظ اذ الوضع على
هذا الوجه لا يوجب تمييز المعاني عند السامع حتى ينتقل اليها من اللفظ الموضوع لها فانما يتحقق المذكور في الحرف
لا يجري في هذه الالفاظ لا يتاتى على عدم استقلال المعنى بنفسه ومعاني الالفاظ المذكورة معان اجنبية مستقلة
بنفسها ويمكن الجواب عنه بوجهين احدهما ان المراد من الدلالة ما هو اعم من الدلالة التفصيلية والاجمالية والمنتفية
ههنا انما هو الدلالة التفصيلية واما الاجمالية فهي متحققة قطعا بان السامع ينتقل من لفظ هذا مثلا الى ان المراد
احد افراد المشار اليه القريب وان المراد ليس بخارج عن تلك الافراد فافراد المشار اليه القريب باسرها متعينة

[margin:] فان المعاني الجزئية الموضوع لها لعدم انحصارها لا يمكن العلم بها الا من حيث انها افراد لعنوان كلي صادق عليها والعلم بالوضع م

من اللفظ

من اللفظ مدلول عليها به لكن لا على وجه التفصيل كما في المشترك بل على وجه اجمالي مشترك بين الجميع فالفرق بينه وبين
المشترك ليس في اصل الدلالة بل في كيفيتها حيث ان الدلالة في المشترك تفصيلية وههنا اجمالية ثانيهما ان المجاز عن الفرق
بينه وبين هذا القسم في اصل الدلالة كما في المشترك اذ لا دلالة للمجاز على المعنى المجازي اصلا لا تفصيلا ولا
اجمالا وما يهمنا نظير ما سبق في الجواب عن النقض بالمشترك وهو ان عدم الدلالة في هذه الالفاظ لوجود المانع من
الدلالة على المعنى مرادا لا ليس لعدم المقتضي فان الوضع لكل واحد منها في المعنى المحصور مقتض لدلالة اللفظ عليه
لولا وجود المانع اعني وضعه لغيره فعدم دلالة اللفظ عليه لوضعه لغيره لا لعدم وضعه له هذا ثم ان من قال بوجوب
النقل في احاد المجازات وهم الاكثر كالرازي في المحصول استدل بوجهين احدهما انه لو لم يشترط النقل في الاحاد
حتى جاز التجوز بمجرد العلاقة لجاز استعارة الاسد للرجل الابخر كما يجوز استعارته للرجل الشجاع لتحقق المشابهة
التي هي من العلاقات المعتبرة وكذا اجازت اطلاق النخلة على الطويل بغير الانسان كالحائط والجبل الطويلين للمشابهة
في الشكل [interlinear: الصفة] وللمجاورة مع ان شيئا منها لا يجوز فيعلم بذلك ان مجرد العلاقة غير كاف بل يحتاج الى امر اخر وليس
ذلك سوى استعمال اهل اللغة ونقلهم فيشترط النقل والجواب انا نشترط لها والمنع من التجوز في بعض ما
وجدت العلاقة فيه كالامثلة المذكورة لا يثبته اي لا يثبت وجوب النقل وعدم الاكتفاء بالعلاقة لانه على القول
بالاكتفاء بمجرد العلاقة يكون وجود العلاقة مقتضيا واقتضاء المقتضي يتوقف على عدم المانع والمانع في الامثلة
المذكورة موجودة ولذا لا يجوز استعمالها لا للاحتياج الى النقل والحاصل ان الامثلة المذكورة اما يثبت فيها منع
من نص او تتبع او لم يثبت فان لم يثبت فلا نسلم ولا اهل النظم اذ يمكنه منع عدم الاستعمال وان ثبت يخرج عما
نحن فيه لان الكلام فيما لم يثبت فيه المنع بل نقول ان العلاقة المعتبرة ليست هي هذه الامور من العلية والكلية
والمجاورة والمشابهة وغيرها مطلقة بل يشترط في كل منها انها شرايط وامور والعلاقة المعتبرة هي هذه الخصوصيات
فيمكن ان لا يكون العلاقة المعتبرة متحققة في الامثلة المذكورة ولذا لم يصح التجوز فيها بل الظاهر ان هذا هو السر في
عدم الجواز فيها كما لا يخفى على من احس الطريق في العلاقات الاتية وثانيهما انه لو لم يشترط النقل في الاحاد لزم
كون القران غير عربي وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا بيانه انه لم ينقل عن العرب فهو ليس بعربي و
القران مشتمل على المجازات فلو لم يكن المجازات منقولة عنهم يلزم ما ذكر وجوابه اولا ان ما ذكر يستلزم كون مجازات
القران منقولا عن العرب لا جميع المجازات وثانيا انا لا نم انحصار العربي فيما نقل بخصوصه عن العرب بل يكفي نقل
النوع وثالثا انا لا نم لزوم كون القران بسبب اشتماله على غير العربي غير عربي فان المراد كونه عربي الاسلوب
مع انه منتقض باشتماله على الروح والمشكاة والحرب كالقسطاس والسكوت والسجيل وقد يستدل على الاشتراط
بانه لا شك ان جواز الاستعمالات المجازية موقوف على الرخصة فيه وثبوتها فالا غلب ليس الا باستعمال العرب
لنوعه وبعضهم بل اشخاصه وعلى هذا منقول انه لا شك ان المعلوم استعمالهم ليس الا احاد المجازات و
اشخاصها والمستعمل لا يكون الا فردا شخصيا واذا كان كذلك فيجب الاقتصار على ما علم من الاستعمال وثبت ليس
هو الا هذا الاستعمال الشخصي وعدم اعتبار القيود الشخصية يحتاج الى الدليل فلا يتعدى عنه كما لا يتعدى عن صنف
من العلاقة الى صنف اخر منها فلا يجوز التعدي عن الاحاد المنقولة ويمكن ان يجاب عنه بان طريق ثبوت الرخصة
ليس منحصرا باستعمال العرب بل يثبت انهم استعملوا غيرهم وتقريرهم اياه وعدم انكارهم ونحن نعلم بالضرورة انه قد استعمل
مجازات كثيرة لم ينقل احادها باعتبار صنف العلاقة مع اختلاف القيود الشخصية وعلمنا بديهة ان المستعمل لم
ينبه والا من جهة العلاقة الصنفية او النوعية ولم ينكر عليهم احد من اللغويين ولا اهل العرف فعلمنا بذلك

عدم اعتبار القيود الخصوصية وما لم يعلم فيه ذلك نقول بعدم الجواز وقد استدل على الاشتراط بوجوه اخر والجواب
ولا يعلمان بحمل النزاع بين الفريقين لفظيا بان يقال ان القوم لما اطلقوا وقالوا بان العلاقة كافية في التجوز وعدوا
العلاقات التي اكتفوا بها فمرادهم منه ان مطلق تلك العلاقة كافية وان لم يستعمل بعض اصنافها ولم ينقل فيجوز
التجوز كلما وجدت تلك العلاقة فلذلك رده بعضهم وقال باشتراط النقل والاستعمال واراد به انه يشترط في صحة
التجوز ان يكون متفقا لا مستعملا لا بخصوص يكون العلاقة فيه علاقة مخصوصة تجوز لاجلها اهل اللغة فكلما كان
فيه تلك العلاقة المخصوصة لا نوعها يجوز فيه التجوز فاذا في المجاورة مثلا انه يشترط ان يكون نوع المجاورة مما
يجوز لاجله اهل اللغة ولا يجوز التجوز بمطلق المجاورة لاجل التجوز بنوع منها مخصوص بل يجب الاقتصار بالنوع الذي
يجوز لاجله وهكذا في غيرها وكذا يكون مراد من يقول بعدم اشتراط النقل انه لا يشترط النقل في الاحاد لانه
لا يشترط خصوصية العلاقة ايضا ويجوز التجوز بمطلق المجاورة مثلا لاجل التجوز بنوع منها في اللغة وانما طلبنا
برجوع النزاع بينهم الى ذلك لانه يستبعد من مثل الرازي واشباهه ان يقول بعدم الاقتصار في المجازات
على ما نقل بخصوصه مع انه نفسه كثيرا يتجوز بالفاظ لم ينقل من احد من اهل اللغة وكذا لا يقول احد بكفاية مطلق العلاقة
فان المكتفين بالعلاقة كثيرا ما يقولون بعدم الاكتفاء ببعض افراد العلاقات المعتبرة كما ياتي فتامل ولما عرفت
انه لابد في صحة التجوز من وجود العلاقة فاعلم انه ليس كل علاقة مما يصح بسببها التجوز بل هي علاقات مخصوصة
وذلك لانك قد عرفت ان امر اللغات توقيفي فلا يجوز التعدي فيه عما ثبت عن اهل اللغة والثابت عنهم ليس الا
جواز التجوز بسبب علاقات مخصوصة فلا يجوز فيما عداها ثم ان استعمال اهل اللغة بسبب هذه العلاقات هل هو
من قبيل وضع الالفاظ بمعنى انه اتفاق لهم ولم يكن لاجل سبب بل كان بمجرد الاتفاق كما في وضع الالفاظ حتى
جاز لنا ايضا استعمال اللفظ في معنى لاجل علاقة غير هذه العلاقات كما يجوز لنا وضع الالفاظ اولا بل كان ذلك
الاستعمال بسبب خاص حتى لا يجوز لنا وضع نوع اخر الظاهر هو الثاني فانه لا شك ان استعمال العرب هذه
الالفاظ في معانيها المجازية التي لها علاقة مع المعنى الموضوع له ليس بمحض الاتفاق بل كان لسبب كمثل المناسبة
او غيرها فلا يجوز لنا وضع نوع اخر اي استعمال اللفظ في معنى لاجل علاقة سوى العلاقات المخصوصة المعتبرة عند
اهل اللغة ثم العلاقات المعتبرة ما اشار اليه بقوله وهي اي العلاقة في المجاز كثيرة وجعلها بعض من ذكرها
من خمسة وعشرين ولكن بعضها راجع الى البعض والمذكور في هذا الكتاب منها اربعة عشر الاولى العلية باقسامها
الاربعة الفاعلية والمادية والصورية والغائية فيطلق اسم العلة باقسامها على المعلول والمراد بالعلة الفاعلية
ما منه وجود المعلول سواء كان من ذوي العقول ام لا وبالمادية ما يقبل صورة المعلول وقد يطلق على ما يقبل
المعلول ومن هذا القبيل تمثيلهم للعلة المادية بقولهم سال الوادي وبالصورية ما يشار به المعلول كاحد
الامور المشاركة في المادة والامور الخارجية وبالغائية ما لاجله المعلول وقد عرفوها بتعريفات اخر لا حاجة في
ذكرها ثم انهم مثلوا التجوز بكل منها فمثال الاول لاطلاق العلة الفاعلية على المعلول قولك رعينا الغيث اي
المراد به النبات ووجوده ظاهر ان الغيث فاعل عليه وباطلاق الجزء على العين كما في قولك كثرت ايدي فلان عندي
اي نعمه فان النعمة لما كانت غالبا صادرة من اليد كانت اليد كالعلة الفاعلية لها ولاطلاق العلة المادية على
المعلول بقولك جلس الامير على الخشب اي السرير فان الخشب علة مادية للسرير وقد يمثل له بقولك سال الوادي
وفيه تامل اذ معناه سال الماء والوادي ليس سببا ماديا للماء بل الظاهر انه من باب اطلاق اسم المحل على الحال
او من باب تسمية الشيء باسم مجاوره ولاطلاق العلة الصورية على المعلول باطلاق الصورة الجسمية على الجسم الطبيعي

في علائق المجاز

المركب

المركب من الهيولى والصورة وقد يمثل له باطلاق اليد على القدرة لان القدرة صورة اليد لكون القدرة حالة فيها ووجه
بان اليد لها صورة خاصة تتاتى بها الافعال على التي وهو تجويف راحتها وصغر عظمها وانفصال بعضها من بعض
لتقوى بها على الاشياء فشكل اليد مع الامتداد كشكل السرير مع الاضطجاع وهو سبب صوري فيكون اليد
كذلك وفيه تامل ولاطلاق العلة الغائية باطلاق الخمر على العنب اذ الخمر احد غايات العنب وما لو من هذا الاطلاق
قوله تعالى اراني اعصر خمرا وفيه نظر يعلم مما سياتي في هذا ولا يخفى ان الظاهر من كلمات القوم ان كلا من هذه العلل الاربع
بالعلاقة يصلح لعلاقة التجوز في كل من الكلمة والاطلاق على كلام اما الكلمة فلانك قد عرفت ان امر اللغات
توقيفي فيجب الوقوف فيه على ما ثبت من اهل اللغة الرخصة فيه وقد عرفت ايضا انه ثبوت الاذن والرخصة في
علاقات المجاز ليس بالنقل الصريح من اهل اللغة لفقدها فيها بل انما يعلم بتتبع موارد الاستعمال وعلى هذا
فالمعتبر من العلاقات هو ما علم ثبوت الرخصة في التجوز بسببه بملاحظة وقوع التجوز به في كلمات اهل اللغة فنقول
ان كلا من علاقة الفاعلية والمادية مما علم اعتبارها في العلاقة بسبب تكثر التجوز بسببه في كلماتهم واما العلة الصورية
فلم يعلم منها ذلك اصلا اذ ليس للعلة الصورية في معلول اسم خاص بها اطلق على المعلول وتكرر ذلك الاطلاق في
كلماتهم حتى يعلم بسببه الرخصة والاذن في التجوز بها وما سموا صورة معلول باسم ليعلم باطلاقه عليه منكر الحصول
الاذن في ان يعلم الرخصة في جواز التجوز لاجلها غاية ما يمكن ان يقال هو اطلاق الصورة الجسمية على الجسم الطبيعي وهو
مع عدم ثبوته فانما وقع في كلام الطبيعيين الباحثين عن الصورة الجسمية دون اهل اللغة واما العلة الغائية
فهي انه كذلك ايضا لم يعلم منها ذلك فان العلة الغائية للسرير هي الجلوس مثلا ولم يعهد اطلاق الجلوس على السرير
وكذا العلة الغائية للشجرة وهي حصول الثمرة ولم يعهد اطلاق حصولها على الشجرة واما اطلاق الثمرة على الشجرة
فهو من باب اطلاق اسم المسبب على السبب فقط فان العلة الغائية ليست هي الاعيان بل حصول هذه الاعيان
ووجودها الا انهما واحد في سببية ثم لو اطلقنا العلة الغائية على نفس هذه الامور لم يصح جعلها من العلاقات
المعتبرة وكان مرادهم من كونها علاقة هو هذا المعنى فيصح فيما التجوز بسببها علاقتان العلية والمعلولية
فظهر من هذا ان المعتبر علاقة العلية هي العلة الفاعلية والمادية والغائية بهذا المعنى ويرشد الى
هذا ما وقع في كلام اهل البيان واكثر الاصوليين من التعبير عن هذه العلاقة بعلاقة السببية فان الظاهر
من السبب كما ياتي في مبادئ الاحكامية هو السبب الفاعلي اي ما منه وجود الشيء فتخص علاقة العلية بالعلة
الفاعلية واما المادية والغائية بالمعنى الاخير فاندرجهما في علاقة الجزئية والسببية لكونهما منهما واما
الاطلاق فاما في العلة الفاعلية فلانه لم يثبت جواز اطلاق اسم كل علة فاعلية على معلولها مطلقا واما
فان العلة الفاعلية اما من ذوي العقول او النفوس او غيرهما ولم يعهد اطلاق اسم فاعل ذي الشعور
على معلوله الذي ليس بذي شعور اصلا واما قوله تعالى وجاء ربك حيث قالوا ان المراد جاء امر ربك
وهو معلول له تعالى وهو علته الفاعلية فاطلق اسم السبب الفاعل الذي من ذوي الشعور على معلوله ففيه
ان منشأ اطلاق العلة على المعلول هو انه لو اقيم المعلول مقامها وعبر به عنها لاستقام الكلام من غير
محذور كما في قولنا رعينا الغيث اذ لو بدلت الغيث بالنبات وقلت رعينا النبات لاستقام الكلام
وليس الامر في الاية الشريفة كذلك اذ لو قلت وجاء امر لم يستقم وما ذكر من ان المراد جاء امر ربك فهو مسلم
ولكنه لا دخل له بما نحن فيه بل هو من باب الاضمار ومجاز الحذف وايضا العلة الفاعلية اما علة قريبة او
بعيدة بواسطة او وسائط والمعلوم من اهل اللغة هو اطلاق اسم العلة القريبة لا البعيدة الخ

لم يكن الوسائط على المعلول واما غيرها فمنه معلوم كما لا يخفى على المتتبع العارف بالمحاورات واما في العلة
المادية فلان العلة المادية حقيقة جزء من المعلول غاية الامر ان علاقة الجزئية اعم من هذه العلاقة لكون
الجزء اعم من العلة المادية وعلى هذا فيشترط في هذه العلاقة ما يشترط في علاقة الجزئية من كونه مما ينتفي
المعلول بانتفائه وتحقق التركيب الحقيقي فيهما كما يأتي واما العلة الغائية بالمعنى الاخير الذي كان معتبرا
في علاقة التجوز فلان العلة الغائية بهذا المعنى حقيقة سبب للمعلول ومعلول له فيشترط فيه ما يشترط في
اطلاق اسم المسبب على السبب الفاعل كما يأتي ق الثانية من العلاقات الكلية فيطلق الاسم الموضوع
للكل على الجزء كما في قوله تعالى اصابعهم في اذانهم فاطلق الاصابع على الانامل لان الموضوع في الاذن
الانملة التي هي جزء من الاصابع والمصرح به في كلام بعضهم كما جاء لما له وغيره ان هذه العلاقة يعتبر بشرطين
اي وبعضهم قال باشتراطها بما يشترط به علاقة الجزئية من كون الكل مما كان له تركيب حقيقي ومن
كون الجزء مما ينتفي بانتفائه الكل لان ما يدل على اشتراط علاقة الجزئية بهما يدل على اشتراط هذه
بهما ايضا وسيجيء تحقيقه ق الثالثة من العلاقات الحالية فيطلق اسم الحال على المحل ومثلوا له بقوله تعالى
واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله فان المراد بها الجنة التي حلت فيها الرحمة والمراد بالحالية
التي هي احدى العلاقات كون الشيء حالا في غيره سواء كان حلوله فيه سريانيا كحلول الماء في الورد او طر
يانيا كالوزن في الجسم او جوفيا كالمتمكن في المكان والمتحيز في الحيز وتخصيص المصحح للتجوز بالسرياني
فقط كما يظهر من بعضهم لا وجه له واستدلاله بان امر اللغات توقيفي والمعروف في الامور التوقيفية
انما يكون على وفق ما ثبت فيها الرخصة والقدر الثابت فيما نحن فيه هو ما كان الحلول فيه سريانيا
لا مطلقا مردود بانه لا ينكر جواز اطلاق اسم الحال بالحلول الطرياني او الجوفي على محله بعلاقة المجاورة
فاذا جاز التجوز فلم لا يكون لاجل علاقة الحالية فان المستعملين لم يصرحوا بان المصحح للاستعمال اي نوع
من انواع العلاقات ثم لو خص المصحح بالسرياني والطرياني وجعل الحلول الجوفي من باب علاقة المجاورة
لكان له وجه ولكنه خلاف المتبادر والظاهر حيث انه لا يطلق المجاورة على كون الشيء في جوف الشيء
بما لكان في جنبه ثم يناسب ذلك لا اطلاق المباحث العقلية حيث ان الظرف من الحلول فيما هو احد المعنيين
الاولين ولذا اشير اليهما فقط ق الرابعة والخامسة والسادسة من العلاقات مقابلاتها او مقابلات
هذه الامور الثلثة وهي المعلولية والجزئية والمحلية اما العلاقة الاولى فيطلق بسببها اسم المعلول على
علته والظاهر تعميم العلة ههنا ايضا اي سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية فالاول كتسمية
المرض الشديد بالموت والظاهر من تتبع موارد الاستعمال اشتراط مساواة العلة الفاعلية والمعلول
في الثبوت والعدم فلعل وجه معلوليتها له عدم تحقق الوسائط وكون العلة علة تامة او ناقصة كان لها
كثير مدخلية في وجود المعلول والثاني كتسمية الحب بالسريع لرجوعه الى تسمية الجزء باسم كله فيشترط فيه
ما يشترط فيها والثالث كتسمية صورة السرير سريرا والظاهر ثبوت اعتباره نظرا الى حكم اي تسمية الشيء
باسم علته الصورية كما عرفت وذلك لانهم يعبرون عن صورة الشيء باسم هذا الشيء كثيرا كما لا يخفى ق
والرابع كتسمية الشجرة ثمرة ولكن المصحح للتجوز ههنا ايضا هو العلة الغائية بالمعنى الاخير والمحتاج الى تسمية
السبب الفاعل باسم مسببه واما العلاقة الثانية فيطلق بسببها اسم الجزء على الكل كما في اعتق
رقبة مؤمنة حيث اطلق لفظ الرقبة الموضوع للعضو المخصوص على صاحبها وقد صرحوا بان اطلاق اللفظ

الموضوع

الموضوع للعضو المخصوص على صاحبها وقد صرحوا الجزء على الكل مشروط بشرطين احدهما ان يكون ذلك الجزء ممتازا
من بين سائر الاجزاء بكونه مما يلزم من انتفائه انتفاء الكل فلا يصح الاطلاق بالنسبة الى الجزء الذي لم يكن الامر فيه كذلك
فلا يصح اطلاق الانامل ولا الاصابع ولا الاذن واشباهها على الانسان والسر في ذلك ما تقدم في بحث الاشتراك
من ان امر اللغات توقيفي وقد منع التصرف في الامور التوقيفية الا على القدر الذي علم او ظن فيه الرخصة والرخصة
فيما نحن فيه انما ثبت بالتتبع في كلمات البلغاء والتتبع في محاورات الفصحاء والذي ثبت فيه الرخصة بالتتبع
والتتبع بالنسبة الى استعمال اللفظ الموضوع للجزء على الكل هو ما اذا كان الامر كذلك دون غيره وعدم ثبوت
الرخصة كاف لعدم جواز الاستعمال لكون الامر امرا ظاهرا للاصل واما الاستشكال بان كل جزء ما ينتفي الكل
بانتفائه فقد مر دفعه في اوائل مسئلة جواز استعمال لكون الامر امرا في المشترك في اكثر من معنى والثاني ان
يكون الكل مما كان له تركيب حقيقي كالانسان والسر في الاشتراط هنا هو ما سبق انفا هذا وقد ذكرنا سابقا
ان بعضهم قال باشتراط اطلاق لفظ الكل على الجزء ايضا بهذين الشرطين واستدل له بما استدل لاشتراطهما
في اطلاق لفظ الجزء على الكل من عدم الاستعمال فيما لم يوجد فيه هذين الشرطين وهذا يصح بالنسبة الى الشرط
الاول واما بالنسبة الى الشرط الثاني فغير صحيح لانهم يطلقون اللفظ الموضوع للعام على بعض افراده والعلاقة
ليست سوى الكلية والجزئية مع انه ليس بين افراد العام تركيب حقيقي وكذا يطلقون السنة على بعضها والشهر
على بعضه وكذا الاسبوع واليوم والليل مع انه ليس جزء منها تركيب حقيقي فكلما كان للكل اسم مغاير لاسم جزئه
يصح الاطلاق بخلاف اطلاق اسم الجزء على الكل فانه مشروط بهذا الشرط ويمكن ان يراد من التركيب الحقيقي التركيب
العرفي والوصفي وهو ان يكون الكل ما وضع له لفظ على حدة مغاير لاسم جزئه فلو لم يلاحظ التركيب وعلى هذا
فيكون استعمال لفظ الكل في الجزء ايضا مشروطا بالشرطين واما العلاقة الثالثة فيطلق بسببها اسم المحل على الحال
مثل قوله تعالى فليدع ناديه اذا النادي عبارة عن المجلس والمراد من الاية اهله وقوله سبحانه واسئل القرية وقوله تعالى
وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا بياتا او هم قائلون والتحقيق في هذه العلاقة يعلم مما ذكر في علاقة الحالية
ق السابعة من العلاقات المجاورة اي كون الشيء مجاورا لما وضع له اللفظ فيصح اطلاق ذلك اللفظ على ذلك
الشيء كما في قوله تعالى فمن ثقلت موازينه فان الميزان عبارة عما يوزن به والمراد منه في الاية الموزون وقوله تعالى
عينا يشرب بها اي ماء يشرب منه ثم انه ليست علاقة المجاورة مصححة للتجوز باطلاقها فانه لا يصح اطلاق لفظ
المسجد على البيت الذي في جواره ولا اطلاق الفلك على الانسان ولا الانسان على الفرش الملبوس في جنبه
بل ببعض من اقسامها وبيان ذلك ان مجاورة شيء لاخر اما يكون على سبيل الاتصال والانضمام كالماء والميزاب
او لا يكون على سبيل الاتصال والمجاورة في كل منهما اما يكون على سبيل التبعية والدوام والغلبة او لا والاول اي
الذي يكون على سبيل التبعية والغلبة لا غير اما يكون بحيث يكون ملحوظا في الانظار ومعهودا في الاوهام ومركوزا
في خزانة الخاطر والخيال اي يكون بحيث اذا خطر احدهما بالبال يخطر الاخر فيه ايضا او لا يكون كذلك والمجاورة التي
يصح التجوز هي التي كان اغلبيا او دائميا وكانت تلك المجاورة معهودة ملحوظة في الخاطر ايضا لا مطلقا فلا يطلق
الشبكة على الصيد مع الاتصال لانتفاء الاغلبية ولا المسجد على البيت المجاور له لانتفاء المعهودية والمجاورة
في الخيال والسر في هذا التخصيص هو ما مر مرارا من عدم ثبوت الرخصة في غير محل الخصوص هذا واعلم انه كثيرا ما يحصل
الاشتباه بين علاقة الكلية والجزئية والحالية والمحلية والمجاورة والحذاق منهم يمثلون بواحد منها مثالا لم
يمثلون به لغيره ايضا فلا بد من بيان الفرق بين هذه الثلثة لئلا يشتبه التمثيل فنقول اما الفرق بين الكل والجزء

والحال والمحل فان الجزء هو الذي له مدخل في قوام الكل بخلاف الحال فان الامر فيه ليس كذلك والكل هو الذي يتقوم
بالجزء ويتحقق باشتماله بخلاف المحل وايضا الجزء هو الذي له تقدم بالطبع على الكل من حيث انه جزء والكل هو الذي
له تاخر كذلك بخلاف الحال والمحل فان الامر فيهما متعاكس واما الفرق بين الحال والمحل وبين المتجاورين فهو ان الحال
والمحل موجودان بوجود واحد كالسواد وبعض اجزاء الابدان موجودين خارجين بخلاف المتجاورين فانهما موجودان
بوجودين متغايرين وايضا وجود المحل موقوف عليه لوجود الحال بخلاف المتجاورين فان وجود احدهما لا يتوقف
على وجود الاخر هذا اذا جعلنا اطلاق المكان على المتمكن من باب المجاورة واما اذا جعلناه من باب الحالية
والمحلية فيكون الفرق بين هذا القسم وبين المجاورة هو كون الشيء على شيء وكونه في حيزه واما الفرق بين الكل
والجزء وبين المتجاورين فيظهر مما ذكر فانه ليس لاحد المتجاورين مدخلية في قوام الاخر ولا ينتفي احدهما بانتفا
الاخر ولا تقدم لاحدهما بالطبع على الاخر ق الثامن من العلاقات المشارفة وهي كون معنى مشرفا على ان يصير
شيئا اخر مغايرا له في الاسم فيطلق عليه اسم ذلك الشيء المغاير ويقال له اطلاق اللفظ على ما يؤول اليه
وضع ذلك اللفظ له وقد يفرق بينهما بالاخذ في الصيرورة والشروع في مقدماتها الا انه فيكون بينهما عموم وخصوص
مطلق وليس ببعيد بل هو الظاهر كما لا يخفى ولا يخفى ان كون الشيء بحيث يؤول الى شيء اخر مغاير له في الاسم لا يخرج عن
اقسام ثلثة لانه اما لا يكون ذات ذلك الشيء باقية في الحالة الثانية كالعنب يصير خمرا او الماء يصير حجرا او هواء
والكلب يصير ملحا او يكون ذات الشيء باقية في الحالة الثانية وانما يتبدل صفة من صفاتها الى صفة اخرى
مغايرة لها كالعبد يسمى معتقا لصيرورته كذلك في الحالة اللاحقة فان الذات باقية في الحالتين لا يتبدل وانما
يتغير صفة الرقية او يكون الذات باقية في الحالة الثانية ايضا وانما يتبدل الصورة فيعرض لها في الحالة اللاحقة
صورة مغايرة الصورة الاولى وهذا ايضا على قسمين لان عروض الصورة الثانية اما يوجب تغير الاسم الذي كان له
قبل عروضها كالخشب المصور بصورة السرير يصير صندوقا او لا يوجب تغيره كالخشب مع قطع النظر عن الصورة
العارضة له يصير سريرا واطلاق اللفظ في جميع هذه الصور على ما يؤول باعتبار علاقة المشارفة وفي الاخير منها
يكون باعتبار علاقة العلية المادية ايضا فيطلق اسم الشيء على علته المادية وجعل الصورة الاولى من هذا القبيل
ايضا خطأ لان العلة المادية جزء للمعلول كما صرحوا به فيجب ان يكون باقية معه والعنب ليس جزء الخمر ولا الكلب
الملح ومن هنا ظهر ان هذه العلاقة اعم من علاقة العلية المادية وبينهما فرق اخر ايضا وهو انه لا يشترط في علاقة
العلية المادية ان يكون المادة مشرفة على صيرورتها معلولا بمعنى انه لا يجب ان يعلم او يظن انها يصير مادة
لهذا المعلول بل يصح الاطلاق ولو علم عدم الصيرورة بخلاف علاقة المشارفة فانه يجب ان يكون بحيث يكون
مشرفا على عروض الحالة اللاحقة اي يعلم او يظن عروضها له وبهذا يعلم ان بين العلاقتين عموم وخصوص
من وجه بقي ههنا امر وهو انه قد يورد على القسم الثاني من الاقسام الثلثة ان ذلك الاسم الذي اطلق مجازا
كالحر اذا اطلق على العبد لا يخلو اما ان يكون موضوعا للذات وحدها او بصفتها اللاحقة كذلك او لهما معا فعلى الاول
يكون الاستعمال حقيقيا لا مجازيا لوضوح تحقق الذات في الحالة الاولى ايضا وعلى الثاني يلزم ظهور فساد يكون
من قبيل اطلاق لفظ الحال على المحل وعلى الثالث يكون الموضوع له مجموع الصفة والموصوف فيكون اطلاق
اللفظ من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ولا يخفى ما فيه فان لنا ان نختار الاول اولا ونقول ان الاستعمال
انما يكون حقيقيا لو اطلق اللفظ الموضوع للذات وحدها على الذات وحدها ولكنه ليس كذلك بل اطلق على الذات
مع صفة الرقية مثلا فيكون مجازا غاية الامر انه يكون العلاقة غير علاقة المشارفة ونختار الثاني ثانيا ونقول انه

يكون

يكون من قبيل اطلاق الحال على المحل لو اطلق اللفظ على الذات ولكنه يطلق على الصفة السابقة وحدها لكونها آيلة الى اللاحقة
بالتبدل ولكنه بعيد ونختار الثالث ثالثا ونقول انه انما يكون من قبيل اطلاق لفظ الكل على الجزء لو اطلق على الذات
وحدها ولكنه يطلق على الذات مع الصفة السابقة ونختار رابعا وهو ان الموضوع له هو الذات في حال اتصافه
بتلك الصفة فالموضوع له للفظ الحر مثلا هو الذات المعلومة ولكن لا مطلقا بل بشرط ثبوت وصف الحرية له ثم انهما
علاقة اخرى تعكس علاقة المشارفة لقرينة كونها مدس وهي كون المستعمل فيه على صفة او صورة او ذات في الماضي
فيطلق اللفظ على معنى باعتبار ما كان وتحقيق المقام فيها يعلم مما ذكر في سابقتها وقد اوردوا فيها اشكالا وهو
ان الاصوليين اختلفوا في ان صدق المشتق على الذات حقيقة هل يكون متوقفا على بقاء المبدأ اولا والمنقول من
الاكثر هو الثاني وهو مناف لما اتفقوا عليه في بحث المجاز من ان من اقسامه اللفظ المطلق المستعمل فيه باعتبار
ما كان عليه فان مقتضى المقالة الاولى ان لفظ الضارب مثلا اذا اطلق على ذات باعتبار صدور المبدأ منها
مع عدم البقاء يكون حقيقة ومقتضى المقالة الثانية انه مجاز ويمكن حله بوجهين احدهما انه يجوز ان يكون مرادهم
مما قالوا في المشتق ما اذا لم يكن زوال ذلك المبدأ عن الذات باعتبار طريان صفة لا يمكن العود اليه كالكتابة
مثلا فان اتصافه بها انما هو تحريك الاصابع وزوالها باشتغاله ذلك التحريك لكن بحيث لو اراد يمكن الاتصاف
بها ثانيا وكذا الضرب فان اتصافه به انما هو تحريك اليد وزواله باشتغاله ومرادهم مما قالوا في هذا المقام
هو ان يكون زوال تلك الصفة بطريان صفة لا يمكن العود اليها كالرقية مثلا فان زوالها بطريان وصف الحرية
التي لا يعود اليها وثانيهما ان ما ذكروا في المشتق يختص بالمشتق وما ذكروه ههنا يعمه وغيره وايضا ما ذكروه في الاول
يختص بالقسم الثاني من الاقسام الثلثة المذكورة وما ذكروه ههنا يعمه وسائر الاقسام ولكن هذا لا يفيد فائدة تامة
في دفع الاشكال لوروده في مادة الاجتماع كما لا يخفى ق التاسع من العلاقات الزيادة و العاشر منها الحذف
قالوا وقرينة الاولى ان ينتظم الكلام عند اسقاط الزايد مثل قوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف فيه زائدة لان
المراد من الاية نفي المثل وهو انما يحصل بدونها وهي مستعملة في غير ما وضعت له لانها موضوعة للمثل وههنا غير مستعملة
فيه والا يلزم ان يكون له تعالى مثل والعلاقة المجوزة لاطلاقها على غيره لوحظها كونها زيادة وقالوا ان قرينة الثانية
ان ينتظم الكلام اذا زيد عليه ما نقص عنه مثل قوله تعالى واسئل القرية اي اهل القرية والا لم يستقم الكلام و
العلاقة المجوزة لاطلاق المسؤل على القرية انما هي نقصان لفظ اهل لا يخفى ان في عدهما من العلاقات نظرا لانهم
عرفوا العلاقة بانها اتصال ما للمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له ولو قطع النظر عن سائر العلاقات لم يوجب
شيء من الزيادة والحذف اتصالا كما لا يخفى بل الظاهر انهما قاعدتان اخرتان تجوزتان من جانب اللغويين في مواضع
مخصوصة شخصا او صنفا ق الحادي عشر من العلاقات والثاني عشر منها المشابهة في الشكل او الصفة اي مشابهة
المستعمل فيه للموضوع له اللفظ اما في الشكل كاطلاق الانسان والفرس على النقوش في الجدار او في الصفة كاطلاق
الاسد على الشجاع لمشابهته اياه في صفة الشجاعة والمراد بالمشابهة في الصفة المشابهة في صفة غير الشكل حسية
كانت او عقلية بقرينة المقابلة ويجب ان يكون الصفة التي يجوز لاجلها اللفظ ظاهر الثبوت للمعنى الحقيقي له
مزيد اختصاص وشهرة والحاصل انه يجوز ان يكون لموصوف واحد صفات متعددة مختلفة بالظهور والخفاء
وليس الاشتراك في اي صفة كانت مصححا للتجوز بل يشترط الاشتراك في صفة ظاهرة لما وضع له سهولة له والسر في
ذلك ما عرفت مرارا من ان امر اللغات توقيفي والتصرف في الامور التوقيفية يجب ان يكون على قدر ثبت فيه
الرخصة والقدر الثابت في استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له لاجل المشابهة انما هو اذا كانت المشابهة

في صفة ظاهرة دون غيرها وقد يستدل على هذا الاشتراط ايضا بانه اشترط هذا الشرط لينتقل الذهن من المعنى الحقيقي
اعني الموصوف الى الصفة فيفهم المعنى الآخر اعني المجازي باعتبار ثبوت الصفة له فاذا سمع لفظ الاسد مثلا وتحققت
ههنا قرينة مانعة من حمله على الحيوان المفترس اشتغل الذهن منه الى صفة الشجاعة التي هي اخص اوصافه والمعنى
ولما منع المانع من اعتبارها فانه بالحيوان المفترس لاحظ ثبوتها لذات اخرى لها هذه الصفة واعترض عليه
بان هذا انما يقتضي اشتراط كون الصفة ظاهرة لو لم يتحقق القرينة المعينة للمراد بل اكتفي بالقرينة الصارفة عن
الموضوع له اما اذا تحققت القرينة المعينة لخصوص المعنى المراد فهذه القرينة كافية ولا حاجة الى اشتراط الظهور
واجيب عنه بان استعمال اللفظ في غير معناه لا بد ان يكون بحيث يمكن السامع لسهولة الانتقال المعنى واذا كانت
الصفة ظاهرة ينتقل السامع الى تلك الصفة كاشفا له الى المعنى الموضوع له فاذا استعمل في غيره سواء عين ذلك
الغير بالقرينة المعينة ام لا يمكن السامع الانتقال الى سر ذلك الاستعمال فيظهر له وجه الاستعمال واما اذا لم يكن
الصفة كذلك فقد لا ينتقل اليها عند الاستعمال في الغير فلا يظهر سر الاستعمال فيفوت فهم سر الاستعمال ويفوت به
يفوت فهم البلاغة وفيه ان هذا شرط لحسن التجوز لا لصحته كما لا يخفى ثم لو جعل هذا الظهور سر اصل الاستعمال و
وضع الواضع لكان له وجه وهي اي هذه المشابهة سواء كان في الكل او في الصفة هي الاستعارة ولا يخفى ان الظاهر
من هذه العبارة ان المسمى بالاستعارة هي المشابهة مع انه ليس كذلك لان المسمى بالاستعارة هو اللفظ المستعمل فيما شبه
بمعناه الاصلي كالاسد في قولنا اسد يرمي كما في التلخيص وغيره وقد يطلق على فعل المتكلم اعني استعمال اسم المشبه
به في المشبه وح يكون بمعنى المصدر فيصح منه الاشتقاق ويكون المتكلم مستعيرا ولفظ المشبه به مستعارا والمعنى
المشبه به مستعار منه والمعنى المشبه مستعار له ثم للاستعارة اقسام كثيرة باعتبارات شتى مذكورة في مواضعها
و الثالثة عشر من العلاقات الضدية فيطلق اسم احد الضدين على الآخر كما في قوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها
فان في اطلاق السيئة على الجزاء الذي هو حسن من باب اطلاق الضد على الضد وقد يكتفى بذكر المجاورة عن ذكر
الضدية لتعميم المجاورة بالمجاورة في الخارج والذهن فان المتضادين متجاوران في الخيال ومن هذا يعلم
انه يجب ان يكون الضدان بحيث يلزم من وجود احدهما في الذهن وجود الآخر و الرابعة عشر من العلاقات
التعلق فيطلق اسم المعنى الموضوع له على معنى يكون بينهما تعلق وربط والتعلق وان كان صادقا على جميع العلاقات
المتقدمة وعلى غيرها من الارتباطات الا ان الظاهر ان مرادهم منه ههنا هو ان يكون بين شيئين ربط وعلاقة
سوى العلاقات المتقدمة من الحالية والمحلية والجزئية والكلية والمجاورة وغيرها ويشترط فيه امران احدهما
ان يكون التعلق اغلبيا او دائميا وثانيهما ان يكون التعلق بينهما ظاهرا مشهورا معهودا بحيث يتبادر احدهما
الى الذهن عند تبادر الآخر كالتعلق الذي بين الروح والبدن او بين الخلق بمعنى [illegible] والمخلوق وقد ذكر
بعضهم علاقات اخر ايضا ولكنها اما غير معتبرة او راجعة الى بعض من هذه العلاقات المذكورة بل يمكن ارجاع
هذه المذكورات بعضها الى بعض ولذا تريهم قد يكتفون في مقام عد العلاقات باقل منها ايضا فبعضهم يكتفي
بذكر اثني عشر وبعضهم بذكر عشر وبعضهم بذكر خمسة وهكذا فوائد الاولى اعلم ان الثابت من اهل الفن هو
نفس العلاقة واما خصوص العلاقة فليست ثابتة منهم بل كل يقول بما ادى اليه نظره فلا يلزم متابعته من يقول
ان العلاقة في المثال الفلاني هذا اذا لم يصح ذلك في نظرك بل اللازم حينئذ النظر في العلاقات وارجاع
المثال الى ما يقتضيه النظر الثانية قد شاع استعمال كل من الانشاء والخبر في الآخر وقد يتأمل في العلاقة والذي
[illegible] في اكثر المحققين ان العلاقة هي المشابهة فان ما كان الامر دالا على طلب الفعل والخبر دالا على

فالمراد بالشجاع ذات غير الأسد لها صفة الشجاعة لا الإنسان بخصوصه حتى لا يفهم بمجرد ثبوتها له لكونها مشتركة بل لا بد من قرينة مخصصة م

وجوده

وجوده فتشابها من وجه والمشابهة مصححة للتجوز فجاز ان يتجوز بكل منهما عن الآخر كقوله اذا لم تستحي فاصنع ما شئت
وقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن والمطلقات يتربصن بانفسهن وكذا الحال في النهي والنفي كما في لا [illegible]
له فلا [illegible] وقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون انتهى اقول ولو قال لان الامر طلب وجود الفعل والخبر اخبار عن تحققه
لكان اولى ثم ان في هذا في الامر واما في مثل صيغ العقود فالمشابهة فيها بدلالة كل على ايجاد الفعل والخبر يدل
على الاخبار عن ايجاده او وجوده هذا ثم ان ما ذكر من مشابهة الامر والخبر لا يختص بالامر الايجابي بل تلك
المشابهة حاصلة بين الامر الندبي والنهي التنزيهي وبين الاخبار عن الوجود والعدم واما استعمال الخبر في الامر
الذي للاباحة كما في قوله [illegible] ثم [illegible] فلمشابهة طلب الفعل مع تجويزه من وجه ان هذه
المشابهة لا تتفاوت بالشدة والضعف في الامر الايجابي او الندبي او ما كان للاباحة وقد يجعل المشابهة بين
الخبر والانشاء هو الدلالة على تحقق المدلول فان الخبر يدل على تحقق المخبر عنه فنزل المطلوب منزلة المتحقق
للزوم تحققه ويستعمل اللفظ الموضوع لاحدهما في الآخر وعلى هذا فيكون مشابهة الخبر مع الامر الايجابي اشد
من الندبي فيحمل على الامر الايجابي بها الا ان هذا من يقول بتقديم مثل هذا الاقرب وعلى هذا لا بد في
استعمال الخبرية في الاباحة من القول بارتكاب سبك المجاز من المجاز الثالثة قد عرفت سابقا القول بان استعمال
العام اي اللفظ الموضوع للعموم في الخاص استعمال لفظ الكل في الجزء وهو كذلك واما استعمال لفظ المطلق في
المقيد فهو عكسه وقد يجعل نفس العموم والخصوص والاطلاق والتقييد علاقة على حدة ولا باس به الرابعة
قد يعد من العلاقات اللزوم فيستعمل اللفظ الموضوع للملزوم في لازمه وبالعكس ويمكن ادراجها في السببية
والمسببية ولو كان بينهما لزوم ذهني ايضا فلا يستبعد ادراجها في المجاورة ايضا حيث انهما متجاوران [illegible]
عرفت العلاقات المعتبرة المصححة للتجوز وان الوضع في المجازات نوعي فاعلم انه يصح لكل احد التجوز بكل لفظ اذا
وجد معه احد هذه العلاقات فيصح ان يريد الحالف على النكاح معناه المجازي فان النكاح اما اسم الوطي
كما قيل فيصح ان يحلف عليه ويريد العقد لكون العقد سببا للوطي فعلاقة السببية موجودة ويكون من باب
اطلاق المسبب وارادة السبب او اسم العقد كما ذهب اليه بعض آخر فيصح ان يحلف عليه ويريد الوطي فعلاقة
السببية مصححة ويكون من باب اطلاق السبب وارادة المسبب ولقائل ان يمنع تحقق العلاقة فيما نحن فيه فان
العقد سبب لحلية الوطي لا للوطي الا ان يقال انه لما لم يتحقق الوطي في الاغلب بدون العقد فكانه سبب له فتأمل
و كذا يصح ان يريد الحالف على صوم [illegible] صوم جمعة اي جميع اليوم لوجود العلاقة الكلية والجزئية
وللقائل ان يقول انه لو صح لكان من باب تسمية الكل باسم جزئه وقد عرفت انه يشترط في صحة الاطلاق هذه
العلاقة كون الكل مما له تركب حقيقي وليس مجموع اجزاء اليوم مركبا حقيقيا [illegible] كما لا يخفى و كذا يصح ان
يريد القائل اصلي على هذه الجنازة بالكسر الميت فان الجنازة بكسر الجيم اسم للنعش الذي وضع فيه الميت وهي
على الميت الذي هو الجنازة بفتح الجيم فيصح اطلاقها على الميت من باب اطلاق المحل على الحال او يكون من باب
اطلاق احد المتجاورين على الآخر وقوله الميت مفعول لقوله يريد وقس عليها اي على هذه العلاقات التي
[illegible] لها الباقي من العلاقات فيصح ان يريد الحالف على صوم شهر صوم بعضه فيكون من باب اطلاق الكل
وارادة الجزء وعلى اكرام الميت اكرام صاحب المرض المهلك المشارف الى غير ذلك ولما فرغ من بيان العلاقات
المصححة للتجوز اراد ان يذكر بعض احكام المجاز من احكامه التي ذكرها ما اشار اليه بقوله قدس سره ويقع اي
المجاز في المفرد و في المركب وفيهما اي في المفرد والمركب معا اما المجاز الواقع في المفرد فهو مثل اطلاق لفظ

الاسد على الرجل الشجاع ويسمى المجاز اللغوي واما المجاز في المركب فهو ان يستعمل كل واحد من الالفاظ المفردة في موضوعه الحقيقي ويكون التجوز في التركيب فقط الذي هو الاسناد فيسند الفعل الى غير ما هو له الحقيقي في البناء للفاعل وغير المفعول به فيما بني للمفعول والحاصل ان يسند الفعل الى ملابس لا يكون له ويسمى المجاز في المركب مجازا عقليا لان اسناد الامر الى الغير من الاحكام العقلية دون الوضعية وكذا اسناد الفعل في المبني للمفعول الى المفعول به فاذا اسند الفعل الى مرفوعه الحقيقي او المفعول به الحقيقي يكون حقيقة عقلية واذا اسند الى غيره يكون نقلا للحكم العقلي الى غيره فيكون مجازا عقليا ويسمى مجازا حكميا ايضا باعتبار ان كل مجاز في الاسناد مجاز في الحكم ومجازا في الاثبات باعتبار ما ذكره علماء البيان من ان المجاز في النفي فرع المجاز في الاثبات واجيبا ان النفي ما لم يحصل بمعنى الاثبات لا يكون مجازا كما ذكره واسنادا مجازيا ووجهه ظاهر ثم انه كما لا يصح التجوز في المجاز الوضعي الا اذا كان المعنى المستعمل فيه علاقة بالمعنى الموضوع له كذلك لا يصح التجوز في المجاز العقلي الا اذا كان المسند اليه المجازي ملابسا للفعل ومع ذلك لا يسند الفعل بالاسناد المجازي الى كل ملابس بل يسند الى ملابسات مخصوصة وبيان ذلك ان للفعل ملابسات شتى فانه يلابس الفاعل والمفعول به والمصدر والزمان والمكان والسبب والمفعول معه والحال ونحوها فاذا اسند الى الفاعل في المبني للفاعل او الى المفعول به في المبني للمفعول يكون الاسناد حقيقيا كما في قولك انبت الله البقل وقولك انبت البقل بالبناء للمفعول وان اسند الى المفعول به في المبني للفاعل او الى الفاعل في المبني للمفعول او الى المصدر او الزمان او المكان او السبب يكون اسنادا مجازيا واما غير هذه من الملابسات فلا يسند الفعل اليه بل الاسناد المجازي الى المفعول به كقوله تعالى في عيشة راضية من العيشة مرضية لا راضية واما الاسناد المجازي الى الفاعل كقولهم وسيل مفعم اذ المفعم اسم مفعول من افعمت الاناء اي ملاته وقد اسند الى الفاعل واما الى المصدر فكقولهم شعر شاعر فان الشاعر هو صاحب الشعر هو الشخص وانما اسند ذلك الى الشعر الذي هو المصدر واما الى الزمان فكقولهم نهار صائم فان الصائم هو الشخص وانما اسند الى الزمان وقولهم انبت الربيع البقل واما الى المكان فكقولهم نهر جار واما الى السبب فكقولهم بنى الامير المدينة وقولهم ضرب التاديب فان كل من الامير والتاديب سبب لبناء المدينة من البناء ووقوع الضرب من الضارب ومنه قول الصبيان العلى اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي ثم لا يخفى ان بعضهم انكر المجاز العقلي وقال ان ما يظن كونه مجازا عقليا فهو استعارة بالكناية فقال ان المراد بالربيع في قولهم انبت الربيع البقل الفاعل الحقيقي للاثبات بقرينة نسبة الاثبات الذي هو من اللوازم المساوية للفاعل الحقيقي اليه وعلى هذا القياس غيره وفيه نظر من وجوه مذكورة في موضعها واما المجاز فيهما معا فهو ان يستعمل الالفاظ المفردة في معانيها المجازية ويسند الفعل ايضا الى غيره على الحقيقي او المفعول به نحو احياني اكتحالي بطلعتك فان المراد من الاحياء السرور ومن الاكتحال [الرؤية] ومن الطلعة الصورة وهي مجازات وضعية في المفردات واسناد الاحياء الى الاكتحال مجاز مركب وربما قيل ليس في هذا المثال مجاز مركب اذ بعد ما كان الاحياء بمعنى السرور والاكتحال بمعنى الرؤية على سبيل الارسال يكون اسناد السرور الى الرؤية حقيقيا اذ سبب السرور هو الرؤية وفيه ان الرؤية من الحادثات لا فاعلة السرور وانما فاعله على التحقيق هو الله سبحانه كما لا يخفى ثم المجاز المركب من المركب والمفرد على قسمين لانه اما ان يكون المجاز الوضعي في طرفي النسبة كما في المثال المذكور وفي قولهم احيا الارض شباب الزمان او في احدهما كما في احيا الارض الربيع ومن هذا يعلم ان اقسام المجاز العقلي اربعة لان طرفيه وهما المسند اليه والمسند اما حقيقيان او مجازان او مختلفان كما في انبت الربيع البقل ومجازان نحو احيا الارض شباب

منحصر بالستة المذكورة اما الاسناد المجازي

الزمان وما جانی اکتحالی بطلعتك او المسند حقيقة والمسند اليه مجاز نحو انبت البقل شباب الزمان او بالعكس نحو احيى الارض الربيع ثم لا يخفى ان المجاز في المركب كما عرفت هو المجاز في الاسناد وهو غير المجاز المركب وهو تشبيه احدى الصورتين المنتزعتين من متعدد بالاخرى واطلاق اللفظ الموضوع للصورة المشبه بها على المشبهة وهو نوع من اللفظ المستعمل في المعنى الذي شبه بمعناه الاصلي تشبيه التمثيل وهذا المجاز المركب يسمى بالتمثيل على سبيل الاستعارة وقد يسمى التمثيل مطلقا وذلك كما يقال للمتردد في امر اني اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى فانه شبه صورة تردده في امر بصورة تردد من قام ليذهب في امر فتارة يريد الذهاب فيقدم رجلا وتارة لا يريد فيؤخر اخرى فاستعمل الكلام الدال على هذه الصورة في تلك [الصورة] ومن احكام المجاز التي ذكرها هنا ما اشار اليه بقوله وقد يقع المجاز في غير اسم الجنس تبعا لوقوعه في اسم الجنس ولاجل ذلك جعلت الاستعارة على قسمين الاصلية والتبعية لانه اذا كان في اسم جنس يكون اصلية والا فتبعية واستدل عليه في المحصول والمنهاج بان ما عدا اسم الجنس اما حرف او فعل او اسم مشتق او علم ولا يدخل المجاز في شيء منها بالذات اما الحرف فلان مفهومه غير مستقل بنفسه لابد من انضمام شيء اليه حتى يفيد فان انضم اليه ما ينبغي ان ينضم اليه كان حقيقة كما في قولك زيد في الدار والا كان مجازا في التركيب كقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل ويدخل التجوز في الحرف بتبعية التركيب واما الفعل والاسم المشتق لان كلا منهما تابع لاصله اما الفعل فللمصدر واما الاسم المشتق فللمشتق منه فما لم يدخل المجاز في اصولهما لا يدخل فيهما واما العلم فلان شرط المجاز ان يكون النقل لاجل علاقة بين الاصل والفرع وهي غير موجودة في الاعلام وفيه نظر اما فيما ذكره في الحرف فلان انضمام ما لا ينبغي ان ينضم الى الحرف ليس مجازا حتى يكون التجوز في الحرف بتبعيته وايضا كثيرا ما لا يكون ما انضم اليه مما يصلح لان ينضم اليه ولكن لا يمكن ابقاء الحرف على معناه لسبب اخر كما في قول الشاعر ارب يبول الثعلبان براسه لقد ذل من بالت عليه الثعالب فان الباء في قوله براسه بمعنى على وما انضم اليها ليس مما لا ينبغي ان ينضم اليها وتجوزها باعتبار ان يبول يستدعي على واما فيما ذكره في الفعل والمشتق فلان من الافعال ما ليس له مصدر فكيف يكون تابعا له كعسى ولانه كثيرا ما يكون المصدر او المشتق منهما باقيا على معناه الحقيقي ومع ذلك يكون الفعل او المشتق مجازا كاطلاق الفعل المضارع في الحال مجاز والامر في الطلب مجاز واسم الفاعل في معنى المفعول مجاز واما فيما ذكره في العلم فلان انتفاء العلاقة فيما بين الاعلام ثم وسلم ثم الصواب ان يستدل لهذا بما استدل عليه ارباب البيان وحاصله انه لابد في المجاز كما عرفت من وجود العلاقة ووجوه العلاقات المعتبرة معدودة وشيء منها لا يصلح لتحققها في المعنى الحرفي فانه لا يكون سببا ولا مسببا ولا كلا ولا جزء ولا حالا ولا محلا ولا مجاورا ولا مشابها في الشكل او في الصفة ولا مناقضا ولا مرتبطا فان هذه الامور مختصة بالمعاني المستقلة الصالحة للوجود الخارجي دون الامر النسبي الرابطي الذي لا وجود له في الخارج الا بتبعية كما لا يخفى وكذا المعنى الفعلي من حيث هو معناه ايضا المجموع المركب من الحدث والزمان والنسبة لعدم استقلال معناه المجموعي ولو كان باعتبار احد اجزائه الذي هو النسبة واما المشتق فمعناه وان كان مستقلا الا انه مركب من الذات والمبدء والذات الماخوذ فيه لكونه غير معين يصلح لكل ذات من الذوات فعلى كل ذات اطلق يكون حقيقة وانما المعين في المشتقات هو المبدء فهو الذي يصلح ان يقع فيه التجوز فالتجوز فيما يجيء في المشتق يجب ان يكون التجوز في هذه الامور بسبب معانيها فانما يكون بتبعية امر اخر اما في الحرف فبتبعية متعلق معناه اي ما تعلق به معنى الحرف والمراد بمتعلقات معاني الحروف التي يقع التجوز فيها بتبعيتها ليس مدخول الحرف كالمجرور في زيد في نعمة والجذوع في لاصلبنكم في جذوع النخل كما توهمه صاحب التلخيص ماخوذا من كلام صاحب

الكشاف لانه كثيرا ما يجيء التجوز في معاني الحروف وليس المراد من مدخولها الا معناه الحقيقي وكذا العكس فلا يقتضي تبعيتها المجازية
في الحروف المجازية في مدخولها بل المراد كما صرح به صاحب المفتاح وغيره من ان ما يعبر به عن بعض الحروف عند تفسير معانيها مثل قولنا
من معناها ابتداء الغاية وفي معناها الظرفية وعلى معناها الاستعلاء وكي معناها الغرض وهكذا وهذه ليست معاني
الحروف والا لما كانت الحروف حروفا بل يكون اسماء لان الاسمية والحرفية انما هي باعتبار المعنى وانما هي متعلقات
لمعانيها اي اذا افادت هذه الحروف معاني ترجع تلك المعاني الى هذه بنوع استلزام وعلى هذا فالمراد بمجازية
لفظة في قولهم في جذوع النخل ان التجوز في متعلق معناها الموضوع له وهو الظرفية فانها كونها مشابهة الاستعلاء
يعبر بلفظ الدال على المعنى الذي في متعلقه لذلك وهكذا في غيره واما في الافعال فيكون في الاكثر مجازيتها
بتبعية المجازية في المصادر اي بواسطة احد اجزاء معناه الذي هو الحدث كما تقول قتل زيد اذا ضرب بالضرب
الشديد فان التجوز انما هو في القتل الذي هو المصدر والحدث وقد يكون بتبعية المجازية في الزمان الذي هو احد
اجزاء معناه ايضا كما في يضرب اذا اريد به الزمان الحالي فانه استعمل المضارع باعتبار دلالته على احد اجزاء معناه
الذي هو الزمان المستقبل وهو معناه الحقيقي في الزمان الحالي الذي هو معناه المجازي وبتبعيته دخل التجوز في
الفعل وقد يكون باعتبار جزء اخر من اجزاء معناه كما في الامر المستعمل في الندب باعتبار دلالته على الوجوب الذي
هو معناه الحقيقي واما في المشتقات فيكون بتبعيتها باعتبار المجازية في مصادرها كما لا يخفى واما الاعلام فالظاهر
دخول المجازية فيها ايضا لو لا الرد بعيدها كثير من علماء البيان في المجاز اللغوي والاستعارة التبعية ومن احكام
المجاز المذكورة ههنا بيان سبب تعيين المجاز عند تعدده وعلم القرينة المعينة بيان ذلك انه قد يوجد في
كلام الشارع او في كلام غيره قرينة صارفة للفظ عن معناه الحقيقي فيتعذر حمله عليه ولكن لا قرينة هناك على
تعيين المجاز وح فلا يخ اما ان يكون المجاز واحدا لا متعددا فيراد من هذا اللفظ الا مجاز واحد وهذا نادر
جدا بل لا يكاد ان يتحقق مثله وعلى هذا فيتعين الحمل على هذا المجاز والوجه فيه ظاهر او يكون له مجازات
متعددة وح فلا يخ اما ان يكون جميع تلك المجازات متساوية من جميع الجهات ولا مرجح لشيء منها اصلا فيكون اللفظ
مجملا ووجهه ايضا ظاهر او لا يكون جميع المجازات متساوية بل يكون لواحد منها مرجح يرجح على غيره من تلك
المرجح اما اقربية هذا المجاز الى الحقيقة التي هي المعنى الموضوع له لهذا اللفظ او غيره والمذكور في هذا الكتاب
وفي اكثر كتب الفن والمتداول في السنة الفقهاء هو الاول اي الترجيح بالاقربية والى هذا اشار بقوله ره ق
اذا تعذر حمل اللفظ على حقيقته يراد المجاز الاقرب اليها اي الى الحقيقة وتحقيق المقام يتوقف على بيان قرب
المعنى المجازي الى الحقيقة فنقول قد عرفت انه لا بد في المجاز من علاقة بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له
وهذه العلاقة الباعثة لمناسبة المعنى المجازي للحقيقي وربطه به فلكل معنى مجازي مناسبة مع معناه الحقيقي
وتلك المناسبة يوجب قربه منه قربا ليس لغيره المعاني التي يصح اطلاق اللفظ عليها مجازا ولكن قد يكون
بسبب العلاقة وقد يكون بسبب غيرها اما الاقربية بسبب العلاقة فيكون على اقسام لانها اما يكون
بسبب اختلاف نوع العلاقة او يكون بسبب اكثرية العلاقة او يكون بسبب التفاوت في نفس العلاقة مع
اتحادها في جميع المعاني المجازية اما القسم الاول وهو ان يكون الاقربية بسبب نوع العلاقة فهو ان يكون
علاقة احد المعاني المجازية اقوى من علاقة الاخرى اي يكون علاقته اشد مناسبة واكثر ربطا واقرب حقيقة
الى المعنى الحقيقي من علاقة الاخرى وذلك انه قد عرفت وجوه العلاقات المعتبرة ولا شك ان علاقة السببية
المسببية اقوى من غير علاقة الكلية والجزئية من العلاقات لان مناسبة السبب مع المسبب وربطه به

وكذا

٧
بعض المعاني المجازية
اقرب الى المعنى الحقيقي
اي اشد قربا واكثر ربطا
اليه من بعض وهذه
الاقربية قد يكون م

اكثر واشد من ربط الحال الى محله او الحال الى محله ومن ربط الشيء الى مجاوره ومن ربط الشيء الى ما يؤول اليه او الى
ما كان او الى مشابهه في الشكل او في الصفة او الى ضده او متعلقه واما بالنسبة الى علاقة الكلية والجزئية فغير معلوم
وكذا علاقة الكلية والجزئية اقوى من غير السببية والمسببية من العلاقات فان مناسبة الكل مع جزئه او الجزء
مع كله اشد من مناسبة الشيء مع محله او حاله او مجاوره او مشابهه شكلا او صفة او ضده او متعلقه او ما يؤول
اليه او ما كان فيه وكذا مناسبة الشيء مع حاله او محله اشد من مناسبته مع مجاوره لوجود المجاورة في الحالية
والمحلية مع امر زائد ومن مناسبته مع مشابهه ومع ضده ومتعلقه وكذا المناسبة في شكل او صفة اشد
من مناسبة الشيء مع ما يؤول اليه او ما كان او ضده سيما اذا كانت الصفة صفة ظاهرة للمعنى الحقيقي ولكن لا
خلاف بين المشابهة في الشكل او في الصفة فليس بظاهر وكذا الاختلاف بين ما كان وبين ما يؤول اليه واما
القسم الثاني وهو ان يكون الاقربية بسبب اكثرية العلاقة فهو ان يكون لاحد المعاني المجازية علاقتان او
ثلث علاقات او اكثر ويكون للاخر علاقة واحدة او اثنتان او اكثر بشرط ان لا يكون مناسبة علاقة الاقل علاقة
او علاقات اشد بحيث يوجب غلبته مناسبتها اقربيته نعم العلاقة الاقل من ذي العلاقة الاكثر او يوجب تساويهما
واما القسم الثالث وهو ان يكون الاقربية بسبب التفاوت في نفس العلاقة الواحدة فيهما فهو ان يكون في الجنس
هي السببية مثلا ولكن كان احد المعنيين سببا بلا واسطة والاخر سببا بواسطة او يكون احدهما سببا بواسطة واحدة
والاخر بواسطتين او اكثر او يكون العلاقة فيهما هي السببية ولكن كان احدهما سببا بلا واسطة والاخر سببا
بواسطة او يكون العلاقة فيهما هي الكلية ولكن كان لاحدهما جزء اخر زائدا على ما تركب منه الاخر فالثاني اقرب
الى المعنى الحقيقي من الاول او يكون العلاقة فيهما هي الجزئية ولكن كان احد الجزئين محتويا لجزء اخر من الكل الذي
هو المعنى الحقيقي ولم يكن الاخر محتويا له او يكون العلاقة فيهما الحالية ويكون حلول احدهما سريانيا والاخر طريانيا
فالاول اقرب الى المعنى الحقيقي من الاخر او يكون العلاقة فيهما المشارفة ولكن يؤول المعنى الحقيقي الى احدهما
بلا واسطة والى الاخر بواسطة او ان يؤول الى شيء اخر ثم اليه او يؤول الى احدهما في زمان اقل اي يكون اكثر مشارفة
الى احدهما من الاخر ويكون العلاقة فيهما امر [illegible] اي يكون التسمية بسبب ما كان ولكن يكون تفرع الى المعنى
الحقيقي اكثر وقوعا او اقل واسطة او يكون العلاقة فيهما المشابهة في الشكل ولكن يكون المشابهة في احدهما
اكثر او اظهر او يكون العلاقة فيهما المشابهة في الصفة ولكن يكون الصفة في احدهما اظهر او اتم او اقوى او
يكون المشابهة في احدهما بصفة واحدة وفي الاخر بصفتين او اكثر او يكون العلاقة فيهما التعلق ولكن يكون
تعلق احدهما بالمعنى الحقيقي وربطه اليه اشد او اكثر او اظهر وهكذا واما الاقربية بسبب غير العلاقة فهو ان يكون
احد المعاني المجازية اقرب الى المعنى الحقيقي من الاخر بسبب غير العلاقات المعتبرة مثل ان يكون العلاقة منهما
المشابهة في الصفة الظاهرة ولكن كان احدهما مشابها للمعنى الحقيقي في صفة غير الصفة الظاهرة التي هي من وجوه
العلاقات مثلا اطلق الاسد على رجلين متساويين في الشجاعة ولكن يكون احدهما ابخر ايضا او يكون العلاقة
بينهما باحد وجوه العلاقات المعتبرة ولكن كان لاحدهما قربا مكانيا او زمانيا الى المعنى الحقيقي او كان احدهما
مشابها للمعنى الحقيقي في امر خارجي مثل ان يكونا سببين لسبب واحد او شرطين لمشروط واحد او تابعين
لامر واحد الى غير ذلك من المناسبات ثم انه لما احتاج ارادة الاقرب من المجازات وحمل كلام المتكلم عليها
واختيار المجاز الاقرب باحد الوجوه المذكورة عنها الى دليل اشار الى دليله بقوله ره لقلة المخالفة اي ويراد
اقرب المجازات الى الحقيقة لقلة المخالفة للاصل فان الاصل حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز على خلاف الاصل وكلما

٧
الحلية ولكن كان محلية احدهما
للمعنى الحقيقي اغلب وادوم
او اظهر واشهر واكثر عهدا
من الاخر او كان اقرب مكانا
الى المعنى الحقيقي من الاخر
او يكون العلاقة فيهما مع

كان اقرب الى الحقيقة كان او لكان خلاف الاصل اقل فيتعين الحمل اليه اقول لا يخفى ان التجوز امر حصل بسبب استعمال
اللفظ في غير الموضوع له والقرب والبعد لا يوجب اكثرية ولا اقلية فان التجوز في حد ذاته امر واحد لا يقبل الاقلية
والاكثرية الا بسبب تعدد الالفاظ المجازية وتعددها واما اللفظ الواحد فلا يكون استعماله في معنى مجازي اقل تجوزا
من استعماله في معنى مجازي اخر ولو كان احدهما اقرب الى الاخر باحد وجوه القرب والحاصل ان المجاز خلاف
الاصل والمخالفة للاصل الحاصلة بسبب المجازية لا يتفاوت بسبب قرب المعنى المجازي عن الحقيقي وبعده فان
الكيفية المخالفة للاصل الحاصلة بسبب التجوز انما يكون بسبب الكيفية التجوز اذ ليس تفاوت التجوز بالنسبة الى المعنيين
لا معنى لا قلية المخالفة للاصل والقرب الى المعنى الحقيقي لا يوجب اقلية التجوز اصلا فان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير
المعنى الموضوع له لعلاقة سواء كان هذا المعنى قريبا الى المعنى الموضوع له باحد وجوه القرب ام لا ولا يتفاوت اصلا كما
انه امر التجوز من هذا وهذا امر بين ظاهر لا يكاد ان يرتاب فيه نعم قد يوجب القرب الى المعنى الحقيقي وجوب
حمل اللفظ عليه لا لاجل قلة المخالفة للاصل ولكن لا اصل عدم التجوز بل اصل اخر غيره وذلك لا يكون الا اذا كانت
علاقة جميع المجازات هي الكلية او الجزئية ولكن كان بعض المعاني المجازية التي هو الجزء اقرب الى الكل من
البعض الاخر الذي هو جزء اخر ايضا او كان بعض المعاني المجازية التي هو الكل اقرب الى الجزء الذي هو المعنى الحقيقي
من البعض الاخر الذي هو كل ايضا بيان ذلك اما في علاقة الجزئية فهو انه اذا قال الامر اكرم من في الدار وكان
فيها العلماء والامراء والتجار وعلم بقرينة ان المراد ليس العموم الذي هو المعنى الحقيقي للموصول واحتمل ارادة العلماء
منهم فقط او مع الامراء فهو من باب تسمية الجزء باسم كله فيحمل على الاقرب الى الحقيقة وهو ارادة العلماء والامراء
معا وذلك لانه ثبت بقوله اكرم من في الدار وجوب اكرام الجميع وهذا الاصل ثابت ولكن علم عدم ارادة الكل الذي
هو خلاف الاصل فخرج من هذا الاصل بعضهم وهذا البعض المخرج يمكن ان يكون التجار فقط او مع الامراء
لكن خروج الامراء ليس بيقيني فيكون باقيا تحت الاصل لان اخراجهم مخالف للاصل فيقتصر فيه على موضع
اليقين وكذا اذا قال الامر انقش جميع البيت وعلم انه ليس مراده نقش تمامه واحتمل ارادة السقف والجدار
من دون الارض او ارادة الجدار فقط من دون السقف والارض من باب تسمية الجزء باسم كله فيجب لان الثابت
من الامر هو وجوب نقش الجميع ولكن علم عدم ارادته فيكون المراد اما الجدار او الجدار مع السقف الذي هو الا
قرب الى الحقيقة ولكن ارادة الجدار فقط يوجب خروج السقف من تحت الاصل وهو غير معلوم فيكون باقيا
تحته وكذا قوله لا صلوة الا بطهور فانه يمكن ان يكون المراد لا صلوة صحيحة على القول بكون العبادات اسامي
للاعم وان يكون المراد لا صلوة كاملة ولكن المعلوم من قوله نفي الجميع ولكن علم عدم ارادة الجميع فيحمل على الاقرب
الذي هو نفي الصحة فان بقاء الصحة انما هو امر مخالف للاصل الثابت من كلامه ولم يعلم خروجها من تحته
فيجب نفيها ايضا وهكذا في غيرها ولكن في ذلك كلام يأتي في باب العام المخصص واما في علاقة الكلية فكما
اذا قال الامر اقطع اصابع زيد وعلم ان المراد اما الاصابع الى الزند او الى المرفق او الى المنكب والاقرب
الى المعنى الحقيقي هو الاصابع الى الزند فيحمل عليه لان وجوب القطع امر مخالف للاصل وخروج الاصابع الى
الزند يقيني والباقي مشكوك فيه فيجب ابقاؤه تحت الاصل وهكذا في غيره وعلم مما ذكرنا ان الاستدلال لا يجوز
الحمل على اقرب المجازات باقلية المخالفة لاصالة الحقيقة غير صحيح واما باقلية المخالفة لاصل اخر فهو وان كان صحيحا
الا انه يختص بما اذا كان علاقة جميع المعاني المجازية هي الكلية او الجزئية وكان بعض المعاني اقرب الى الكل
او الجزء الذي هو المعنى الحقيقي من بعض اخر ثم لا يخفى انه وان امكن تعيين بعض المعاني المجازية الذي

كان

كانت العلاقة فيه غير الكلية او الجزئية لكونه اقل مخالفة لاصل من الاصول الثابتة ولكن لا مدخلية للقرب الى المعنى الحقيقي
والبعد عنه بل قد يكون الاقل مخالفة اقرب اليه وقد يكون ابعد فلا ربط له بالقرب والبعد وانما هو وجه اخر لتعيين
المجاز ويجب على الفقيه ملاحظة هذا وقد استدل بعضهم بوجوب الحمل على اقرب المجازات بوجهين احدهما
ان قرب المعنى المجازي الى الحقيقة بحيث لا اقرب منه يقتضي كونه متبادرا من اللفظ حين تعذر حمله على الحقيقة
واللفظ يحمل على المعنى المتبادر اقول ان اريد باقتضاء القرب التبادر ان القرب من الحقيقة في نفسه من غير توسط
امر اخر يقتضي الانتقال من اللفظ الموضوع لما يقاربه اليه ولذلك تتعين ارادته منه عند تعذر الحقيقة فنقول
عليه منع الملازمة فان تقارب المفهومين بحسب الحقيقة لا يقتضي امتناع انفكاكهما في التصور كما ان امتناع انفكاكهما
بحسب التصور لا يقتضي تقاربهما في الحقيقة ولو سلم فلا يلزم منه الحكم بالارادة اذ قد يتحقق التلازم بين الشيئين
في التصور ولا يجب حمل الموضوع لاحدهما على الاخر كما في الاضافات والاضداد فان تصور العلية لا ينفك عن تصور
المعلولية وكذا تصور السواد لا ينفك عن تصور البياض ومع ذلك فلا يجب حمل العلية والسواد على المعلولية و
البياض عند تعذر الحقيقة وكذا العدم والملكة كالعمى والبصر فان تصور العمى لا ينفك عن تصور البصر ولا يجب
حمله عليه عند تعذر الحقيقة قطعا وان اريد باقتضائه التبادر انه يقتضي كثرة استعمال اللفظ في المعنى الاقرب و
اشتهاره فيه بحيث يصير متبادرا منه ففيه ان قوة العلاقة في المجاز وشدة المناسبة فيه من اعظم دواعي
الرغبة في استعماله المفضية الى الغلبة والاشتهار الموجبين لتعارف المعنى وتبادره ولذا ترى ان اشد
المجازات مناسبة للمعنى الحقيقي واقربها علاقة اشهر استعمالا في الكلام واكثرها وقوعا وورودا في المحاورات
واذا كان الاقرب من الحقيقة سببا لتعارف المعنى وتبادره لهذا المعنى يجب حمل اللفظ عليه اذا تعذر الحمل على ما هو
اعرف منه واشهر لما عرفت من وجوب حمل اللفظ على المعنى المتعارف المتبادر فيتوجه عليه ان الترجيح يكون
سببا بعيدا للتعيين فيبقى الحكم به على عدم العلم بانتفاء الواسطة اذ لا تأثير للامارة البعيدة مع العلم بانتفاء
القريبة وايضا نقول انه ان اريد عدم انفكاك التبادر بالمعنى المذكور عن القرب واستلزام القرب له فممنوع
اذ كثيرا ما يكون المعنى الابعد اعرف من الاقرب وان اريد مظنة حصول التبادر للاقرب فمسلم ولكن مجرد المظنة
لا يكفي للتعيين بل يجب العلم بحصول التبادر وفي كل موضع حصل العلم بحصول التبادر لا حاجة فيه الى القرب
والحاصل انه يمكن اجتماع التبادر مع القرب وانفكاكه عنه فتارة يكون المعنى قريبا ومتبادرا واخرى
قريبا وغير متبادر ودونها له متبادرا وغير قريب فيحمل اللفظ على هذا المعنى في الصورة الاولى والثالثة
دون الثانية فيكون علة التعيين هو التبادر دون القرب فلا يكون التبادر دليلا لوجوب الحمل على الاقرب
على ان التبادر ولو سلم لما اوجب حمل الكلام في كلام الشارع والائمة على اقرب المجازات لاصالة تأخر
الحادث فلا يترتب عليه ثمرة اصلا وثانيهما ان قرب المجاز من الحقيقة يقتضي ترجيح ارادة القريب بنفسه لا
باعتبار كونه قريبا لا لكونه مظنة للاشتهار او مقتضيا للتبادر والانتقال اذ لا ريب في ان القرب من الحقيقة
وكمال المناسبة لها مما يرتفع به التساوي بين المعاني المحتملة من اللفظ وارتفاع المساواة لا يكون الا بالترجيح
وفيه ان ارتفاع التساوي بين المعاني المختلفة بسبب القرب مسلم ولكن التساوي المرتفع انما هو التساوي
في القرب والبعد واما ارتفاع التساوي بالنسبة الى ارادة المتكلم فغير مسلم بل هو عين الكلام المتنازع فيه
ومما ذكرنا ظهر لك ان تعيين المجازات المحتملة بسبب القرب الى الحقيقة لا دليل له الا فيما ذكر من علاقة الكلية
والجزئية هذا ومن الامور المرجحة للمجاز المعين له عند تعدد المجازات المحتملة التبادر اي تبادر معنى

مجازي من اللفظ المصروف عن حقيقته كما في قولك رايت اسدا في الحمام فان المفهوم من لفظ الاسد المقترن بقرينة
الكون في الحمام هو الرجل الشجاع المشابه للاسد في الجزئية ومن المعلوم ان هذا الفهم غير مستند الا الى لفظ
الاسد ولا الى القرينة المذكورة فان الكون في الحمام انما يقتضي الصرف عن ارادة المعنى الحقيقي الذي هو
الحيوان المفترس ولا دلالة فيه على تعيين الرجل الشجاع اصلا فلولا انه المتبادر من لفظ الاسد المصروف
عن حقيقته لم يعقل فهمه من الكلام لانتفاء الصرف المجاز وتبادر المعنى المجازي من اللفظ المقترن بالقرينة لا ينافي
في مجازيته ولا يستلزم كونه حقيقة في المعنى المتبادر لان التبادر الذي هو علامة الحقيقة هو السابق الى الفهم
من نفس اللفظ مجردا عن القرينة وتبادر المجاز هو فهم المعنى بواسطة القرينة والفرق بين الامرين ظاهر
ثم ان التبادر في المجاز قد يحصل بمجرد القرينة الصارفة عن الحقيقة كما في المثال المذكور وقد لا يحصل
بذلك وحده بل يتوقف على وجود الصارف عن بعض المجازات ايضا وذلك كما اذا كان هناك مجازات متساوية
في التبادر من اللفظ كما في لفظ اليد الذي هو حقيقة في العضو المخصوص ومجاز في النعمة والقدرة فاذا
اريد استعمالها في النعمة وجب ان ينضم اليها قرينة تصرف عن ارادة القدرة كان يقول لزيد يد عندي او لديه
مثلا ولم يجز الاكتفاء بالقرينة الصارفة عن الحقيقة اذ لا يتعين منها ارادة المجاز المخصوص الذي هو النعمة
انما يتعين بمجموع القرينتين الصارفتين عن الحقيقة والمجاز المساوي لا لان الصرف عن الامرين يقتضي
تعيين المراد لانتفاء الحصر بل لان المتبادر من اللفظ المصروف هو ذلك وانت اذا تتبعت القرائن اللفظية
وجدت تماما في الاكثر كل اذ قلما يتفق في الكلام قرينة معينة للمراد صارفة عن الحقيقة وسائر المجازات المحتملة
من اللفظ عدا المعنى المقصود بل الغالب ان قرينة المجاز انما صارفة عن خصوص الحقيقة او عنها وعن بعض
من المجازات وان التعيين انما يستند الى التبادر من اللفظ المصروف عن بعض معانيه ثم ان هذا
التبادر اذا حصل في كل لفظ مصروف عن حقيقته يوجب تعيين المجاز لما عرفت من وجوب حمل اللفظ على
المعنى المتعارف المتبادر ولانه لولا ان المعنى المراد هو المتبادر من اللفظ سبيلا لصرف لا ينفك والا لا
اللفظية في اكثر المجازات لما عرفت من عدم الحصر وفقد ما يقتضي التعيين من جهة القرينة وقد يعد من
الامور المعينة للمجاز شهرة المجاز المعين وكثرة وقوعه في الكلام واستدل على تعيينه بها بعدم انفكاك
الشهرة عن التبادر الموجب للتعيين غالبا وبان ملاحظة الشهرة يرجح ارادة المعنى المشهور اذ الظن
يلحق الشيء بالاعم الاغلب ويرد على الاول ان عدم انفكاك الشهرة عن التبادر ممنوع بل يمكن الانفكاك
ولو سلم عدم الانفكاك فلا فائدة في التمسك بالشهرة مع وجود التبادر لانه بنفسه معين براسه وعلى
الثاني ان الشهرة وان كانت مرجحة الا ان اعتبار هذا المرجح غير معلوم هذا ثم ان جميع ما ذكرناه
انما كان في اللفظ الواحد بالنسبة الى المجازات المتعددة وقد يحصل التردد بين مجازات متعددة
في الفاظ متعددة كما اذا ورد كلام مركب من الفاظ ولم يستقم الكلام لو ابقى جميع الالفاظ على حقايقها
ووجب حمل واحد منها على التجوز ولا يمكن التعيين بشيء مما ذكر لان قرينة مجاز الى حقيقته من مجاز
اخر الى حقيقته الاخرى لا يوجب تعيين الاول وكذا التبادر مجاز من لفظ مصروف عن حقيقته لا يوجب
ترجيحه على مجاز اخر بالنسبة الى لفظ اخر لا يوجد فيه هذا التبادر كما لا يخفى نعم يمكن التعيين فيما اذا
كان التبادر من مجموع هذا الكلام المركب مجاز خاص في لفظ خاص ومع فيتعين الحمل على هذا المجاز
وقد يمكن التعيين بوجوه اخر ايضا من موافقة بعض المجازات لاصل من الاصول او غير ذلك من الوجوه

التي يظهر للفقيه في مقام الاستدلال ولا بد من التامل التام لئلا يشتبه الحال وقوله طاب ثراه فيتصل من نحو لا قول
الا بعمل الحصر تفريع على ما ذكره طاب ثراه من ارادة اقرب المجازات اي واذا عرفت انه يراد اقرب المجازات الى الحقيقة
فيتصل من نحو لا قول الا بعمل انه لا حصر لقول الا بعمل لان نفي الحصر اقرب الى نفي حقيقة القول من نفي الكمال
ونحوه لان نفي الحصر يقتضي انتفاء جميع الافراد الصحيحة فلا يبقى سوى الفرد الفاسد فقط بخلاف نفي الكمال
فانه يقتضي نفي الفرد الكامل دون الناقص وبقاء الفرد الفاسد فقط اقرب الى نفي الحقيقة من بقاء
الفرد الفاسد والصحيح الناقص معا ولا يخفى ان وجوب الحمل على الاقرب في هذا المثال ومثله لما ذكرنا من قلة
المخالفة للاصل ولكن فيه اشكال لعدم التجوز بالعلاقة الموجودة فيه انما هي علاقة الكلية والجزئية فان قيل
ان من النحاة من صرح بان الحروف النافية للجنس ليست بنافية لحقيقته بل نافية لصفة من اوصافها وعلى هذا
فلا يكون نحو قوله لا قول حقيقة في نفي الحقيقة حتى يجب الحمل على نفي الصحة الذي هو اقرب الى نفي الحقيقة بل هو حقيقة
في نفي صفة من اوصاف القول وكما ان الصحة صفة من اوصافه فكذلك الكمال فلا ترجيح لنفي احدهما قلنا اولا ان
الحروف النافية وان كانت موضوعة لنفي الصفة مطلقا ولكن المتبادر منها عند الاطلاق نفي صفة الوجود
من اسم الجنس بحيث صارت حقيقة فيه ويحمل عليه عند الاطلاق فالمراد بالحقيقة التي يجب القرب اليها
هو نفي الوجود ولا شك ان نفي الصحة اقرب الى نفي الوجود من نفي الكمال وثانيا الا ان الحروف النافية حقيقة
موضوعة لنفي مدخولاتها ولما لم يكن نفي حقيقة المدخول استعملت في نفي الصفات تجوزا فيكون من المجازات
التي لا حقيقة لها وعلى هذا يجب مراعاة الاقرب فالاقرب فتامل ومن احكام المجاز المذكورة في هذا
الكتاب ما ذكره بقوله طاب ثراه ومنه اي ومن اقسام المجاز ما يسمى بالمجاز الراجح والمجاز المشهور وعرفوه
بانه ما يبلغ في الاشتهار بحيث يساوي الحقيقة في الاستعمال او يغلبها من دون ان يفهم المعنى المجازي بدون
القرينة فالقيد الاخير لبيان الفرق بين هذا المجاز وما حدث فيه الحقيقة وهو اللفظ الذي غلب استعماله
في المعنى المجازي بحيث ال الامر فيه الى حيث يفهم منه المعنى بدون القرينة ويتبادر منه ذلك فانه يصير اللفظ
بذلك حقيقة عرفية عامة او خاصة واما القسم الاخير منها وهو ما لم يكن مسبوقا بحقيقة لاجل غلبة الاستعمال بل
بحصول امارات الحقيقة بل كان لاجل خصوص الوضع اولا بلا ملاحظة المناسبة بين معنى اخر وثانيا بملاحظتها
وهو الذي يسمى منقولا فالفرق بينه وبين المجاز المذكور واضح فان الوضع الاولي او الثانوي بمعنى تعيين
الواضع اللفظ للمعنى متحقق في هذا القسم من الحقيقة دون المجاز فالوضع الثانوي وان كان متحققا في القسم
الاول ايضا الا ان المراد بالوضع الحاصل فيه لما كان غير الوضع المتحقق في القسم الثاني فان المراد بالوضع في
القسم الثاني هو تعيين الواضع اللفظ للمعنى وفي الاول هو صيرورته بحيث يفهم منه المعنى بدون القرينة وكان
الوضع ظاهرا في المعنى الاول فلا يظهر الفرق بين هذا المجاز والقسم الاول من الحقيقة بمجرد اعتبار الوضع فيهما
بينا فلذا اخذناه وفيه ما يدل على عدم تحقق الوضع في هذا المجاز ايضا ومما ذكرنا ظهر ان الحقيقة اقسام ثلثة احدها
اللفظ الموضوع لمعنى وضعا تخصيصيا اوليا كالحقائق اللغوية وثانيها اللفظ الموضوع لمعنى وضعا تخصيصيا
ثانويا كالمنقولات التي نقلها واضع معين من معانيها اللغوية الى معنى اخر لاجل المناسبة بين المعنيين وثالثها
اللفظ الموضوع لمعنى وضعا ثانويا تخصيصيا اي وضعا حاصلا بالغلبة والاشتهار وما الفرق بين المجاز الراجح
والقسمين الاولين بان الوضع متحقق فيهما وليس متحققا في المجاز وبينه وبين القسم الثالث انه يشترط في
هذا القسم فهم المعنى بدون القرينة ولا يشترط في المجاز وصيرورة اللفظ بحيث يفهم منه المعنى بدون

القرينة وان كان وضعا ايضا الا انهم صرحوا به لظهور الوضع في المعنى الاول ثم الفرق بين المجاز الراجح والتعيين لا يخفى
لما كان ظاهرا لم يذكره طه وذكر الفرق بينه وبين القسم الاخر بقوله ويتميز الحقائق الحادثة عنه اي عن
المجاز الراجح بالاماتة اي اماتة المعنى الاول بحيث لا يكون محتملا عند الاطلاق فانها شرط في الحقائق الحادثة
بخلاف المجاز الراجح فان المعنى الحقيقي لا يكون متروكا بل يكون محتملا عند الاطلاق وانما قلنا ان قوله هذا
لبيان الفرق بين المجاز الراجح والقسم الثالث مع ان القسم الثاني ايضا من الحقائق الحادثة اذ لا يشترط في
القسم الثاني اماتة المعنى الاول فان بمجرد الوضع فيه يتحقق الحقيقة الحادثة مع ان المعنى الاول لا يصير متروكا الا بعد
اشتهار وغلبة استعمال في المعنى الثاني ومنهم من قال ان الفرق بين المجاز الراجح والحقائق الحادثة ان
النقل شرط في الحقائق وليس بشرط في المجاز ولما لم يكن ذلك شرطا في الحقائق دفعه بقوله تدبر لا النقل
بمعنى الوضع التخصيصي بان ينقله واضع معين من المعنى الاول الى الثاني اي لا تميز الحقائق الحادثة من المجاز الراجح
بالنقل لعدم اشتراطه فيها اي لعدم اشتراط النقل في الحقائق على الاصح بل يكفي فيها التبادر الحاصل
بسبب الغلبة والاشتهار وانما قيدنا النقل بقولنا بمعنى الوضع التخصيصي لان النقل يطلق على الوضع التخصيصي
الحاصل بسبب الغلبة والاشتهار ايضا ولا ريب في اشتراطه في القسم الثالث من الحقائق وكان من فرق بين
المجاز الراجح والحقائق الحادثة بالنقل اراد بالنقل المعنى الاعم من معنييه وح فلا اعتراض عليه فان الفرق بين
المجاز واحد قسميها بالنقل الحاصل في الوضع التخصيصي وبينه وبين القسم الاخر بالنقل الحاصل في الوضع
التخصيصي هذا وقد عرفت مما ذكرنا ان المناط في المجاز الراجح هو كثرة الاستعمال بحيث يساوي الحقيقة او يغلب
عليها بل لا يبعد اختصاصه بما غلب استعماله كما يشعر به التسمية بالمجاز الراجح ويصرح به قول طه بعد هذا الغلبة
الدافعة للاصل وعلى التقديرين يشترط فيه ان لا يتبادر المعنى المجازي عند الاطلاق وهكذا ذكروا في بيان
المجاز المشهور ايضا وقد وقع في كلامهم ايضا ان المتبادر من المجاز المشهور هو المعنى المجازي والحمل على
الحقيقة فيه يحتاج الى القرينة وظاهر هذين الكلامين كما ترى متناقضان وقد اجاب بعضهم بان التبادر
اما يكون من نفس اللفظ مع قطع النظر عن جميع القرائن المنفكة او غير المنفكة او يكون لاجل قرينة
منضمة مع اللفظ والتبادر المشترط انتفاؤه في المجاز الراجح هو القسم الاول والتبادر الذي قيل بتحققه
فيه هو القسم الثاني لان التبادر فيه انما هو باعانة الشهرة وسببيتها وان لم يلاحظ مفصلا فالشهرة
في المجاز المشهور قرينة المجاز كما صرحوا به فانهم قالوا لا فرق بين المجاز المشهور وقرينة المجاز كما صرحوا
به فانهم قالوا لا فرق وغيره من المجازات في الاحتياج الى القرينة وانما الفرق ان القرينة في المجاز المشهور
هي الشهرة بخلاف غيره من المجازات والظ كما صرح به بعضهم ان مرادهم من كون الشهرة قرينة ان فهم
المعنى يتوقف على اعتبارها والالتفات اليها وليس المراد ان الفهم يحصل بها مطلقا اذ لو بلغ اللفظ في
الاشتهار الى حد لا يحتاج معه الى ملاحظة الشهرة كان حقيقة قطعا ولم يكن من المجاز في شيء ثم ان
هذه القرينة لما كانت لازمة للفظ غير منفكة عنه كان الحمل على خلاف ما يقتضيه محتاجا الى قرينة تزول
بها حكمها وارادة المعنى الحقيقي من المجاز المشهور انما يفتقر الى هذه القرينة لا الى قرينة الفهم والدلالة
كما في المجاز والمنافي للحقيقة هو الاحتياج الى القرينة في الفهم والدلالة ففي المجاز الراجح كل من الحقيقة
والمجاز يفتقر الى القرينة الا ان بين القرينتين فرقا فان قرينة المجاز ما به يتم الامر المقتضي للدلالة وقرينة
الحقيقة ما يزول به المانع عنها هذا غاية ما قيل في دفع التناقض بين الكلامين ويمكن ان يقال

دفع

في دفع التناقض ايضا ان التبادر الذي جعل علامة الحقيقة هو التبادر عند اهل الاصطلاح كما يأتي والتبادر
الذي قالوا بتحققه في المجاز المشهور هو التبادر عند كل احد نفسه ولكن الظ ان الثاني لا ينفك عن الاول
فالباعث اثره وعلى ما ذكروه اولا انهم جعلوا التبادر علامة الحقيقة فلو كان المعنى متبادرا في المجاز المشهور
لزم كونه حقيقة والجواب بان التبادر الذي هو علامة الحقيقة ما كان من نفس اللفظ والذي يتحقق في المجاز
المشهور انما هو بملاحظة الشهرة والحاصل ان العلامة هي التبادر الحقيقي دون الاطلاقي لا يفيد لان الجاهل
المريد للتميز كيف يعلم ان التبادر عند اهل العرف كان بملاحظة الشهرة او بدونها فان الملاحظة
امر ذهني لا يمكن العلم بها للجاهل ويمكن الجواب عن ذلك بان الاصل عدم ملاحظة الشهرة الا ان يثبت وفيه
تامل وثانيا انه لا يسلم ان التبادر الحاصل في الحقائق الحادثة مسبب للاشتهار والغلبة بمعنى ان سبب
حصوله فيها هو الشهرة ولولاها لما كان يتبادر والتبادر الحاصل في المجازات المشهورة ايضا مسبب للاشتهار كما صرح
به ولكن فرقوا بينهما بان الاشتهار في الحقائق انما هو بحيث يوجب التبادر ولو قطع النظر عن الاشتهار ولم
يلتفت اليه بخلاف الاشتهار في المجازات فان ايجابه للتبادر بعد الالتفات اليه وملاحظته فما معنى تحصل الحد
الفارق لانا اذا لاحظنا الشهرة حدا يصلح لايجابه للتبادر فيكون المعنى متبادرا عند من اشتهر الاستعمال بينهم سواء
لوحظ الاشتهار او لم يلاحظ وان لم يبلغ هذا الحد لا يكون المعنى متبادرا عند احد سواء لوحظ الاشتهار
او لم يلاحظ فان قيل اللازم من الاشتهار هو ايجاب التبادر مطلقا عند من اشتهر الاستعمال عنده واما
غيره فيمكن ان يكون بحيث لم يتبادر عنده المعنى الا بملاحظة الشهرة قلنا لا فرق في ذلك بين الحقائق والمجازات
لان الحقيقة ايضا قد لا يتبادر عند غير من اشتهر الاستعمال عنده فيحتاج في العلم بالتبادر الى ملاحظة الاشتهار
الا ترى انهم يثبتون الحقيقة الشرعية بالتبادر والتبادر فيها بغلبة الاستعمال والشهرة وبتقرير اخر في بيان
فساد التفرقة نقول ان التبادر ليس الا سبق المعنى الى الذهن وهو في الحقائق معلول للشهرة وفي المجازات
على ما يقولون معلول لملاحظة الشهرة ثم نقول ان الشهرة ان لم يبلغ حدا يوجب بنفسها التبادر فكيف يكون
ملاحظتها علة له وان بلغت هذا الحد يجب ايجابها له كلما تحققت وان لم يلتفت اليه والا لزم تخلف المعلول
عن العلة وبالجملة هذه التفرقة مما لا وجه له ولذا قال بعض سادة مشايخنا بعد ذكر ما قالوا في وجه التفرقة والحق
ان المجاز المشهور ليس بثابت وان كان مشهورا فان الاشتهار ان بلغ حدا يتبادر منه المعنى كان حقيقة كما اعترفوا
به والا لم يؤثر في فهم المعنى وان التفت السامع اليه على ما يحكم به الوجدان ووجود شهرة يفهم بها المعنى
مع الالتفات والملاحظة لا بدونها مجرد فرض لا تحقق له انتهى اقول ان ما ذكره طه من قوله فان الاشتهار لو
بلغ حدا الى اخره صحيح ولكن نفيه المجاز المشهور مستندا بذلك غير صحيح لان غاية ما يلزم منه عدم صحة ما ذكروه
من تحقق التبادر في المجاز المشهور وكون الشهرة قرينة له وهذا لا يستلزم انتفاء المجاز المشهور بل الحق تحققه
ووجوده فانه لا شك في ان المجازات يتفاوت ويترقى في كثرة الاستعمال وقلته وقد يبلغ في الكثرة حدا اذا زاد عليه
يصير حقيقة فان المجاز لا يصل الى الحقيقة قبل صيرورته حقيقة حين قربه منها مجاز مع ما له من كثرة الاستعمال بحيث
يقرب من الحقيقة فالحق ان المجاز المشهور متحقق ولكن لا يشترط فيه التبادر بل هو الذي كثر استعمال اللفظ
فيه بحيث يساوي الاستعمال في الحقيقة او يغلب عليها لكن لا بحيث يتبادر المعنى المجازي مطلقا الا مع ملاحظة
الشهرة ولا بدونها نعم يمكن ان يقال انه اذا غلب استعماله على الحقيقة اذا سمعه المخاطب الذي تحققت الشهرة
عنده وان لم يلتفت اليه يتبادر احتماله مع الحقيقة بل قد يظن من غير تبادر المعنى المجازي بان يكون هو الباعث

الى الذهن بل بان يحصل لهما معا فى الذهن ويسبق الذهن اليهما اما الى المجاز فلاجل الشهرة واما الى الحقيقة فلكونها
اصلا واذا كثرت الشهرة فقد يظن ارادة المجاز وكان هذا مرادهم من التبادر الذى ذكروه للمعنى المجازى وجعلوا
الشهرة قرينة عليه ولكن لا يخفى ان هذا التبادر ايضا ينفى المجاز لانه اذا ساوى المعنى المجازى مع الحقيقى فى سبق الذهن
اليهما فيحصل فيهما التبادر فى الدلالة كما فى المشترك وهذا التبادر ايضا علامة الحقيقة كما ياتى فيلزم كون اللفظ حقيقة
فيهما ايضا وينتفى المجاز المشهور ويكون مشتركا بل لا يمكن القول بالاشتراك ايضا اذ يشترط فى الاشتراك ان لا يكون
الوضع فى احدهما بملاحظة وضع سابق والوضع السابق ههنا ملحوظ والتحقيق ان يقال ان اللفظ اذا استعمل فى معنى
اخر لاجل المناسبة للوضع الاول فلا يخلو اما ان يهجر المعنى الاول ويتبادر المعنى الثانى فهو منقول او يكون المتبادر
هو المعنى الاول من دون التفات الى الثانى اصلا فهو مجاز قطعا او لا يكون احد المعنيين متبادرا بل يتساويان
او يحصل رجحان ما لاحدهما ولا شك فى تحقق ذلك اذ اللفظ الذى صار منقولا لا يبلغ قبل النقل الى التساوى لا محالة
وهذا القسم لا يمكن ان يقال انه بالنسبة الى المعنى الثانى منقول لان هجر المعنى الاول ماخوذ فى حد المنقول وهو لم
يهجر ههنا ولا يمكن ان يقال انه مشترك لاجل ان عدم ملاحظة الوضع السابق ماخوذ فى تعريف المشترك وهو ههنا
ملحوظ ولا يمكن تعميم الوضع فى المشترك والا لانتقض بالمنقول ولا يمكن ان يقال انه مجاز لان كل ما كان سببا
لعد المنقول من الحقيقة حاصل هنا ولوجود علامة الحقيقة الذى هو التبادر لانه الحاصل فى المشترك فيلزم
بكل علامة من المجاز لو قلنا بعدم تبادرهما فى المشترك وعدم اشتراط الانعكاس فى العلامة او قلنا بان التبادر
ههنا وفهم المعنى المجازى انما هو بملاحظة الشهرة ولكن لا يصح شئ منهما اما الثانى فظاهر واما الاول فلما ياتى من ان كل
ما يدل على كون التبادر علامة الحقيقة يدل على كون تبادر المعنيين فى المشترك ايضا علامة له ومن هذا يظهر
انه لا يمكن ادخال هذا القسم فى شئ من اقسام اللفظ التى تداول ذكرها عند القوم والظ انه قسم من الحقيقة لم يذكرها
القوم اما لندوره او للغفلة عنه او لاجل ان هذا انما يحصل لاجل كثرة الاستعمال والقوم لم يلتفتوا فى مقام تقسيم الالفاظ
الا الى الوضع الحاصل بغلبة الاستعمال والوضع التعيينى ونظرهم فى مقام التقسيم هو الوضع التعيينى او لان هذا القسم
هو مرادهم من المجاز المشهور واطلاق المجاز عليه بمجرد التسمية ثم اذا كان قسما من الحقيقة يكون اللفظ مشتركا بينه
وبين المعنى الاول فيكون هذا اللفظ قسما من اقسام المشترك غير مذكور فى كتب القوم او يسمى بالمجاز المشهور
والى هذا يشير كلام صاحب المعالم حيث قال القول فيما يكون له حقيقة متعارفة ومجاز متعارف مثل لا اشرب
من النهر لمتعارفية المعنى من الكراع والمتعارف المعنى من الاغتراف والشرب وحكمه حكم الحقائق المشتركة
للاشتراك بينهما بحكم الوضع والعرف الطارى وكثرة الاستعمال انتهى وبهذا يشير ايضا كلام بعض المتاخرين حيث قال ان المجاز
المشهور نايب مناب المشترك ثم هذا ثم لا يخفى ان القائلين بالمجاز المشهور وبكونه مجازا اختلفوا فى تقديمه على الحقيقة
او تقديمها عليه عند تعارضهما فذهب بعضهم الى الاول وبعضهم الى الثانى وذهب العلامة فى التهذيب والمبادى
الى التوقف والى اختيار الاول اشار بقوله طاب ثراه وترجح المجاز المشهور لو عارض حقيقة ولم يكن قرينة دالة على
ارادة المعنى الحقيقى للغلبة اى لكون الاستعمال فى المجاز غالبا والاستعمال فى الحقيقة والمظنون الحاق الشئ بالاعم
الاغلب احتج القائل بترجيح الحقيقة المرجوحة بان الاصل الحقيقة فان الاصل فى الكلام اذا استعمل بدون قرينة ان يراد منه
معناه الحقيقى كما ياتى ولدفع ذلك وصف الغلبة بقوله طاب ثراه الدافعة للاصل فان الاصل انما يتبع لولا دليل يوجب
المصير الى خلافه والغلبة هنا دافعة لاصالة الحقيقة موجبة للاخذ بخلاف الاصل ويرد عليه انه سياتى فى بحث تعارض
الاحوال منع كون المظنون الحاق الشئ بالاعم الاغلب ومنع حجية هذا الظن لو سلمناه فلا يمكن التعويل عليه ويمكن ان يقال

ان الترجيح

ان الترجيح بالغلبة هنا ليس لمحض الحاق الشئ بالاعم الاغلب بل لاجل ما تقدم من ان الغلبة والشهرة قرينة
المجازية موجبة لتبادر المعنى المجازى ولا شك ان مع القرينة يجب الحمل على ما يدل القرينة عليه ولكن
فيه ما مر من ان الغلبة اذا بلغت هذا الحد يصير اللفظ حقيقة ولا يكون مجازا مشهورا هذا واما على ما ذكرنا
من انه ان تحقق مجاز مشهور بهذا المعنى فهو حقيقة ويكون اللفظ بالنسبة اليه والى المعنى السابق مشتركا فيعلم ان حين
التعارض يجب التوقف كما هو الشان فى سائر اقسام المشترك والترجيح واضح واذا عرفت انه يقدم المجاز المشهور
على الحقيقة المرجوحة فيحمل الطلاق والسبيل والشرب من النهر التى هى حقائق فى مطلق الارسال ورفع القيد و
مطلق الطريق والشرب من الفم ومجازات مشهورة فى رفع قيد النكاح والجادة والاغتراف من الكف او
الكوز او مثلها على معانيها الحادثة التى هى مجازات مشهورة فيها لا على المعانى الاول التى هى حقائق
فيها اى اذا اطلقت هذه الالفاظ ولم يكن قرينة على التعيين يحمل على المعانى الحادثة فانها يحتمل ان يكون
المراد بها معانيها الحقيقية وان يكون المراد معانيها المجازية ولتقديم المجاز المشهور يقدم المعانى الحادثة
ولا يخفى ان ما ذكره طاب ثراه من تقديم المعانى الحادثة صحيح ولكن الظاهر ان هذه الالفاظ منقولة الى هذه المعانى
اما الاول فمنقول فى الشرع او عند المتشرعة واما الثانيان ففى العرف العام ولو كانت مجازات مشهورة
بالمعنى الذى ذكرنا لوجب التوقف هكذا ينبغى ان يحقق المقام

فى علائم الحقيقة

فصل يذكر فيه مسائل اربعة متعلقة
بالحقيقة والمجاز الاولى اعلم انه لما عرفت ان المعانى المرادة من الالفاظ اما معان حقيقية او مجازية فاعلم ان
لكل من الحقيقة والمجاز علامات يعرف بها والى بيان هذه العلامات اشار بقوله طاب ثراه يعرف الحقيقة مطلقا
لغوية كانت ام شرعية ام عرفية بالتبادر وهو فهم المعانى من اللفظ مجردا عن القرينة او قطع النظر
عنها وذلك على قسمين لان فهم المعنى من مجرد اللفظ وخطوره بالبال بسببه تارة يكون مع تبادر ارادة
المتكلم لهذا المعنى واخرى لا يكون معه بل يتبادر المعنى من غير ملاحظة الارادة والاول لا ينفك عن الثانى
اذ ما لم يتبادر المعنى من حيث الدلالة لا يتبادر من حيث الارادة والتبادر بقسميه من علامة الحقيقة والى
ذلك اشار بقوله طاب ثراه دلالة او ارادة اى سواء كان المتبادر بحسب الدلالة او بالارادة والمراد بكون التبادر
علامة الحقيقة ليس كونه علامة للعالم بالوضع لانه لا حاجة له فى معرفة الحقيقة الى العلامة بل المراد كونه علامة
للجاهل بمعنى ان الجاهل باصطلاح طائفة اذا تتبع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم وعلم من حالهم انهم
يفهمون من لفظ خاص معنى مخصوصا بلا معاونة قرينة حالية او مقالية وعلم ان ذلك الفهم من جهة
نفس اللفظ فقط يعلم ان هذا اللفظ عندهم موضوع لهذا المعنى ومنتقل اليه انتقالا اوليا وانما كان
التبادر بهذا المعنى علامة الحقيقة لان استفادة المعنى من اللفظ اما ان يكون لمناسبة ذاتية بين
اللفظ والمعنى مقتضية للانتقال من اللفظ اليه كما ذهب اليه بعض الناس ولا وجه للثانى فلا بد من الوضع
لان الفهم بدون الوضع والمناسبة مستحيل قطعا لعدم الربط بين اللفظ والمعنى على هذا التقدير ح
فاما ان يستقل الوضع بافادة المعنى المراد ولا يتوقف على القرينة الصارفة عن غيره وذلك لان الوضع
له وهو الحقيقة او لا يستقل بل يكون موقوفا عليها لان الوضع ليس له بل لما يناسبه وهو
المجاز ولما كان القول بالدلالة الذاتية باطلا كما هو مشروح وكان المفروض هنا حصول الاستفادة
من مجرد اللفظ بدون توسط القرينة كان السبب فى فهم المعنى وضع اللفظ له فيكون حقيقة وبتقرير
اخر فهم المعنى من اللفظ واختصاصه به اما لاجل المناسبة الذاتية او لاجل الوضع والاول باطل فتعين

الثاني ان الوضع انما يكون لنفس هذا المعنى ولمعنى اخر له علاقة مع هذا المعنى المفهوم ولكن الثاني لا يفهم من اللفظ
بدون القرينة لفقدان التعيين او التخصيص فانه بدون القرينة يعلم حصول تخصيص او تخصص وهو الوضع
فيكون حقيقة واورد على هذه العلامة بوجوه الاول النقض بالمشترك فانه حقيقة في معانيه ولا يتبادر شيء منها
الى الذهن واجيب بان عدم تبادر شيء من معانيه ممنوع بل يتبادر جميع معانيه ان المراد بالتبادر اما
يكون التبادر ولا لزم تبادر جميع معاني المشترك على الاجتماع فان السامع اذا سمع اللفظ المشترك يفهم
منه جميع معانيه وان علم ان الجميع ليس مقصودا للافظ اي المراد التبادر بالارادة وقع وان لم يتبادر الجميع
على الاجتماع ولكنه يتبادر على البدل بمعنى ان الذهن عند سماع لفظ المشترك بالنسبة الى العالم بوضعه
للجميع ينتقل الى الخصوص كل واحد منها ويجوز كونه مرادا وان علم ان مراد المتكلم واحد بعينه لكنه لا يعرفه فيعلم
ان مراده اما هذا او ذاك وان لم يعلم الخصوص وهذا القدر كاف في حصول التبادر بالارادة ولا حاجة
الى تبادر ارادة المعنى بخصوصه فان الدليل الدال على كون تبادر ارادة المعنى من علائم الحقيقة يجري في
ذلك ايضا كما لا يخفى والتحقيق ان المناط في التبادر هو التبادر لا لزومه ولا التبادر بالارادة ايضا من العلائم
لاجل اشتماله على التبادر لا لزومه فان الماخوذ في الدليل الدال على ان التبادر من علائم الحقيقة هو الدلالة لا
الارادة وتبادر الارادة ايضا لاستلزامه التبادر لا لانه بعد من العلائم وعلى هذا فيمكن ان يقال في الجواب
عن النقض بالمشترك بان التبادر يتحقق فيه فانما يتوقف على القرينة في تعيين المراد منه لا في فهم المعنى وقد
يجاب عن هذا النقض ايضا بان التبادر انما جعل علامة الحقيقة والعلامة انما يلزم فيها الاطراد دون الا
نعكاس فلا يلزم من عدم التبادر انتفاء الحقيقة وهو ايضا صحيح فان العلامة انما اذا وجدت وجد ذو العلامة
ولا يشترط فيها انه كلما وجد ذو العلامة وجدت العلامة ايضا والثاني من الوجوه التي اوردوها على هذه العلامة
النقض بجزء المعنى ولازمه فانه يتبادر من اللفظ المجرد عن القرينة وليس حقيقة فيه بل في الكل والملزوم
واجيب بان التبادر هو فهم المعنى من اللفظ الموضوع بلا واسطة شيء وفهم الجزء واللازم انما يحصل بتوسط
الكل والملزوم ومن قبيل دلالة الالتزام ودلالة اللفظ على المفهوم وما ذكر في مقام الاستدلال بحجية المفاهيم
بانها المتبادر فالمراد ان المتبادر من اللفظ معنى يلزمه هذا المفهوم اي يتبادر ملزومه ذلك او المراد انه
يتبادر ذلك الحكم بواسطة تبادر مدلول اللفظ فيكون اللفظ حقيقة في معنى يلزمه ذلك والثالث ان فهم المعنى
من اللفظ في الدلالة الوضعية موقوف على العلم بالوضع لان الدلالة الوضعية على ما صرحوا به فهم المعنى من اللفظ
عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع فلو كان العلم بالوضع موقوفا على فهم المعنى كما ذكر لزم الدور واجيب
اولا بانه لا نم توقف الفهم في الدلالة الوضعية على العلم بالوضع فان الاستشهاد يتحقق تبادر المعنى وفهمه من اللفظ
المجرد قطعا لحصول المؤانسة الموجبة للتفاهم والتفاهم للاستشهاد ولا يتوقف العلم بالاستشهاد فضلا عن العلم
بالوضع وتحقيقه ان وضع اللفظ انما يكون بتعيينه بازاء المعنى او بتحقق الغلبة والاستشهاد فيه وعلى الثاني
فسبب الفهم هو نفس الغلبة والاستشهاد وكذا على الاول لان كان فهم المعنى بعد حصول الامرين واما اذا كان
قبلهما كما في اوائل الاستعمال ففهم المعنى موقوف على العلم بالوضع اذ لا سبب سوى ذلك فنقول ان فهم
المعنى لا يتوقف على العلم بالوضع مطلقا بل انما يتوقف عليه في صورة نادرة هي كون الوضع تعيينيا وكان
الاستعمال قبل حصول الغلبة والاستشهاد فتم حصول الفهم مطلقا موقوف على نفس الوضع اما فيما اذا كان موقوفا
على العلم بالوضع فقط واما اذا كان بالغلبة والاستشهاد فلان الوضع انما حصل بهما او بالتعيين السابق

عليهما وعلى الاول فسبب الفهم هو الوضع الحاصل بالاستشهاد وعلى الثاني فالسبب القريب في الفهم وان كان هو الاستشهاد لكن لما كان
الاستشهاد يقع التعيين سببا بعيدا في الفهم فيتوقف عليه الفهم فالوضع في جميع الصور من شرائط الدلالة وبهذا الاعتبار
كانت الدلالة لزومية يعتبر فيها لا باعتبار العلم كما توهم وان تسلسل اليها ولو كان دائرا على ما هو لو كان المراد التبادر عند
الجاهل بالوضع وتكون توقف انه ليس كذلك الرابع النقض بالمجاز المشهور فان المتبادر منه هو المعنى المجازي واجيب بما
ذكرنا في المجاز الراجح هذا ولا يخفى انه لما كان استناد الفهم الى مجرد اللفظ وعدم مدخلية القرينة امرا صعبا لتفاوت
الافهام واختلاف القرائن في الخفاء والوضوح من ذلك يجيء الاختلاف في دعوى التبادر وربما يكون الفهم من اهل
اصطلاح من جهة القرينة الخفية ويدعيها الغافل التبادر ولزوم انتفاء القرينة ويدعي خرص التبادر في معنى اخر وهكذا و
لذلك اوجبوا استقراء غالب موارد الاستعمال ليزول هذا الاحتمال والاشتباه والغلط اما لعدم استقرائه الوضع او لتلبس
الوهم واخفائه القرينة على المدعي هذا ثم ان كثيرا من الاصوليين جعلوا علامة الحقيقة عدم تبادر الغير ولما لم يكن هذا صحيحا
في نفسه لا لعدم تبادر غيره اي لا يعرف المعنى الحقيقي بعدم تبادر غيره لتبادره من نحو الاول انه ان اشترط الانعكاس
في العلامة لا يكون هذه العلامة منعكسة لانتقاضها اي انتقاضها بعدم تبادر الغير عكسا بالمشترك بالنسبة الى احد معانيه
فانه حقيقة فيه ان ... مع انه يتبادر الغير ايضا وكذا لا اعتراض على ما سبق وما ادعي ذلك ايضا الذي يتبادر وهو المفهوم
الكلي اي القدر المشترك بين جميع المعاني وكذا القول بعدم تبادر شيء من معاني المشترك فلا يرد النقض ضعيف كما يأتي
والثاني ان اللفظ لمعنى اذا استعمل في غيره قبل اشتهاره فيه بعيد في حقه انه لا يتبادر منه غيره مع انه مجاز قطعا وكذا يرد
بعدم صحة السلب بمعنى انه اذا اطلق لفظ على معنى ولم يعلم ان هذا الاطلاق حقيقي او مجازي سواء علم له معنى اخر حقيقيا
ام لا فان لم يصح سلبه عنه يحكم بكونه حقيقة كما في الانسان بالنظر الى البليد ولا يصح سلبه عنه وان صح سلبه عنه يحكم بكونه
مجازا كما في الحمار بالنظر الى البليد ويصح سلبه عنه بل تحصيل اليقين بهذه العلامة وان لم يعلم الاطلاق كما اذا علم معنى
اللفظ حقيقيا ووجد معنى مناسبا له واراد الاستعمال ولم يعلم انه ايضا حقيقي حتى لا يحتاج الى القرينة او مجازي حتى يحتاج
اليها والمعتبر فيها ايضا اصطلاح المخاطب فعدم صحة السلب او صحتها في اصطلاح لا يدل الا على كون اللفظ حقيقة او مجازا
في ذلك الاصطلاح والوجه في كون ذلك علامة الحقيقة ان وضع السالبة الحملية لسلب المحمول عن الموضوع في نفس الامر
والحقيقة فلا يصح استعمالها حقيقة الا اذا صح السلب كلما اطلقت وجب الحمل عليه ومن هذا يظهر عدم الاحتياج الى زيادة
قيد في نفس الامر لئلا ينتقض بمثل قولهم ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم وقول اهل العرف للبليد انه
ليس بانسان كما زاده الفاضل لان المراد بالسلب السلب الحقيقي لان الاصل في الاستعمال الحقيقة والسلب الحقيقي
هو السلب في نفس الامر وفي المثالين ليس السلب سلبا حقيقيا بل هو مجازي فان قيل الجاهل بالمعنى كيف يميز ان هذا
السلب هل هو حقيقي او مجازي قلنا الكلام فيما اذا عرف ذلك مع ان الاصل في استعمال السلب الحقيقة فيحمل عليه
الا مع الصارف واعترض على هذه العلامة باستلزامها الدور والمرجع في الحقيقة والمعتبر بالتعيين في المجاز اما
في الحقيقة فلان عدم صحة السلب انما يعلم اذا علم ان اللفظ حقيقة في المعنى فان للمعنى المجازي يصح سلبه قطعا
فلو كان العلم بالحقيقة موقوفا على العلم بعدم صحة السلب لزم الدور وتقريره ان العلم بعدم صحة سلب جميع المعاني
الحقيقية عن المعنى المستعمل فيه يتوقف على العلم بكونه من المعاني الحقيقية فاثبات كونه حقيقة فيه يستلزم دورا
صريحا وتدقيق بكون الدور في الحقيقة ايضا مضمرا لان معرفة كون الانسان حقيقة في البليد موقوف على العلم
بعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه موقوف على عدم
معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة

في البليد وغيره لا ان معرفة عدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد لا يتوقف على معرفة كونه حقيقة في البليد اصلا
فانه يمكن معرفة عدم هذا المعنى مع عدم الشعور بكونه حقيقة في البليد مع عدم هذا المعنى مستلزم لكونه حقيقة فيه ومعرفة
الملزومات لا يتوقف على معرفة اللوازم وثانيا انه اذا علم كون الانسان حقيقة في البليد يعلم عدم صحة سلب المعاني
الحقيقية للانسان عنه قطعا وان لم يشعر بعدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد فلا يتوقف معرفة عدم صحة
سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه على معرفة عدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد واما في المجاز فلان المراد
بصحة السلب ليس صحة سلب اللفظ من حيث هو عن المعنى لصحة سلب الالفاظ من حيث هي الفاظ عن معانيها الحقيقية
في نفس الامر كان يقال الاسد انه ليس باسد اي ليس بهذا اللفظ بل المراد صحة سلبه بحسب معناه ولا يراد سلب جميع المعاني
لان معناه مجازا لا يمكن سلبه قطعا لا وانه الى سلب الشيء عن نفسه بل سلب ما هو معناه حقيقة ولا يراد سلب بعض المعاني
الحقيقية لانه لا يفيد كما في المشترك بل سلب جميعها ولا يعرف صحة سلب جميع ما هو معناه حقيقة عن المعنى المفروض الا اذا
علم انه ليس شيئا من المعاني الحقيقية وهو اي العلم بكونه ليس شيئا منها انما يتحقق اذا علم ان اللفظ فيما يستعمل فيه اي المعنى
المفروض مجاز ففي اثبات كونه مجازا بصحة السلب يستلزم دورا مضمرا بواسطتين اي يتحقق فيه الواسطتان المعتبرتان
في حصول الدور المضمر لانه لا يقال انهما لا يعني ان الاضمار بواسطتين لو سقطت احديهما لكان الدور مصرحا بواسطة واحدة
لان هذا انما يصح اذا كانت الوسائط ثلث فان الدور المصرح كما صرحوا به ان يكون هناك واسطة واحدة في
يحتاج الشيء الى الاخر والمضمر هو ان يكون هناك واسطتان او اكثر بان يكون الشيء متوقفا على احدهما وهو على الاخر
والاخر على الشيء واما ما لم يكن فيه واسطة اصلا بل توقف الشيء على نفسه هذا ويمكن ورود هذا على علامة المجاز ايضا بانه
يستلزم تقدم الشيء على نفسه لانا لان العلم بالدليل اعني صحة سلب جميع المعاني متقدم على العلم بكونه معنى مجازيا
في الزمان ليصح الاستدلال ولا شك ان العلم بكونه ليس شيئا من المعاني الحقيقية متقدم زمانا على العلم بصحة السلب
لانه دليله ايضا ثم العلم بكونه ليس شيئا منها متاخر عن العلم بكونه مجازيا او متحدان في الزمان فيلزم ان يكون العلم
بكونه معنى مجازيا متقدما على العلم بصحة السلب المتقدم على العلم بكونه معنى مجازيا والجواب عن الايراد بوجوه الاول ان
سلب بعض المعاني الحقيقية كاف في الدلالة على المجاز اذ لو كان حقيقة ايضا لزم الاشتراك المرجوح بالنسبة اليه فان قلت
لو كفى سلب بعض المعاني الحقيقية لزم كون المشترك مجازا في كل واحد من معانيه قلنا انما هو فيما لم يعلم انه حقيقة
او مجاز واما اذا علم كونه حقيقة فيه كما في المشترك المعلوم اشتراكه بالنقل فلا وفي هذا الجواب نظر من وجهين اما
انه تمسك برجحان المجاز والمقصود اثبات الحقيقة والمجاز بالامارات والعلامات وثانيا ان هذا لو صح فانما يندفع
به الدور في علامة المجاز اعني صحة السلب بناء على انه قد يعرف بها كون اللفظ مجازا فيما استعمل فيه بعد العلم بانه
في المسلوب حقيقة بنص اهل اللغة او بعلامة اخرى واما الدور في علامة الحقيقة فلا يندفع به اذ لا يتحقق العلم بعدم صحة سلب
بعض المعاني الحقيقية عن المعنى ما لم يعلم كونه منها والغرض حصول العلم به بعدم الصحة فالدور باق لم يندفع و
الثاني ان الدور انما يلزم لو اطلق اللفظ لمعنى ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز اما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي
ثم استعمل اللفظ في مورد ولم يعلم اي المعنيين هو المراد امكن ان يعلم بصحة نفي المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد
هو المجازي فيعلم ان اللفظ في هذا المحل مجاز ورد هذا الجواب بانه لا يجري في علامة الحقيقة فانا اذا علمنا
المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي فان العام المستعمل في فرد مجاز
مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد استعماله وفيه ان العام اذا استعمل في الخاص فانما يكون مجازا اذا اريد
منه الخصوصية لا مطلقا ومع ارادة الخصوصية فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي بهذا الاعتبار فان قيل انه يجري

منها م

في علامة

في علامة الحقيقة لاجل ان العلم بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد موقوف على العلم بان المورد معنى حقيقي للفظ
فاذا توقف العلم بانه معنى حقيقي على العلم بعدم صحة السلب على العلم بان المورد معنى حقيقي كان كونه حقيقة ممنوع فانه قد يعلم
عدم صحة السلب بمجرد العلم بكون المورد من افراد المعنى الحقيقي او من جهة اخرى وان لم يعلم كون المورد معنى حقيقيا
هل هذا الجواب ان العلامة انما يطلب في مقام الشك في الوضع والترديد في ان اللفظ المستعمل في المعنى حقيقة فيه او مجاز
واما مع العلم بان اللفظ حقيقة في هذا الجواب بعينه جار في الاخر فالحاجة الى العلامة متحققة قطعا اذ مع امكان ارادة
الحقيقة يتعين الحمل عليها لكونها الاصل ويدل وقد يكون انتفاء الحقيقة قرينة الحمل على المجاز وليس هذا من العلامة في شيء
ولا نسلم ان يكون كل قرينة علامة مع ان ذلك لو صح لا ينفعنا ان يكون كل من صحة السلب وعدمها علامة لكل من الحقيقة
والمجاز فان صحة سلب المعنى الحقيقي علامة المجاز وصحة سلب المعنى المجازي علامة الحقيقة وعدم صحة السلب بالعكس
وهم لا يقولون بذلك فانهم جعلوا صحة السلب بالمجاز وعدمها بالحقيقة فان قيل المجازات قد يتعدد فنفي بعضها
لا يوجب تعين الحقيقة قلنا المفروض تعين الحقيقة والمجاز مع ان لنا ان نقول سلب مطلق المعنى المجازي علامة
الحقيقة على ان النقض في جانب علامة الحقيقة يجري بعينه في المجاز ايضا كما لا يخفى الثالث ما ذكره المحقق الخوانساري
وهو ان المراد بصحة السلب صحة سلب المعنى الملحوظ في الاثبات في نفس الامر لا مطلق الملحوظ حتى يلزم فساد الحكم بالنفي
ولا صحة سلب المعنى الحقيقي ليلزم الدور في العلامة والحاصل ان علامة كون اللفظ مجازا في معنى ان يعلم انه قد لوحظ
معنى الحيوان في اطلاقه عليه بمعنى ان ذلك اللفظ يصح سلبه عن هذا المعنى كما انا نعلم ان في اطلاق الحمار على البليد قد
لوحظ معنى الحيوان الناهق وان العلاقة عليه انما هو بهذا الاعتبار مع انه يصح سلب هذا المعنى بعينه عنه في نفس
الامر فيقال البليد ليس بحمار اي ليس بحيوان ناهق في نفس الامر فيكون مجازا فيه ولو كان حقيقة لكان البليد حمارا
اي حيوانا ناهقا في نفس الامر والمفروض خلافه وعلى هذا افتش حال علامة الحقيقة وفيه ان هذا لا يجري الا
فيما اذا علم ان الاستعمال في معنى انما هو من جهة ملاحظة معنى اخر ولا يجري في غير ذلك مع ان كلام القوم
مطلق والعم ان هذا لا يتم في علامة الحقيقة لان المعنى الحقيقي الذي يراد معرفة كونه حقيقة او مجازا لا يلاحظ فيه
معنى اخر حتى يعلم كونه حقيقة بعدم صحة السلب الا اذا كان المعنى المستعمل فيه فردا من كلي وح فلو كان المستعمل
فيه هو الفرد مع الخصوصية فلا يكون حقيقة وان كان الهيئة الحاصلة في ضمنه فهو بعينه نفس المعنى الكلي فلم
يلاحظ في الاستعمال غيره فتامل والرابع ما ذكره بعضهم وهو ان المراد بكون صحة السلب علامة المجاز ان صحة سلب
كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة لمجازيته بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب فان
كان المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر فيكون ذلك المبحوث عنه مجازا مطلقا وان تعدد فيكون مجازا
بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا فاذا استعمل العين بمعنى الباصرة في الماء من الباكية لعلاقة جريان
الماء فيصح سلب الباصرة منها ويكون ذلك علامة كون الباكية معنى مجازيا بالنسبة الى العين بمعنى
الباصرة وان كان حقيقة في الباكية ايضا من جهة وضع اخر وبالجملة قولهم للبليد ليس بحمار اذا اريد به
سلب الحيوان الناهق الذي هو معنى حقيقي للحمار في الجملة جزما فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة
الى ذلك المعنى الحقيقي وان احتمل ان يكون الحمار موضوعا بوضع اخر للحيوان القليل الادراك ويكون
البليد حقيقة بالنسبة الى المعنى الحقيقي فان المراد عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة فيقال انه علامة كون
ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه فان احتمل
ان يكون للفظ معنى حقيقي اخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون

يكون الدور باقيا فلا توقف العلم بعدم صحة السلب ح

اليه فلا يكون سلبه بالمعنى الاول موجبا لمجازيته بالنسبة الى هذا المعنى وبما ذكر يظهر حال عدم صحة السلب بالنسبة

المبحوث عنه حقيقة مثل العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور ولا يخفى ان هذا الجواب ماخوذ من الجواب السابق الذي ذكره
المحقق الخونجي فتأمل ويرد عليه سؤال من وجوه احدها انه على هذا يكون صحة السلب وعدمها علامة المجازية والحقيقية
بالنسبة الى معنى اخر ولا يعلم منهما الحقيقية والمجازية فيه اي لا يعلم به ان هذا المعنى مجازي او حقيقي بل يعلم
ان هذا مجاز بالنسبة الى هذا المعنى وان احتمل كونه حقيقة في نفس الامر وهكذا في الحقيقة وهذا مخالف لكلام
الاصحاب حيث انهم يستدلون على المجازية المطلقة لمعنى بصحة السلب وعلى الحقيقية بعدمها وكذا المخالف لجعل
صحة السلب وعدمها علامة المجازية والحقيقية بالاطلاق وثانيها ان المراد على هذا انه لو استعمل اللفظ في معنى
فان علم انه ليس المعنى الحقيقي يكون مجازا بالنسبة اليه والا يكون حقيقة ولا شك انه لا يستحق لجعل مثل ذلك
علامة فان فهم مغايرة المعنيين امر ظاهر واي لكان احدهما حقيقيا فلا محالة يكون الاستعمال في الاخر بالنسبة
الى الاول مجازا فان كون الاستعمال في احد المتغايرين مجازا بالنسبة الى الاخر امر واضح جدا لا يصلح لفحول العلماء
ان يجعلوا مثله من العلامات وثالثها انه لو استعمل اللفظ المشترك بين معنيين لا علاقة بينهما اصلا في احدهما فلا
شك انه يصح سلب الاخر عنه مع انه ليس بمجاز قطعا لانتفاء العلاقة فيلزم عدم اطراد العلامة ورابعها ان هذا
لا يصح في علامة الحقيقة اصلا لان ارادة علم صحة سلب معنى حقيقي غير المعنى المبحوث عنه من هذا المعنى المبحوث
عنه لا يعقل لما لبداهة صحة سلب احد المعنيين الحقيقيين المتغايرين من الاخر وعدم صحة سلب المعنى المبحوث عنه من غير
ملاحظة كونه حقيقيا عن نفسه لا يفيد كون المبحوث حقيقة والا لزم كون جميع المجازات حقائق وعدم صحة سلب المعنى
المبحوث عنه مع وصف كونه حقيقيا عن نفسه يوجب الدور لان معرفة كونه حقيقيا يتوقف على معرفة كونه حقيقيا وهذا
واضح والخامس ذكر بعضهم ايضا وهو ان المراد من صحة السلب وعدم صحة السلب سلب المعنى الحقيقي وعدمه عما
احتمل فردية له بان يعلم للفظ معنى حقيقي له افراد وشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه وحاصله ان الشك
في كون ذلك مصداق ما علم كونه موضوعا له لا في كون ذلك موضوعا له لا مثلا انا نعلم ان للماء معنى حقيقيا
ونعلم ان الماء الصافي الخارج من الينبوع من افراده ونعلم ان الوحل خارج عنها ولكن نشك في ماء
السيل الغليظ انه هل خرج من هذه الحقيقة ام لا فنختبر بصحة السلب وعدمها ولا يخفى بطلان هذا الجواب
وفساده اما اولا فلانه يعلم ح بعدم صحة السلب كون المعنى المبحوث عنه فردا للمعنى الحقيقي واللفظ الموضوع
للكلي ليس حقيقة في الافراد بالنسبة بل مجاز فلا يكون عدم صحة السلب علامة الحقيقة بل لتحقق الحقيقة ولكونه فردا او
هذا غير المتنازع فيه ولا كلام في ذلك واما ثانيا فلانه لا يلزم من صحة السلب المجازية اذ يصح سلب المعنى
عما لا يكون فردا منه وما لا علاقة له معه مع انه ليس بمجاز والسادس ان المراد صحة السلب وعدمه في العرف
على الاطلاق اي في الكلام المجرد عن القرينة وح فلا دور ولا اشكال لانه اذا صح في العرف ان يقال البليد
ليس بحمار مع تجرد الكلام عن القرينة المبينة للمراد علم ان الحمار لم يوضع لما يتناول البليد والا لم يصح سلبه
عنه الا بقرينة واذا لم يصح في العرف ان يقال ليس بانسان مع التجرد علم ان الانسان موضوع لما يتناوله
والا لصح سلبه عنه من غير قرينة ولا يخفى ان هذا ايضا لا يفيد اصلا الا انه ان المراد صحة السلب وعدمه في العرف
ولكن نقول ان صحة سلب اي معنى في العرف علامة المجاز وعدم صحة سلب اي معنى علامة الحقيقة فان اجيب
بالمعنى الحقيقي يعود الايراد وان اجيب بالمعنى المطلق سواء كان حقيقيا او مجازيا فسد وهذا والصحيح في الجواب
حل ما خطر بالبال ان يقال ان المراد صحة سلب صدق اللفظ على المعنى المبحوث عنه لا من حيث كونه لفظا موضوعا
عدم صدق اللفظ من حيث هو على المعنى بل من حيث معناه ولكن لا من حيث المعنى المعين ولا من حيث المعنى الحقيقي

مجاز فيه

لعدم الاشكال سره

او المجازي

او المجازي بل من حيث المعنى مطلقا مع قطع النظر عن الحقيقية والمجازية وبيان ذلك انه كما يمكن الاشارة اليه المراد بكون
صحة السلب وعدمها علامة ان صحة السلب عند طائفة علامة المجازية للجاهل وعدمها عندهم علامة الحقيقية للجاهل بمعنى ان
الجاهل الذي يريد معرفة المجازية والحقيقية عند طائفة لا بد ان يرجع الى استعمال هذه الطائفة فان شاهد انهم يسلبون
اللفظ من حيث المعنى عن المستعمل فيه فيحكم بكونه مجازا والا فيحكم بكونه حقيقة وان لم يعلم هذا الجاهل المعنى الذي وضع
يصح السلب او لا يصح ولا كونه حقيقة او مجازا وذلك كما ان من لا يعلم معنى الحمار اذا راى ان اهل اللغة يقولون ان البليد
ليس بحمار يعلم ان البليد ليس بحمار يعلم ان البليد ليس معنى حقيقيا للحمار مع انه لا يعلم معنى الحمار ولا يعرف حقيقته ولا مجازه
الا انه يعلم انهم سلبوا الحمار من حيث المعنى عن البليد بدون القرينة فيكون السلب حقيقيا فلا يكون حقيقة والحاصل
ان من له العلامة غير من يصح عنده السلب او لا يصح والذي يعلم المعنى الحقيقي ويسلب او لا يسلب هو الثاني والذي
يريد تمييز الحقيقة والمجاز هو الاول ولا يشترط له سوى صحة السلب عند الثاني وان لم يعلم ان المعنى المسلوب اي شيء
هو بل هو يحكم بالمجازية لاجل انه لولا المجازية لما صح السلب بدون القرينة وبالحقيقية لاجل انه لولا الحقيقية
لصح السلب بدونها لما عرفت من ان السالبة الحملية لسلب المحمول عن الموضوع في نفس الامر والظاهر ان مراد
القوم ليس الا ذلك والعجب من فحول العلماء غفلتهم عنه والحمد لله الذي جعل فهم المراد ههنا من قبل قوته
لا موقوف بل يحتاج فلا دور اشارة الى دفع هذا الايراد اي لا يتوقف معرفة عدم صحة السلب او صحته على معرفة
كون المعنى حقيقيا او ليس حقيقيا فلا يلزم دور ووجه عدم التوقف ما ذكرناه ومما ذكرنا ظهر ايضا اندفاع الايراد
الاخير على علامة المجاز من لزوم تقدم الشيء على نفسه ووجه الاندفاع ظاهر فان لزومه انما كان لاجل ما ادعاه
المورد من التوقف وقد عرفت عدمه هذا وقد اورد على هذه العلامة ايضا بانها غير مطردة فان اللفظ المستعمل
في الجزء او اللازم المحمول كالانسان في الناطق والكاتب لا يصح فيه السلب مع انه مجاز واجيب عنه بان ذلك
انما يصح لو كان المراد صحة السلب باعتبار حمل الشيء على ما هو هو كما في قولك زيد ليس بحمار فان المراد
به سلب مفهوم الحمار عن ذات زيد اما لو اريد صحته باعتبار حمل الشيء بمعنى هو هو كما في البليد ليس بحمار اي
مفهوم البليد ليس بمفهوم الحمار او باحد الاعتبارين من الحمل على النفس او المغاير فان ذلك لا يضر اصلا لان
علامة الحقيقة لم يجعل هذا التقدير عدم صحته بكلا الاعتبارين او باعتبار الحمل على النفس فقط وانما لم يوجد
في صورة استعمال اللفظ في جزء المعنى او لازمه لا شائع حمل الكل والملزوم عليهما بهذا الاعتبار وان صح
بالاعتبار الاخر ويمكن ان يقال ان العلامة عدم صحة السلب بمعنى الحمل على المغاير لكن لا مطلقا بل باعتبار
الاتحاد مع المستعمل فيه بحسب المفهوم وح فلا اشكال في صحة العلامة بذلك الاعتبار قوله يعرف المجاز
بنقيضهما اي بنقيض العلامتين المذكورتين فيعرف بعدم التبادر وبصحة السلب مبدا استعمال اللفظ في
معنى ولم يعلم انه حقيقة او مجازا ووجود المناسبة بينهما واحتمال الوضع الحقيقي اما الثاني فقد مر الكلام
فيه وتحقيقه واما معرفته بعدم التبادر فلان اللفظ اذا استعمل في معنى ولم يتبادر ذلك المعنى منه الى
الذهن يعلم عدم تحقق التخصيص او التنصيص المعتبر في الوضع والا لتبادر فلا يتحقق الوضع فلا يكون حقيقة
فيكون مجازا فان قيل لا يلزم من عدم كونه حقيقة كونه مجازا لوجود الفصل قلنا الكلام فيما تحقق فيه الاستعمال
وكان الاستعمال ايضا من الاستعمالات الصحيحة الموافقة لاستعمال اهل اللغة نعم يرد عليه ان اللفظ الموضوع
لمعنى في اول الوضع قبل الغلبة والاشتهار حقيقة في المعنى مع انه غير متبادر فيتحقق عدم التبادر
ولم يتحقق المجاز الا ان يخص هذه العلامة بالاوضاع القصية التي لا يتحقق الحقيقة فيها الا بعد الغلبة

ما لا شتمالها بحقيقة في المعنى مع انه غير متبادر فتحقق عدم التبادر ولم يتحقق المجاز الا ان يخص هذه العلامة بالاوضاع
الشخصية التي لا يتحقق الحقيقة فيها الا نادرا لقلته والا شتهار او يقال ان المراد عدم التبادر عند العالم
بالوضع وعدم التبادر عنده فيما ذكر في غير المنع او يقال ان عدم التبادر انما يدل على التجوز اذا لم يعارضه
علامة الحقيقة وفيما نقض به من الموضع لعدم صحة السلب دليل على الحقيقة وقد يورد ايضا بالمشترك فانه حقيقة
في جميع معانيه مع عدم تبادر شيء منها وجوابه يعلم مما سبق في التبادر وما ذكرنا فيه ايضا ولا جل ورود
هذين النقضين عدل بعض القائلين بان علامة الحقيقة هي التبادر وبعض القائلين بان علامة عدم تبادر
الغير عن عدم التبادر الى تبادر الغير والى تنبيه اشار بقوله ط. لا يتبادر غيره اي لا يعرف المجاز بتبادر
غيره لا انتقاضه طردا بالمشترك اذا استعمل في احد معانيه الحقيقية اذ وجدت ح تبادر الغير ولم يوجد المجاز
واجيب عنه بان التبادر في المشترك احد معانيه لا على التعيين وهو امر كلي لا انه قدر مشترك بين الجميع وهذا
وان كان مغايرا لاحد المعاني بخصوصه لانه غير المعين غير المعين ولكن تبادره ليس التبادر الذي اخذ
في علامة المجاز لان المراد بتبادر الغير الذي هو علامة المجاز تبادره من حيث الارادة والقصد اي من حيث
انه مراد سواء كان على التعيين او على البدل والمتبادر في المشترك من حيث الارادة احد المعاني على البدل
بمعنى انا نعلم ان المراد ليس الا احدها بناء اذ اللفظ لا يصلح الا الكل واحد منها بعينه والمتكلم استعملها
في احدها بخصوصه لكن لا نعلم انه ايها بعينها فيحتمل عندنا ان يكون كل واحد منها بخصوصه والمفهوم الكلي
المشترك بينها او احد لا على التعيين الموجود في كل واحد من معانيه ليس متبادرا من حيث انه مراد بل من حيث
انه مدلول ومفهوم اي خطر بالبال وتبادره بهذا المعنى لا يوجب مجازيته لكل واحد من معاني المشترك
وان كان مغايرا له لان علامة المجاز تبادر الغير على ان يكون مرادا لا خطرا بالبال فاذا لوحظ المشترك
بالنسبة الى احد هذه المعاني الحقيقية لا يصدق تبادر الغير من حيث الارادة لان ما هو المتبادر اعني هنا
القدر المشترك متبادر من حيث المفهوم لا من حيث الارادة وهذا ليس بعلامة وما هو العلامة اي التبادر
من حيث الارادة اعني كل واحد بخصوصه على البدل ليس متحققا لان التردد بين ما لوحظ بالقياس اليه وبين
غيره ما لم يلاحظ بالنسبة اليه يمنع من تبادر الغير لتوقفه على عدم احتمال ما لوحظ بالنسبة اليه واما اذا لوحظ
بالنسبة الى معناه المجازي فيصدق تبادر الغير من حيث الارادة يعني تبادر كل واحد بخصوصه على البدل
لان التردد ح بين امرين ما لوحظ اللفظ بالنسبة اليه وبين غيره غير محتمل هذا غاية توجيه كلام المجيب
في هذا المقام وحاصله يرجع الى تخصيص المراد بالتبادر الماخوذ في العلامة بالتبادر من حيث الارادة لا
في المشترك ليس الا كل واحد على البدل وتبادره غير متحقق والتبادر فيه هو القدر المشترك وهو ليس
متبادرا من حيث الارادة والى رد هذا الجواب اشار بقوله ط. وتخصيصه اي تخصيص تبادر الغير بتبادر
ارادة الذي لا يكون في المشترك الا الكل واحد من المعاني على البدلية وجعل القدر المشترك الذي
ليس تبادره الا من حيث انه لا انه متبادرا دون كل واحد على البدل الذي تبادره هو التبادر من حيث
الارادة تحكم اما الاول فلان الثابت من دليل كون التبادر وعدمه علامة الحقيقة والمجاز هو كفاية
كل واحد من التبادرين وعدمها تخصيص علامة المجاز بتبادر الغير من حيث انه مراد واخراج تبادره
من حيث انه مدلول منها تحكم بحت واما الثاني فلان مفهوم قدر المشترك ليس متبادرا بل المتبادر من حيث
انه مفهوم ومدلول كل واحد من معانيها على سبيل الاجتماع ومن حيث انه مراد ومقصود كل واحد منها

وان التبادر من حيث الارادة م

بخصوصه

بخصوصه على سبيل البدلية اذ الذهن عند سماع لفظ المشترك بالنسبة الى العالم بوضعه للجميع ينتقل الى خصوص كل واحد
منها ويجوز كونه مرادا وان علم ان مراد المتكلم واحد بعينه لكنه لا يعرفه لا الى هذا المفهوم الموهوم ولا ريب ان كل
واحد منها على سبيل الاجتماع وكل واحد منها بخصوصه على البدل ليس امرا كليا مشتركا بين الكل ولا ريب ايضا
انه اذا لاحظنا المشترك بالنسبة الى احد معانيه يكون تبادر كل واحد من معانيه الاخر بخصوصه على البدل
باقيا فيوجد تبادر الغير من حيث انه مراد كما يوجد تبادره من حيث انه مدلول لوجود تبادر جميعها من حيث
انه دال (؟) له وما يتوهم من التردد لما لوحظ المشترك بالنسبة اليه فلا يصير منشأ لعدم تبادر الغير بعد وجود افراد
كل واحد منها بخصوصه متبادر من حيث الارادة على البدل مع كفاية مثل هذا التبادر للعلامة واحتمال
ما لوحظ اللفظ بالنسبة اليه وعدم تعينه مما لم الفرق كما لا يخفى او عدم الاطراد اي او يعرف المجاز بعدم اطراده
وهو ان يستعمل لفظ في محل لوجود معنى ولا يستعمل ذلك اللفظ في محل اخر مع وجود ذلك المعنى فيه ووجه كونه
علامة المجاز ان الحقيقة لا يستدعي شيئا اخر سوى الوضع فلو كان موضوعا لهذا المعنى لجاز الاستعمال في كل
محل تحقق فاذا لم يجز ذلك يعلم عدم تحقق الوضع بالنسبة الى هذا المعنى فيكون مجازا وهذه العلامة لا ينعكس
اي ليس الاطراد امارة الحقيقة لان المجاز قد يطرد اما على القول بان المصحح للتجوز هو العلاقة فظ واما على القول
بوجوب نقل الاحاد فلان المراد به نقل نوع اللفظ كالاسد في نوع المعنى كالشجاع وليس المراد شخص اللفظ
والمعنى والا لزم انسداد باب المجاز بالكلية واعترض على الحكم بان عدم الاطراد علامة المجاز بان السخي
يطلق على غيره تعالى لتمام الجود والله جواد ولا يقال له سخي وكذا الفاضل يطلق على العلم والله تعالى عالم ولا يقال له فاضل
والقارورة يطلق على الزجاجة لاستقرار الشيء فيها والدن والكوز مما يستقر فيه الشيء ولا يسمى قارورة فيلزم
كون اطلاق هذه الالفاظ على معانيها مجازا وهو باطل والجواب ما اشار بقوله ط. وعدم اطلاق الفاضل والسخي
على الله والقارورة على مثل الدن لمانع فان عدم الاطراد انما يكون علامة للمجاز اذا لم يكن لمانع عنه
وفيما ذكر من الامثلة تحقق المانع اذ الشرع منع اطلاق السخي والفاضل على الله تعالى واللغة منعت اطلاق
القارورة على غير الزجاجة واورد على هذا الجواب بانه يؤدي الى الدور اذ علم منه ان عدم الاطراد الذي هو
علامة المجاز عدم الاطراد من دون مانع فنقول عدم الاطراد بلا مانع امر ممكن غير محسوس بذاته ولا يجب ان
يعرف بصفاته وكل ما هو كذلك لا يعلم الا بسببه كما حقق في موضعه وسبب عدم الاطراد اما وجود المانع او عدم المقتضي
اذ علة عدم الشيء اما عدم علة وجوده او وجود المانع والسبب هنا لا يمكن ان يكون وجود المانع لكونه
مفروضا بلا مانع فعلته عدم علة الوجود اعني عدم المقتضي ولا مقتضي لصحة ارادة المعنى من اللفظ على الاطراد
الا الوضع فعلته ليس الا عدم الوضع فلا بد في العلم بعدم اطراد لفظ في معنى من العلم بعدم وضعه له فاذا
يعلم عدم الاطراد الذي هو العلامة بعدم الوضع مع ان عدم الوضع الذي هو عين المجازية انما يعلم بعدم
الاطراد وهو الدور وقيل ان اريد بالوضع في قولكم ولا مقتضي لصحة الارادة الا الوضع ما هو بالمعنى الاخص اعني
المتناول للمجاز فكونه سببا للاطراد ممنوع لانه قد مر ان المجاز قد يطرد وان اريد الوضع بالمعنى الاعم المتحقق في
المجاز فيكون موجودا في كل مجاز فلا يكون عدم الاطراد في بعضه الا لمانع قطعا والقدر خلافه فالاولى
ان يقال لا مقتضي لصحة الارادة الا الوضع او العلاقة المعتبرة لذلك فيلزم العلم بعدم المقتضي لا بد من العلم
بعدم الوضع وعدم العلاقة المصححة للاطراد ويرجع حاصله الى العلم بكونه مجازا غير مطرد فيلزم ان يعلم كونه
مجازا بكونه مجازا غير مطرد وهو الدور ولا يخفى ان دعوى المعترض للانحصار وان لم يكن في موقعه الا ان ذكر

العلاقة انه في الاعتراض غير لازم اذ على تقدير كون العلاقة ايضا مقتضية لصحة الارادة على الاطراد لا بد من العلم بعدم
الوضع ايضا اذ عدم المسبب انما يعلم بعدم جميع اسبابه لان عدم المسبب انما يستند الى عدم جميع الاسباب
ولا يكفي فيه عدم سبب معين وبعد ما ظهر والجواب عن هذا الاعتراض اشار بقوله وللاطراد والدور لوجوه الاول منع
انحصار طريق معلومية عدم الاطراد في عدم الوضع ووجود المانع لجواز ان يعلم بالنقل والاستقراء من دون
الالتفات والعلم بان سببها هل هو عدم الوضع او وجود المانع او شيء اخر بل الصحيح ان طريق معرفة عدم الاطراد
لنا منحصر فيها اي بالنقل والاستقراء فان من تامل يجد انا علمنا من عدم الاطراد انما علمناه بها من دون
الالتفات الى عدم الوضع او وجود المانع والثاني انه يجوز ان يكون المراد بعدم الاطراد هو عدم صحة الاطراد
في خصوص بعض المواد وظاهر ان العلم بهذا لا يتوقف على العلم بسبب عدم الاطراد بل يكفي فيه العلم بعدم سبب
صحة القول في خصوص هذه المادة فقط وتوضيح المراد وبيانه انا نقول مثلا ان اسئل القرية مجاز لا نا اسئل
غير مطرد اي لا يقال مثلا اسئل البساط وظاهر ان العلم بهذا انما يتوقف على معرفة عدم الوضع في خصوص هذه
المادة لا مطلقا ولا في اسئل القرية فقد توقف العلم بعدم الوضع في اسئل القرية على العلم بعدم الاطراد
فالعلم بعدم الاطراد على العلم بعدم الوضع في اسئل البساط لا اسئل القرية فلا دور وفيه انه لو كان الغرض
معرفة كون اسئل مجازا في السؤال عن الاهل مطلقا وانما علم ذلك بعدم الاطراد في جميع المواد فلا يعلم
ذلك الا بعدم وضعه لهذا المعنى يلزم الدور على ما ذكر ولكن لا يجب حمل العلامة على هذا والثالث ان ما يحتاج في معرفته
هو ان العلم اليقيني الكلي يحتاج الى السبب لا يحصل الا من العلم بسببه اذا لم يكن ضروريا والمعتبر في مباحث اللغات ليس هو
اليقين الكلي بل ولا اليقين بل يكتفى فيه بالظن وهو لا يتوقف على العلم بالسبب والرابع ان ما لزم هو صحة الدور مع
عدم الوضع وعدم الاطراد على فرض ان عدم الوضع يعلم بالمجازية والمفروض ان المجازية يعلم بعدم الاطراد والمجازية
ليست مجرد عدم الوضع بل عدم الوضع مع وجود العلاقة فعلى تقدير كونها معلومة بعدم الاطراد يتوقف العلم
بعدم الاطراد على عدم الوضع فقط لا على هذا المجموع الذي هو معنى المجازية فلا دور وهذا الا ان يقال المقصود من
وضع العلامة في المجاز بيان انه من الحقيقة بعد ان علم استعمال اللفظ فيه وانه ليس غلطا فعلامة المجاز يرجع العلامة
ان هذا المعنى المستعمل فيه ليس ما وضع له اللفظ فيدور وهذا ويمكن ان يجاب عن اصل النقض بان هذه الالفاظ
مطردة في معانيها اذ المعنى موضوع للجواد الذي من شانه ان يحل ما للفاضل العالم الذي من شانه ان يعمل
القارورة في العرف للزجاجة التي يستقر فيها الشيء وهذه الالفاظ مطردة في هذه المعاني وعدم اطلاق الاولين
على الله لعدم كونها موضوعين للجواد والعالم المطلقين وعدم اطلاق الثالث على مثل الدن مع انه لعدم كونه زجاجة
هذا شرح المقام على الوجه الموافق لكلام القوم والتحقيق ان في جعل عدم الاطراد علامة للمجاز نظرا وبيانه انه قد
عرفت فيما سبق ان الوضع في المجازات نوعي بمعنى ان الواضع جوز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي
باحد من العلائق المعهودة فالمجازات كلها قياسي لعدم مدخلية خصوصية المادة والمعتبر فيها بل المعتبر فيها
هو معرفة انواع العلاقة بينها وبين المعاني الحقيقية فكلما وجدت العلاقة المعتبرة صح التجوز وبطرد وانما لا يصح
فهو لعدم وجود العلاقة وقد عرفت ايضا ان عدم الاطراد هو ان يستعمل لفظ في محل لوجود معنى ولا يستعمل ذلك اللفظ
في محل اخر مع وجود ذلك المعنى فيه وح فنقول انه ان اريد بعدم اطراد المجاز انه انما استعمل لفظ في محل لوجود معنى
مع قطع النظر عن العلاقة لا يستعمل ذلك اللفظ في محل اخر مع وجود هذا المعنى فنقول ان هذا ليس معنى عدم الاطراد
لان استعمال اللفظ في المحل الاول ليس لوجود المعنى فقط بل لوجود المعنى مع العلاقة المعتبرة بل نقول ان المعنى الذي

كان لازم توقف العلم بالمجازية على عدم الوضع مع وجود العلاقة على عدم الاطراد منه سلمه

لابد

لابد استعمل اللفظ في هذا المحل هو المعنى مع العلاقة لا المعنى فقط وان اريد به انه انما استعمل اللفظ في محل لوجود معنى مع العلاقة
مع المعنى الحقيقي لا يستعمل في محل اخر يوجد فيه هذا المعنى مع هذه العلاقة فهو ممنوع بل كلما وجد المعنى مع العلاقة يستعمل
اللفظ فيه واما عدم جواز اسئل البساط انما هو لعدم مناسبة الاهل للبساط مناسبة ظاهرة معتبرة في المجاز الا انه
يجوز ان يقال اسئل الدار واسئل البلد ونحو ذلك فافهم ويعرف كل منهما اي من الحقيقة والمجاز بتنصيص اهل
اللغة باسمه بان يقال هذا اللفظ حقيقة في هذا المعنى او مجاز فيه او حده بان يقال هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى
ومستعمل فيه او مستعمل فيه وغير موضوع له او خاصته بان يقال هذا المعنى يتبادر من هذا اللفظ او غيره يتبادر منه او يصح
سلب هذا اللفظ من حيث المعنى عن هذا المعنى او لا يصح واعلم ان الحقيقة والمجاز قد يعرفان بالضرورة من اللغة
كالاسد في الشجاع واليد في النعمة والغيث في النبات والاصابع في الانامل ونحو ذلك وقد يشكل التمييز بين
الحقيقة والمجاز من كتب اللغة حيث ان الاكثر خلطوا بين المعاني الحقيقية والمجازية بحيث يصعب الفرق بينهما غالبا اذ لم
يصرحوا بالاسم ولا بالحد ولا بالخاصة الا نادرا ولكن في تعبيرهم الالفاظ ما يمكن القرينة والتمييز في بعضها من بيان
ذلك ان المعاني المذكورة للالفاظ في كتب اللغة اما مختلفة اي يفسرون اللفظ بمعنى واحد او متعددة فالاول يحكم
فيه بالحقيقة لان الاصل في الاستعمال الحقيقة سواء فسره بالحمل او بحرف التفسير او بقول موضوع لكذا او مستعمل فيه او اسم
لكذا او بجاء لكذا او يطلق على كذا انه قد يشكل الامر فيهم قد يطلق غلط كذا لا يشعر بالاطلاق على معنى اخر فيه وهو
مع التجوز كما صرح به بعض سادة مشايخنا والثاني فان فسر بالحمل والوضع او التسمية بان يقال العين الباصرة
والدامعة او العين موضوع للباصرة والدامعة او العين اسم للدامعة والباصرة او بحرف التفسير بان يقال العين
الدامعة والباصرة او بحرف التفسير بان يقال العين اي الدامعة والباصرة او بمعنى الدامعة والباصرة فالحكم الحمل
على الحقيقة في الجميع اما في الحمل فظاهر واما في الطريقين فلانه المتبادر من مثل هذا التفسير بعد الاطلاق وان
فسر بالاطلاق او بالاستعمال او بجاء او امثالها فلا يحكم بالحقيقة ولا بالمجاز بل كل منهما محتمل في الكل ويمكن الترجيح
الحكم بمعارض المجاز في الاشتراك الثانية من المسائل المذكورة في هذا الفصل في بيان حكم انه هل يستلزم
كل من الحقيقة والمجاز الاخر ام لا فاعلم انه لا خلاف في ان الحقيقة لا يستلزم المجاز والى هذا اشار بقوله ولا
يلزمها وذكرنا اي وليس المجاز لازما للحقيقة بالاتفاق فيمكن ان يوجد الحقيقة بدون المجاز لان استعمال اللفظ فيما
وضع له لا يستلزم استعماله في غيره واما عكسه وهو ان المجاز هل يستلزم الحقيقة ام لا فقد اختلف فيه فذهب السيد
المرتضى من اصحابنا وبعض العامة الى الاستلزام والمحققون الى عدم الاستلزام والى اختيار المحققين اشار بقوله
ولا اصله اي وكذا لا يستلزم المجاز الحقيقة على الاصح لان الاستعمال كما عرفت ماخوذ في تعريف كل من الحقيقة
والمجاز فيمكن ان يستعمل اللفظ في غير ما وضع له ولا يستعمل فيما وضع له فان المجاز لما كان لفظا مستعملا في غير ما
وضع له فيستلزم تقدم الوضع واما تقدم الاستعمال فيما وضع له فلا يستلزمه بوجه وهذا الكلام الرحمن اي لفظ
الرحمن فانه موضوع لذي الرحمة مطلقا واستعمل في معناه المجازي وهو ذو الرحمة القديمة ولم يستعمل في معناه
الحقيقي ولا يجوز استعماله فيه ايضا واورد عليه بان هذا انما يصح لو ثبت وضعه اولا لذي الرحمة مطلقا وهو ممنوع
لم لا يجوز ان يكون موضوعا في اول الامر لذي الرحمة القديمة الكاملة ويمكن دفعه بان هذا انما يصح لو قلنا ان
كون الرحمن في ذي الرحمة القديمة مجاز لاجل وضعه لذي الرحمة مطلقا او لا ولنا ان نقول ان مجازيته لاجل
انه مشتق من الرحمة بمعنى رقة القلب التي لا يتصور في حقه سبحانه فهو فيه مجاز قطعا ولكن يرد على هذا الوجه
ايرادات احدها انه من اين علم انه لا حقيقة للفظ الرحمن لا يجوز ان يكون مستعملا في غيره سبحانه قبل ورود

المعنى من الشرع اما العرف وثانيهما انه من اين علم كونه مجازا في استعماله في انه مجاز بمعنى انه حقيقة عرفية فيما يختص
بهم وعهدوا لعدم الالتفات الى عدم العلم منها فانه لا شك في ان المتبادر منه هو هذا المعنى ولا يخطر بالبال غيره و
التبادر علامة الحقيقة فان قيل قبل ميسور به حقيقة تحقق المجاز ولم يكن له حقيقة قلت لو لا يجوز ان يكون استعماله
اولا في هذا المعنى بالنقل التعيني لا بطريق الغلبة وكثرة الاستعمال وبالجملة اثبات تحقق مجاز لا حقيقة له عندي مع
في غاية الاشكال وان كان اثبات امكانه محققا ظاهرا ومن هذا يظهر ان من اراد اثبات الثاني بثبوت
الاول وتمثيله بلفظ الرحمن كابن الحاجب فقد رام ما لا سبيل له الى اثباته وقد يستدل على عدم استلزام المجاز الحقيقة
بوجوه اخر غير تامة ولا فائدة في ذكرها واحتج القائل باستلزام المجاز الحقيقة بان المجاز يستلزم الوضع للمعنى الوضعي
له الوضع يستلزم الاستعمال فالمجاز يستلزم الاستعمال في الموضوع له وهو اللفظ المستعمل فيما وضع له حقيقة ولما استلزم
الوضع الاستعمال فلانه لولاه لعرى الوضع عن الفائدة لان المطلوب من الوضع استفادة الموضوع له من اللفظ واستفادته
منه لا يكون الا بعد استعماله فيه والجواب اما ان يقول قدس سره وبعضه اي بعض المجاز فانه والحاصل ان
فائدة الوضع لا يختص فيما ذكرتم بل قد يكون الفائدة صحة التجوز فانه يتوقف على وجود معنى وضع له اللفظ باب
المستعمل فيه المجازي ولكن لا يخفى ان هذه الفائدة ما لم يعتد بها الثقات البحاث الواضعين بل الظاهر انصار الالتفات
في الاول ولا ولى في الجواب ما ذكره اخيرا بقوله طاب ثراه على ان ما يقصد من فعل لا يجب ترتبه عليه اي كل ما يقصد
فائدة من فعل لا يجب ترتبه عليه فيمكن ان يكون المطلوب من الوضع هو استفادة المعنى الموضوع له من اللفظ
الا انه لم يترتب عليه هذه الفائدة على انه يمكن ان يقال انه لا منافاة بين ترتب هذه الفائدة وعدم استلزام
المجاز الحقيقة ايضا فان ترتبها الفائدة لا يلزم ان يكون بعد الوضع بلا فاصلة وعلى هذا فيمكن ان يستعمل اللفظ في المعنى
المجازي بعد الوضع وقبل الاستعمال في المعنى الموضوع له ويتحقق المجاز بدون الحقيقة ثم استعمل بعد ذلك في
المعنى الحقيقي فترتبت الفائدة ايضا والقول بان استلزام المجاز الحقيقة اعم من ان يكون الاستعمال الحقيقي بعد المجاز
او قبله مردود بانه لو جعل الاستلزام بهذا المعنى لم يعلم عدم استلزام الحقيقة المجاز ايضا اذ لا يعلم حال ما يتبع في
المستقبل مع انه محل وفاق كما سبق والثالثة من المسائل المذكورة في هذا الفصل في بيان حكم ما اذا تردد كون
المستعمل فيه حقيقيا او مجازيا وتفصيل القول في ذلك ان اللفظ اذا اطلق فاما يعلم ان مراد المتكلم هو المعنى الحقيقي
او المجازي فلا امر فيه واضح او لا يعلم ذلك وله صور ثلاث الاول ان يعلم ان للفظ معنى حقيقيا وان له معنى مجازيا
ولكن استعمل في موضع مجردا عن القرينة فهل يحمل على المعنى الحقيقي او المجازي الثاني ان لم يعلم للفظ معنى مع تردد في
كونه حقيقة او مجازا ولكن استعمل في معنى لا يعلم انه حقيقة فيه او مجاز فهل يحمل هذا المعنى على انه حقيقي او لا الثالث
ان يعلم للفظ معنى حقيقي ولكن استعمل في معنى اخر هل الاصل في هذا المعنى الاخر الحقيقة حتى يكون اللفظ مشتركا
او لا والمبان من حكم الصورة الاولى من الصور الثلاث اشار بقوله طاب ثراه وهي الاصل في واحدها اذا اطلق اي
الحقيقة هي الاصل في لفظ كان له معنيان حقيقي ومجازي واطلق بدون قرينة دالة على احد المعنيين والظاهر ان هذا
الحكم اتفاقي كما صرح به طاب ثراه في انيس المجتهدين وجامع الاصول وبعض غيرهما والدليل على ذلك وجوه منها ما
اشار اليه بقوله للتبادر اي لكون المعنى الحقيقي متبادرا من اللفظ خطورا بالبال عند الاطلاق فيكون هو الظاهر ولا يجوز
ارادة غير الظاهر من اللفظ اما اذا كان في كلام الشارع فظاهر لان ارادة غير الظاهر من دون نصب قرينة يستلزم الاغراء
بالجهل والتكليف بما لا يطاق واما في كلام غيره فلا شتغال منه في الخطاب التي هي الافهام مع ارادة غير الظاهر وخلاف
نصب القرينة ومنها قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ومنها ما قد روي من انه سبحانه اجل من ان يخاطب

قوما بخطاب ويريد منهم ما هو خلاف لسانهم وخلاف ما يفهمونه ومنها انه لولا ذلك لما امكن الافهام لانه اذا لم يحمل على المعنى
الحقيقي فلا وجه للحمل على المعنى المجازي ايضا لبطلان ترجيح المرجوح فيحتاج التعيين الى القرينة والقرينة ايضا اذا كانت
لفظية كما هو الغالب فيها في غير خطاب المشافهة لا يجوز حملها على الحقيقة ولا على المجاز فيحتاج الى قرينة اخرى
وهكذا فينسد باب التفهيم والافهام ومنها انه لولا ذلك لم يلزم ان يكون وضع الالفاظ للمعاني عبثا اذ فائدة لان
فائدة الوضع ليست الا الافهام بنفس اللفظ ولا افهام ح بنفس اللفظ واما الافهام بتوسط القرائن فلا يحتاج الى
الوضع بل يتحقق بدونه ايضا ومنها انه لو لم يجب الحمل على الحقيقة لوجب التوقف او الحمل على المجاز وكلاهما باطل
اما الاول فلان وجوب التوقف لا يكون الا لاجمال اللفظ وتردد الذهن في تعيين المراد منه والحكم بكون
الالفاظ باسرها مجملة مترددة بين حقائقها ومجازاتها ابدا مما يكذبه الوجدان والاتفاق على وجود اللفظ المحكم
الدال وعدم الاختصاص بالمجمل واما الثاني فلانه يقتضي كون المجاز اصلا ومناط ذلك اذ من البين ان تعيين
الواضع لفظا لمعنى ثم يكون استعماله فيما لم يوضع له اصلا في تلك اللغة وايضا صرحوا بان من شرط المجاز القرينة
والمفروض عدمها ومنها ان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما يحمل على حقيقته او على مجازه او عليهما معا او لا
على هذا ولا على ذلك والثلاثة الاخيرة باطلة اما الاول فلما مر واما الثاني فلان استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي
والمجازي اما مجاز وقد عرفت بطلان الحمل عليه او حقيقة والمفروض عدم اصالة الحقيقة واما الثالث فلاستلزامه
تعطيل اللفظ والحاقه بالالفاظ المهملة فتعين الاول اي الحمل على الحقيقة وهو المطلوب ومنها الاجماع القطعي فان من
المعلوم ان بناء المحاورات من لدن ادم الى زماننا هذا على حمل الالفاظ على المعاني الظاهرة
المتبادرة من غير خلاف واختلاف في ذلك وعلى ذلك بناء امر التفهم والتفهيم ولا يخفى ان هذه الصورة قد تتحقق
ستة لانه اذا علم ان اللفظ معنى حقيقيا ومجازيا واطلق بدون القرينة فلا يخلو من انه اما يعلم المعنيان بعينهما بان
يعلم ان هذا حقيقة وذاك مجاز او لا يعلم ذلك بل المعلوم ان له حقيقة وله مجازا من غير تعيين الحقيقة والمجاز وذلك
ايضا على قسمين لانه اما يعلم المعنيان بعينهما ولكن لا يعلم الحقيقة منهما من المجاز ولا يميز بينهما او لا يعلم المعنيان ايضا
وكل منها ايضا على قسمين لان مثل هذا اللفظ اذا اطلق اما يكون المستعمل فيه غير معلوم للمخاطب ويكون معلوما له
وهذا ايضا على قسمين لان معلومية المستعمل فيه اما ليس لاجل قرينة حالية او مقالية ليست معتبرة عند المتكلم بل علم بعد
الخطاب بطريق اخر او يكون لاجل قرينة معتبرة عند الخطاب هذه صور ستة والمجهول في الاولى ليس الا تعيين
المستعمل فيه فيحمل على المعنى الحقيقي وجميع الادلة المتقدمة يدل عليه وفي الثانية المجهول هو تعيين المستعمل فيه وتعيين
كونه حقيقة او مجازا ويحكم ح بكون المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي وان لم يعلم المستعمل فيه الا بدليل اخر وجميع الادلة
المتقدمة ايضا دالة عليه كما لا يخفى فان الثابت من الادلة المتقدمة هو وجوب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي من غير
مدخلية لعلم المخاطب بانه معناه الحقيقي او لا اصلا كما لا يخفى على المتأمل الفطن والمجهول في الصورة الثالثة ليس الا
كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا ويحمل على الحقيقة ايضا واكثر الادلة المتقدمة يدل عليه ايضا بل بعد ثبوت الاولين
يتفرع عليهما هذه الصورة اذ لا مدخلية لعلم المخاطب بالمستعمل فيه وعدمه في ذلك اصلا كما لا يخفى وايضا حين
التكلم قبل حصول العلم بالمستعمل فيه يجب الحمل على ارادة الحقيقة كما هو مقتضى الصورة الثانية وحصول العلم لا يوجب
الخروج عنه قطعا والمجهول في الصورة الرابعة ايضا كما في الصورة الثالثة ولكن لنصب القرينة لا يمكن الحكم بكونه
حقيقيا والادلة المذكورة لا يجري فيها لمكان القرينة والمجهول في الصورة الخامسة كما في الثالثة وفي السادسة
كما في الرابعة وحكمها حكمها والوجه واضح على المتأمل وقوله طاب ثراه واحدها اي الصور الست وقوله اذا اطلق يخرج الرابعة

والسادس انه لا يخفى ان القول بتقديم المجاز المشهور على الحقيقة او التوقف في تعيين المراد من اللفظ اذا دار بينهما على
ما ذهب اليه بعض الاصوليين لا ينافي ذلك اما على القول بعدم ثبوت المجاز المشهور وكون ما نقل منه من الحقائق اللغة
فواضح واما على القول بحجيته فلان القائلين به يقولون بان الشهرة قرينة التبادر فيه فهو لا ينفك عن القرينة
هو خارج عما نحن فيه وايضا ترديد هذا المجاز اما الترديد فيه وبين الحقيقة ليس لاجل كونه مجازا بل لخصوصيته
وتميزه عن غيره بالاشتهار المقتضي للترجيح او التساوي وذلك لا ينافي اصالة الحقيقة ورجحانها بالنظر الى ذات
اللفظ كما هو المقصود بل النزاع في ترجيح هذا المجاز او تساويه انما هو كذا اصالة الحقيقة ومقتضيها لانه اذا كان
راجحا او مساويا بدون هذا الرجحان كان مع انضمامه قطعا فلا يصح النزاع في ذلك تتميم
اعلم ان اللفظ الذي له معنى حقيقي قد يعرض له في بعض الاستعمالات بسبب بعض العوارض الخارجية عدم ظهور
ارادة المعنى الحقيقي وان لم يعرض ما يوجب ظهور ارادة الغير بل يحصل التشكيك وايضا من الالفاظ ما ليس له
موارد فلا يكون معنا ظاهر متبادر في هاتين الصورتين قد يشكل جريان اصالة الحقيقة من حيث ان
الفهم والتبادر اللذين هما علتا الحمل على الحقيقة منتفيان والاجماع فيهما غير مقطوع به وكذا لا يلزم من الحكم با
لاجمال فيهما سد باب الفهم والافهام وليس دليل اخر مثبت لذلك الاصل بحيث يشمل هاتين الصورتين ايضا فنقول
يدل على اصالة الحقيقة في هاتين الصورتين انه مما لا شك فيه ولا شبهة يعتريه ويحصل القطع به من تتبع محاورات
الفصحاء بل غيرهم واستقراء كلماتهم ويلاحظ عاداتهم في التكلم انهم اذا تكلموا بكلام وكان غرضهم الافهام فكلما
يريدون غير المعنى الحقيقي للفظ يصبون معه قرينة الدالة على ارادة ذلك الغير ولا يستعملون اللفظ في الغير الا مع
القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي او المعينة للمجازي فكلما لم يكن معه تلك القرينة يعلم قطعا ان المراد ليس الا المعنى
الحقيقي واحتمال وجود القرينة في بعض الموارد ينفيه اصل العدم بل نقول ان المتكلم الحكيم اذا خاطب قوما
بخطاب ويريد افهامهم يقبح منه عقلا وشرعا وعرفا ان يريد غير المعنى الحقيقي بدون نصب قرينة ولو لم يكن له
لو لم يكن الحقيقي ظاهرا غاية الظهور فهذا الدليل جار في سائر الصور ايضا نعم لو صار اللفظ بسبب العوارض
الخارجية ظاهرا في غير المعنى الحقيقي بمعنى ان يصير المظنون ارادة غيره ولكن لم يصل الى حد القطع فالظ
عدم صحة اجراء اصالة الحقيقة فيه لعدم جريان ما ذكرنا ههنا فانه يمكن اتكال المتكلم على هذا الظهور ولا
يحصل العلم من تتبع المحاورات بالحمل على الحقيقة في مثل ذلك ولكن لا يحمل على هذا المعنى المظنون ايضا لعدم
دليل على حجية هذا الظن فلا بد من التوقف فان قيل فعلى هذا يلزم سقوط العمل بكثير من الظواهر وهي التي
تكثر فيها مصوص عنه انه الحجة وكانت اقوى ودلالة من الظواهر في زمان ملاحظتها كثيرا ما يظن عدم
ارادة المعاني الحقيقية لتلك الظواهر مع انهم اتفقوا على وجوب العمل بالظواهر التي قام الدليل على
حجيتها وان كان فيها ما يوجب الظن بصرفها الى خلاف ظاهرها اذا لم يقم من الشرع دليل على حجية
ذلك الظن كالقياس والشهرة وهذا معلوم من طريقة الاصحاب الا ترى ان السيد ومن وافقه في ترك العمل
بالاحاد وان كانت حجة ياخذ بظواهر القران والسنة المتواترة اذا كان فيها من الاخبار الصحيحة
ما يوجب حملها على خلاف ظواهرها وكذا القائلون بعدم حجية الشهرة والخبر الموثق والحسن ونحو ذلك
فلو اوجب ظن ارادة خلاف الظاهر التوقف لما جاز لهم ذلك وما اتفقوا عليه قلنا ما ذكرنا من
التوقف انما هو فيما اذا كانت العوارض الخارجية الموجبة لظن ارادة الغير الحقيقي ومظنون مقارنة لصدور
الخطاب حتى يصح تجويز اتكال المتكلم عليها وكذا اذا كانت معلومة الوجود او مظنونة بالظن المعلوم

حجيته واما اذا ظن ذلك بسبب اخر كالشهرة الحادثة بعد زمن صدور الخطاب او الخبر المشكوك في صدوره
فلا ولا يخفى والى بيان حكم الصورة الثانية اشار بقوله لا فيما لم يعلم اي وليست الحقيقة اصلا فيما لو
يعلم له شيء من الحقيقة والمجاز واستعمل في معنى لا نعلم انه حقيقة فيه او مجاز بل يجب فيه التوقف لما يأتي
واطلاق الكلام هنا يشعر بعدم اصالة الحقيقة فيما لم يعلم مطلقا سواء اتحد المعنى المستعمل فيه او تعدد وقد
نقل طاب ثراه في انيس المجتهدين ان هذا هو القول المشهور وصرح بكونه مشهورا غيره ايضا مع اتحاد المعنى و
تعدده وفرق بعض المحققين من مشايخنا بين اتحاد المعنى وتعدده وقال باصالة الحقيقة في الاول و
عدمها في الثاني وقد اصر في الانكار على من اطلق وادعى الاجماع والاتفاق على اصالة الحقيقة في صورة
اتحاد المعنى وانكر اشد الانكار على من ادعى الشهرة على عدم اصالة الحقيقة في هذه الصورة باطلاقه او
بخصوص اتحاد المعنى قال الاول اللفظ المتحد المعنى والاصل فيه الحقيقة بالاتفاق وربما يتوهم من قول
الفقهاء او الاصوليين في مطاوي مباحث الفقهاء والاصول ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وان
العام لا دلالة له على الخاص وتحقق الخلاف في هذا المقام وان في المسألة قولا ثالثا هو ان الاستعمال لا يدل
على شيء من الحقيقة والمجاز مطلقا سواء كان المعنى متحدا او متعددا وقد يتخيل مع ذلك ان هذا هو القول
المشهور حيث يرى ذلك مذكورا في كتب الاصول وهذا فاسد قطعا انتهى اقول ان ما ذكره من دعوى الاجماع
والاتفاق على اصالة الحقيقة في صورة اتحاد المعنى وان لم يثبت عندنا وقد يوجد في بعض العبارات التي
تشعر باطلاقه هذا الموضع ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ولكن ما ذكره من الانكار على دعوى الشهرة
على عدم اصالة الحقيقة فيه فالظاهر انه في موقعه فانه لا يوجد في كلام الاصوليين والفقهاء ما يدل على اعمية الاستعمال
من الحقيقة والمجاز في صورة اتحاد المعنى بخصوصها وان قالوا بذلك على الاطلاق ولكنه لا يدل على الاعمية
في صورة الاتحاد فانهم اعتادوا لو اذا ذلك ردا على من زعم دلالة الاستعمال على الحقيقة مطلقا كما ذهب اليه
السيد المرتضى ومن وافقه ولذا تراهم كثيرا ما يقولون ان الاصل في الاطلاق الحقيقة مع الشك في الوضع
وربما قالوا المجاز خير من الاشتراك وذلك في الصورة الثالثة الاتية ايضا اذا تحقق وضع اللفظ لمعنى وشك
في غيره ولولا ان الاصل عندهم هو الحقيقة في صورة الاتحاد لما صح ذلك والمراد من قولهم الاستعمال اعم من
الحقيقة ان الاستعمال بنفسه لا يدل على الحقيقة لا مطلقا لانه جنس للحقيقة والمجاز والجنس لا يدل على بعض انواعه
بعينه فلا يمكن اثبات الحقيقة بمجرد الاستعمال كما يدعيه القائلون بالاشتراك بل لا بد في الدلالة عليها من امر
اخر غير الاستعمال المشترك بينها وبين المجاز وان اتحد المعنى المستعمل فيه وثبوت الاصل فيه لا يقتضي
كون الاستعمال من حيث هو استعمال مقتضيا للاصل بل يمكن ان يكون لدليل اخر ولو يكن بمجرد الاستعمال
مع قطع النظر عن وحدة المستعمل فيه وتعدده دالا على الحقيقة ويرشد الى تسليمهم لاصالة الحقيقة في صورة
اتحاد المعنى المستعمل فيه قول السيد في مقام الاستدلال على اصالة الحقيقة في صورة تعدد المعنى المستعمل فيه وما
استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة فانه
لولا ان اصالة الحقيقة في صورة الاستعمال في المعنى الواحد من المسلمات لم يكن في التسوية بين الاستعمال
في الواحد والمتعدد دلالة على مطلوبه من دلالة الاستعمال على الحقيقة مع التعدد وقال ابن زهرة وكما ان
استعمالهم اللفظ في معنى واحد من غير دليل على انهم تجوزوا به يوجب القطع على انه حقيقة فيه فكذلك يجب اذا
استعملوه في معنيين ويدل على ذلك ايضا قول العلامة في النهاية حيث احتج على ان المجاز خلاف الاصل بالاتفاق

على ان الاصل الحقيقة واستشهد على ذلك بما حكي عن ابن عباس انه قال ما كنت اعرف معنى فاطر حتى اختصم الي اعرابيان
في بئر فقال احدهما فطرتها اي اخترعتها وعن الاصمعي انه قال ما كنت اعرف معنى الدهاق حتى سمعت جارية تقول
اسقني دهاقا اي ملاء قال فاستدلوا بالاستعمال على الحقيقة ولولا علمهم بان الاصل الحقيقة لما ساغ ذلك
ومما يؤيد ذلك ايضا بعض كلمات القوم في بيان ان المجاز على خلاف الاصل فان بعض ما عللوا به الحكم انما
يلحق على كونه خلاف الاصل اذا لم يعلم ان المستعمل فيه حقيقة او مجاز دون ما اذا لم يعلم المستعمل فيه وعلم ان
للفظ حقيقة ومجازا فانهم كثيرا ما يعللونه باحتياج المجاز الى الوضع الاول والمناسبة والنقل والاخلال با
لفهم ولا شك ان هذه العلل انما تجري فيما لم يعلم المجازية لا فيما لم يعلم المستعمل فيه وصرح بذلك بعض
شراح التهذيب حيث قال بعد قول العلامة البحث التاسع في انه على خلاف الاصل تصوير محل النزاع على
نحوين احدهما ان يفرض انا سمعنا لفظا علمنا وضعه لمعناه المعين اولا وعلمنا وضعه لمناسبة ثانيا فاذا اطلق
مجردا عن القرينة فالاحتمال انما هو في ان المراد من ذلك اللفظ هذا المعنى المعلوم او معنى اخر مناسب له
فالحمل على الحقيقة راجح وعلى المجاز مرجوح ثم علل ذلك ببعض العلل التي ذكرها المص من قوله ولان الحاصل التفاهم الخ
ثم قال وثانيهما انا اذا رأينا لفظا استعمل في معنى معين وجهلنا كونه موضوعا له اولا وكونه موضوعا لمناسب له
ثانيا فاعتقادنا كونه حقيقة فيه راجح من اعتقادنا كونه مجازا فيه ثم علل ذلك بما ذكره المص لتوقفه على وضع
سابق ونقل وعلاقة ونحوها وبالجملة ادعاء الشهرة على عدم اصالة الحقيقة في هذه الصورة كادعاء الاجماع على
الاصالة لم يثبتا عندنا بينة ولكن الظ كما اخترناه في معين الاصول هو اصالة الحقيقة في هذه الصورة اي في صورة
معلومية المعنى وعدم العلم بمجازيته ولا بحقيقته ايضا مع اتحاد المعنى المستعمل فيه والدليل على ذلك من وجهين
احدهما انه قد ثبت فيما سبق ان اللفظ الواحد المفتقر والمجاز الاصل في الحقيقة عند الاطلاق بجميع اقسامه و
اذا ثبت ذلك يثبت الاصل بالمعنى الذي نريد هنا ايضا بيان ذلك ان هذا اللفظ المستعمل في المعنى
الواحد لا يخلو اما ان يكون حقيقة في هذا المعنى او مجازا فيه لان المفروض انه قد استعمل استعمالا صحيحا والاستعمال
الصحيح لا يخرج عن الحقيقة والمجاز فعلى الاول يكون اصالة الحقيقة ثابتة وهو ظاهر وعلى الثاني نقول انه اذا
كان مجازا في هذا المعنى فيكون له حقيقة ايضا لان المجاز الذي لا حقيقة له اما ممتنع كما قيل او ممكن غير متحقق الوقوع
او موجود نادر وتحقق الحقيقة فيما نحن فيه على الاولين ظاهر وكذا على الثالث لان المظنون الحاق الشيء با
لاعم الاغلب سيما مثل هذا الغالب الذي لم يعثر على غيره على انه لو لم يكن له حقيقة بالفعل ايضا فلا شك في انه يكون
له معنى موضوع له مع قطع النظر عن الاستعمال فيه وهو الحقيقة بالقوة والا لم يتحقق المجاز ايضا لاشتراطه بوجود
العلاقة بين المعنى المجازي وبين غيره ووجود الحقيقة بالقوة كاف في وجوب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي
حين يقال ان الاصل في اللفظ الواحد المعنيين هو الحمل على الحقيقة لان السبب المقتضي لحمل اللفظ على المعنى
ليس الا وضعه له وتعيينه بازائه واما الاستعمال فلا دخل له في اقتضاء الحمل اصلا وان توقف عليه اطلاق
اسم الحقيقة عرفا فوصف المعنى بالحقيقة في الاستعمال محمول على الحقيقة بالقوة قطعا ثم نقول انه على هذا يكون
هذا اللفظ المستعمل في المعنى المعين واحد الحقيقة والمجاز ويكون المعنيان غير معلومين والمستعمل فيه
معلوما شخصا وقد عرفت في بيان اقسام الصورة الاولى ان الاصل في مثل هذا اللفظ هو الحقيقة فثبت المطلوب ثم
من لم يتفطن بالاقسام المذكورة في الصورة الاولى وان الاصل في الجميع هو الحقيقة وزعم اختصاصها بما
اذا كان الموضوع له معلوما والمعنى المراد مشكوكا فيه اشتبه عليه الامر في الصورة الثانية ايضا ولا شك

ان معلومية الموضوع له لا مدخلية لها في اصالة الحقيقة في الصورة الاولى لجريان الادلة المذكورة فيها فيما لو لم يعلم
الموضوع له كما مر ولان العلم بالوضع المعتبر في الاصل في الصورة الاولى هو العلم بثبوت الوضع في نفس الامر
سواء كان الموضوع له معينا عند السامع او مبهما فانا نعلم قطعا ان المقتضي لارادة الموضوع له من اللفظ ليس الا وضع
اللفظ له واما علم السامع بالتعيين فذلك لا دخل له في اقتضاء ارادة الموضوع له ووجوب حمل اللفظ عليه فان
كان له دخل فانما هو في تشخيص المراد وتعيين المعنى فانه متى علم ان اللفظ حقيقة في هذا المعنى المعين علم ان مراد
المتكلم منه ذلك المعنى بعينه من دون تردد واذا علم انه حقيقة في معنى ولم يعلم ان ذلك المعنى ما هو فانه وان
علم ان المراد من اللفظ معناه الحقيقي الا انه لما كان المعنى الحقيقي مبهما عند السامع لم يحصل له القطع بتعيين المراد
من اللفظ وح فلا فرق بين صورتي العلم بالتعيين والجهل به من حيث العلم بارادة الموضوع له في نفس الامر و
انما الفرق بينهما من حيث الاجمال والبيان في المعنى المراد وهذا لا يقدح في اصل الارادة كما هو واضح وحاصل
الدليل انه لا يخلو اما ان يكون المعنى المستعمل فيه حقيقة او مجازا له حقيقة اخرى وعلى التقديرين يجب الحكم
بكونه حقيقة اما على الاول فظ واما على الثاني فلمقتضى الاصل الاول وثانيهما ان الشاهد من احوال الناس
والمعروف من عاداتهم انهم متى وجدوا اللفظ يطلق في اللغة على معنى واحد لا يستعمل في غيره اعتقدوا انه
موضوع له معين بازائه لا يشكون في ذلك ولا يرتابون فيه بل الظ انهم يعتقدون وضع اللفظ لمعنى بمجرد انه
في اللغة مستعملا فيه وان عرض لهم التردد في ذلك بعد ظهور التعدد فان تعريف اللغات بطريق التوقيف غير
معهود بين اهل اللغة وانما يعرف اللغات غالبا باستعمال اربابها او بواسطة الترديد بالقرائن كما في تعليم
الاطفال ولذا ترى ان من لم يعرف اللغة متى رأى اهل اللغة يستعملون اللفظ ويريدون به معنى ترجح عنده
كونه حقيقة له موضوعا بازائه وكل من حصل لغة لم يزد على ان يتصفحها ويتتبع استعمالات اهلها وادعاء توقفهم
في الحكم بالوضع له الى ظهور النص او شيء من الامارات القرينة ليس بمسموع لا يقال ان المناط في ثبوت الحقيقة
بعد الاستعمال ليس الا الوضع فاللازم هو اثبات الوضع واعتقادهم كون اللفظ المستعمل في معنى واحد حقيقة
فيه ليس مثبتا للوضع مع عدم العلم بان اعتقادهم هذا ناش من اي سبب ومجرد اعتقادهم لا حجية فيه لانا نقول
ليس مرادنا ان محض اعتقادهم ذلك يدل على كونه حقيقة بل المراد انه يظهر من اعتقاد العلماء والادباء ذلك
مع علمهم بان المعنى الحقيقي ليس الا الموضوع له انهم علموا من احوال المستعملين وعرفوا من عاداتهم انهم لا يستعملون
اللفظ في المعنى مجردا عن القرائن الا مع كونه موضوعا له خرج صورة التعدد بدليل اخر فيبقى صورة الاتحاد
والحاصل ان سبب دلالة اعتقادهم على الوضع لظهوره في انهم لا يعتقدون ذلك تجوزا ورجما بالغيب بل لاجل
ما ظهر لهم من ان الاستعمال الكذائي لا يكون الا مع كون المستعمل فيه معنى حقيقيا هذا ولا يخفى ان ما ثبت من
الدليلين هو اصالة الحقيقة فيما اذا لم يكن العلم بالمستعمل فيه لاجل قرينة مصحوبة حين استعمال اللفظ مقرونا
بالقرينة او لم يعلم اقترانه بها سواء علم عدم اقترانه او جهل لان صورة الجهل ملحقة بصورة العلم بعدم
عدم القرينة لان اصالة الحقيقة الثابتة في الصورة الاولى التي اوجبت اصالة الحقيقة في هذه الصورة ايضا
انما هي كانت فيما اذا لم يكن القرينة مصحوبة حين الاستعمال كما مر وايضا المعهود من القوم والمعروف منهم انهم
يعتقدون كون المستعمل فيه حقيقيا اذا لم يكن اللفظ مقرونا بالقرينة واما معها فاعتقادهم لذلك غير معلوم وقال
بعض مشايخنا باصالة الحقيقة في هذه الصورة مطلقا اي وان علم المستعمل فيه بقرينة منضمة مع اللفظ حين الاستعمال
قال والعلم بالمعنى المراد بمقتضى القرينة لا ينافي التمسك بالاصل لان كلا من الوضع والقرينة انما هو موجب العلم

بالمراد فلا يمتنع اجتماعهما في شيء واحد فان الممتنع توارد العلل دون اجتماع الامارات وانما اعتبر الجهل بالمراد
في بعض اقسام الصورة الاولى لان ثمرة الاصل فيها انما يظهر فيما اذا كان المراد مشتبها اذ مع العلم به لا حاجة الى التشبث
بالاصل لثبوته بالقرينة فاعتبار الجهل بالمراد فيه تحقيق لفائدة الاصل وليس شرطا في حجيته واجرائه كما لا يخفى
ان قضينا اصالة الحقيقة في الصورة الثانية بعدم كون المستعمل فيه معلوما بالقرينة المعتبرة مع اللفظ ليس لاجل
التنافي بين التمسك بالاصل ووجود العلم بالمعنى بتحقق القرينة حتى ندفع التنافي بذلك بل لاجل ان الادلة الدالة
على ثبوت اصالة الحقيقة في الصورة الاولى التي ثبت بها الاصالة في الثانية لا يجري الا فيما اذا كان اللفظ خاليا
من القرينة واما معها فلا دلالة لها عليها كما لا يخفى وكذا الدليل الثالث لاثبات الاصالة في الصورة الثانية فيكون
الاصالة مخصوصة بصورة فقد القرينة في الصورتين فان قلت اذا اشترط اصالة الحقيقة في الصورة الثانية بفقد
القرينة فلا يتحقق لهذا الاصل فائدة لان المفروض ان المستعمل فيه فيها معلوم ولا يعلم المستعمل فيه حين عدم العلم بالوضع
كما هو المفروض الا بالقرينة قلنا المراد بفقد القرينة ليس فقدها مطلقا بل فقد القرينة المقترنة باللفظ حال اطلاقه
واستعماله وان وجدت القرينة بعده او علم المستعمل فيه باستفسار ونحوه والحاصل ان المانع من الاصالة هو استعمال
اللفظ مع القرينة الدالة على المراد واما اذا استعمل مطلقا وعلم المراد بعده باستفسار او بيان او قرينة فلا يمنع من جريان
الادلة الدالة على الاصالة كما لا يخفى وح فيظهر فائدة هذا الاصل في كثير من المواضع فكل موضع اقترن التكلم بالقرينة
للعلم بالمراد لا يجري الاصل المذكور وكل موضع لم يكن كذلك يجري فان قلت بيان اللغوي المعنى كما في قولهم الانسان
الحيوان الناطق او الانسان اي الحيوان الناطق هل هو من القسم الاول اي المقترن بالقرينة حتى لا يجري فيه الاصل
المذكور او من الثاني حتى يجري فيه قلنا هو من قبيل القسم الثاني لان قوله الانسان الحيوان الناطق يدل اما على
وضعه له حقيقة او على استعماله فيه قطع النظر عن الوضع وعلى تقدير كون المستعمل فيه معلوما وتفسيره الانسان
المطلق بهذا المعنى من غير ذكر قرينة يعلم انه المستعمل فيه عند الاطلاق ولا مانع نفيه الانسان المطلق به وانه القرينة و
ان كانت محتملة ولكن الاصل عدمها والحاصل ان المستعمل فيه المعلوم في امثال هذا الموضع ليس هو المستعمل فيه في كلام
هذا اللغوي المفسر المعنى حتى يتوهم ان تفسيره قرينة متصلة مع اللفظ بل المستعمل فيه المعلوم هو المستعمل فيه عند غيره الذي
يدل عليه تفسيره وهو لم يعلم بالقرينة ولا اطلاق على هذا المفسر ان ينبه او يدفع احتمال وجودها باصالة عدم القرينة
فتامل هذا واستدل على اصالة الحقيقة في هذه الصورة بوجوه اخر ايضا غير تامة عندي منها ان اللفظ متى لم يستعمل
الا في معنى واحد كان المتبادر منه ذلك المعنى عند الاطلاق اذ ليس هناك معنى اخر بالفرض حتى يسابقه في الفهم
وتبادر المعنى دليل الحقيقة وفيه ان عدم الاستعمال الا في معنى واحد لا يستلزم التبادر لان التبادر لا يكون الا بعد
الاشتهار والاستعمال قد يكون بدون الاشتهار ومنها ان المعهود من اهل اللغة في بيان الوضع وتعريفه هو
الاستعمال بطريق الترديد بالقرائن واما التصريح بالوضع كان يقول وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى فقد لا يتحقق
منهم بل لا يكاد يتحقق ذلك الا في وضع الاعلام والمرتبات الخاصة واما الاوضاع الاصلية فطريق تعريفها بحكم
العادة هو الترديد بالقرائن والعلم بالوضع يحصل بهذا الطريق لا ينفك عن العلم بالاستعمال ومع ثبوت الامرين
الوضع والاستعمال فلا ريب في ثبوت الحقيقة وفيه ان هذا انما يتم لو سلمنا ثبوت الوضع ومعرفته بمجرد الترديد
بالقرائن بل انما يعرف ذلك بعد حصول العلم بالتبادر بسبب الترديد بالقرائن فان الاستعمال في مورد او مرتين
مع القرينة من غير العلم بالتبادر لا يوجب العلم بالوضع بل انما هو حصل بعد الترديد بالقرائن كثيرا حتى يحصل
العلم بالتبادر والسبب في معرفة الوضع ح هو العلم بالتبادر وحصول امارات الحقيقة دون الاستعمال

ومنها ان الحقيقة اولى من المجاز فيجب ترجيحها مع الشك بيان الاولوية ان المجاز يتوقف على نقل اللفظ من معنى
موضوع له الى غيره لعلاقة بينهما مع القرينة [illegible] يحتاج الى امور اربعة وضعه لمعنى اولا ونقله عنه الى غيره بعلاقة
بين المعنيين وقرينة صارفة عن الاول والحقيقة انما تتوقف على الاول خاصة فكانت اولى وفيه انه ان اريد ان
المجاز لشدة احتياجه الى امور اكثر مما يحتاج اليه الحقيقة مرجوح بالنسبة الى الحقيقة فلم يرجح وهو ممنوع ولو سلم فلا
ايجاب لها للحمل على الحقيقة ثم ان اريد ان المجاز يحتاج الى امور اربعة كلها مخالفة للاصل والحقيقة لا يحتاج الا الى
واحد منها والامر المخالف للاصل لا يحكم به الا بدليل والواحد منها مما لا بد من ارتكابه لمكان الاستعمال فالزائد
منفي وارتكاب الواحد لا يمكن الا بالقول باصالة الحقيقة ففيه ان هذا انما كان صحيحا لو كان الواحد الذي
يحتاج اليه في الحقيقة هو بعينه احد الامور الاربعة المحتاجة اليها في المجاز وليس كذلك فانه لو كان المستعمل فيه مجازا لاحتاج
الى الوضع لمعنى غيره اولا ونقله الى هذا المعنى ثانيا والى العلاقة والقرينة ولو كان حقيقة لاحتاج الى الوضع
للمعنى المستعمل فيه بعينه اولا وهذا ليس شيئا من الامور الاربعة المتقدمة وجميع هذه الامور الخمسة مخالفة للاصل وليس
ارتكاب احدها ثابتا من دليل يتوقف عليه ان في كون العلاقة مخالفة للاصل نظر لانه مع العلم بالمعنى المفروض
والعلم بعدم العلاقة بينهما لاحقا يستصحب وذلك غير متحقق وايضا النقل المحتاج اليه في المجاز ليس الا ملاحظة
المناسبة ومثلها قائم في الاستعمال في الحقيقة ايضا لان الاستعمال اما يكون بالنقل او بملاحظة الوضع وكما ان
الاصل عدم الاول فكذا الثاني ومنها ان اللفظ مستعمل في معنى وهو اما يكون باعتبار القرينة او الوضع ولكن
الاول باطل لاصالة عدم القرينة فتعين الثاني وفيه ان الاصل عدم الوضع ايضا للتنافي فان قلت الاستعمال باعتبار
القرينة ايضا يستلزم وضعا لمعنى حقيقي قلنا نعم ولكن ظاهره انه يكون هنا امران مخالفان للاصل وهناك امر
واحد ولا يصح اثبات الواحد بنفي الاكثر ثم هذا الدليل يتم في صورة العلم بعدم القرينة ومنها ان من لوازم
الحقيقة وجوب حمل اللفظ عليه عند الاطلاق وهو هنا متحقق لان هذا اللفظ اذا اطلق وجب حمله على هذا المعنى
المشكوك في كونه حقيقة او مجازا لانه اما ان لا يحمل على شيء فيلزم الاهمال او يحمل على غير هذا المعنى فيلزم عدم المستعمل
فيه والفرض خلافه فثبت وجوب الحمل على المعنى المفروض وهو من لوازم الحقيقة وفيه انه يختار الاول ولا [illegible]
الاهمال حينئذ ومنها ان الغالب في الاستعمال كونه بطريق الحقيقة فيلحق المشكوك بالغالب وفيه منع الغلبة اولا
ومنع لزوم الالحاق ثانيا ومنها انه لو لم يكن اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه لكان مجازا لا حقيقة له اما انه مجاز فلان
المفروض انه قد استعمل فيه استعمالا صحيحا والاستعمال الصحيح لا يخرج عن الحقيقة والمجاز وليس حقيقة بالفرض
فيكون مجازا واما انه لا حقيقة له فلان المفروض انه لم يستعمل الا في هذا المعنى ووجدان الحقيقة له يتوقف
على استعماله في معنى اخر ايضا وهو خلاف المفروض والمجاز الذي لا حقيقة له اما ممتنع او ممكن غير متحقق الوجود
او موجود نادر لانهم اختلفوا في استلزام الحقيقة للمجاز فكثير من الاصوليين ومنهم السيد المرتضى الى الاستلزام
وبعضهم الى ان المجاز لا يستلزم الحقيقة ثم اختلف هؤلاء فمنهم من ادعى الوقوع متمسكا بامثلة نادرة ومنهم
من لم يثبت ذلك لعدم القطع بشيء والاستعمال في هذه الامثلة فيكون امر المجاز الذي لا حقيقة له دائرا
بين الامور الثلاثة المذكورة والامر هنا على تقدير الامتناع ظ واما على التقديرين الاخيرين فلان المشتبه
لا يحمل على ما لا يتحقق له اصلا ولا على ما لا يتحقق له الا نادرا بل المشتبه يلحق بالاعم الاغلب ويلحق به ومقتضى ذلك
كون اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه فيتعين القول به وفيه ان قوله لكان مجازا لا حقيقة له ان اريد به انه لا حقيقة
له لا معلومة ولا مجهولة فمم لان غاية ما يلزم انه يكون مجازا لا حقيقة له معلومة ويحتمل ان يكون له حقيقة غير معلومة

لنا وان اريد به انه لا حقيقة له معلومة فمسلم ولكن المجازات المجهولة الحقائق ليست نادرة حتى يقال ان المشتبه لا يحمل على
ما لا يتحقق له الا نادرا وقد استدل بوجوه اخر ايضا بعضها واهن ظاهر الفساد واما مختار القول بعدم اصالة الحقيقة
فيما يأتي من قوله ومن الحكم وقد يقال في هذه الصورة باصالة المجاز ونسب القول به الى ابن جني وربما ينسب الى الفاضل المحقق
جمال الدين في حواشيه على شرح العضدي وكلامه فيها ليس نصا على ذلك كما لا يخفى على المتتبع ولذا تم انه يبقى
ههنا شيء اخر وهو ان التكلم في هذه الصورة مما لا يترتب عليه كثير فائدة لان اتحاد المعنى المستعمل فيه بمجرد
فرض لا تحقق له فان ما يعلم من الالفاظ المستعملة من انه يستعمل في اللغة في اكثر من معنى ووجود لفظ لا يستعمل
الا في معنى واحد وان كان ممكنا عقلا الا انه ليس من الالفاظ ما يمكن لنا القطع بكونه كذلك وجوابه ان المراد
من اتحاد المعنى المستعمل فيه ليس ان يستعمل اللفظ في معنى واحد ولا يستعمل في غيره اصلا لا حقيقة ولا مجازا
حتى يقال ان وجود مثل ذلك في اللغة غير معلوم بل المراد منه ان يكون المعنى الذي يحتمل كون اللفظ مستعملا
فيه على وجه الحقيقة واحدا سواء استعمل في غيره على وجه المجاز او لم يستعمل في غيره اصلا وهذا في اللغة كثير
هذا هو الكلام في صورة اتحاد المعنى المستعمل فيه وبقي التكلم في صورة التعدد فنقول وان تعدد المعنى المستعمل
فيه فله صور لانه اما ان لم يعلم كونه حقيقة فيهما فاما ان لا يعلم انه حقيقة في احدهما او يعلم ذلك وعلى الثاني فاما
ان يعلم المعنى الحقيقي المقطوع به بعينه او لا فهذه ثلث صور احدها وهو ان لا يعلم كونه حقيقة في احدهما اصلا ولا مبهما
صورة داخل في قوله طاب ثراه فيما لم يعلما والصورتان الباقيتان اي صورة ان يعلم انه حقيقة في معنى بعينه ويشك
في الاخر انه حقيقة ايضا فيكون مشتركا او مجاز فيكون حقيقة ومجازا او يعلم انه حقيقة في احد المعنيين لا بعينه ويشك في
الاخر داخلتان في قوله قدس سره او المجاز له اي ولا فيما لم يعلم المجاز له وان عرفت له الحقيقة بعينها او بغير عينه
واستعمل في معنى لم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز ويمكن ادراج جميع الصور الثلث في قوله هذا ولكن الاول اظهر ثم الظاهر
جريان هذه الصور الثلث ما وقع فيه الخلاف اما في الصورة الاولى ففي ان المعنيين هل هما حقيقيان معا او مجازيان
او احدهما حقيقة والاخر مجاز واما في الصورتين الاخيرتين ففي ان المعنى الواحد المشكوك فيه هل هو حقيقي او
مجازي واما كون الواحد حقيقة في هاتين الصورتين فظاهر ثم واختار طاب ثراه بقوله لا فيما لم يعلما او لم يعلم المجاز
ما اختاره الاكثر من ان الاصل في هذه الصور الثلث ليست الحقيقة اي والحقيقة هي الاصل في واحد منها الا فيما لم يعلم له
مثل المجاز اي وليست الحقيقة اصلا في هذه الصور كما تقرر بما تقرر حيث قال بان الاصل فيها الحقيقة ومقتضاه ان
الاصل في اللفظ المتعدد المعنى ان يكون مشتركا بين معانيه كلها الى ان يتحقق الناقل وان المجاز لا يصار اليه
في شيء من الاحوال الا بدليل قال في منتهى كتاب الذريعة واقوى ما يعرف به كون اللفظ حقيقة هو نص اهل اللغة
وتوقيفهم على ذلك او يكون معلوما من حالهم ضرورة ويتلوه في القوة ان يستعمل اللفظ في بعض الفوائد ولا يدلونا
على انهم يتجوزون بها مستعيرون لها فيعلم انها حقيقة وقال في فصل الامر بعد اختياره القول بالاشتراك بين الوجوب
والندب انه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب معا في اللغة والتعارف والقرآن والسنة
وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل وقال وربما استعمال اللفظ الواحد في الشيئين او الاشياء
الا كاستعماله في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة ومثل ذلك ذكر في بحث المرة والتكرار والفور والتراخي وفي
مسئلة الفاظ العموم والاستثناء المتعقب للجمل وغيرها من المسائل المتعلقة بهذا الباب وبالجملة هذه الدعوى تكررت
من السيد في تضاعيف الكتاب المذكور وغيره وقد تصدى لابطالها وبيان فسادها في مسئلة الفاظ العموم ونحن ننقل كثيرا
من كلامه في بحث تعارض الاشتراك والمجاز ان شاء الله وقوله طاب ثراه الحكم بالاشتراك استدلال على اختيار

مثل له ايضا ام لم يعلما او المجاز له من عدم اصالة الحقيقة في جميع الصور المندرجة تحت اطلاق العبارة فقوله الحكم دليل
على عدم اصالة الحقيقة فيما لم يعلما اي لكون الحكم باصالة الحقيقة وكون اللفظ الواحد حقيقيا في صورة اتحاد المعنى
المستعمل فيه او المعنيين معا او احدهما في صورة التعدد موجبا للحكم كالقول بالمجازية وقوله والاشتراك دليل على عدم اصالة
الحقيقة فيما لم يعلم المجاز فان حملنا الحقيقة ولم يستعمل في معنى اخر والزم الاشتراك لو قلنا باصالة الحقيقة مع انه مرجوح
بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا كما يأتي في مسئلة تعارض الاشتراك والمجاز لا يقال ان الدليل الاول لو كان له وجه فانما
يكون في صورة اتحاد المعنى المستعمل فيه واما في صورة التعدد فلا وجه له لانه لو قلنا باصالة الحقيقة لزم الاشتراك
المرجوح بالنسبة الى المجاز ايضا فيجب القول بالتجوز ح لانا نقول ان هذا انما يصح لو كان التنازع فيما اذا دخل المعنى
الواحد وقلنا بكون الواحد من المعاني في صورة التعدد وعدم العلم بالحقيقة والمجازية حقيقيا لا لزوم ولكنه ليس
بلازم لاحتمال المجازية فيهما معا فلا يلزم الاشتراك ولكن التحقيق انه لا بد من الحكم بكون الواحد حقيقيا والدليلان المذكوران
لاصالة الحقيقة في صورة اتحاد المعنى المستعمل فيه يدلان عليه ويترتب عليه الحكم بمجازية الباقي لاولوية المجاز من
الاشتراك وكذا لما لم يقل باصالة الحقيقة في صورة الاتحاد ولم يرض بالدليلين المذكورين فيهما لم يحكم بكون
الواحد حقيقيا والباقي مجازيا في هذه الصورة ايضا بل قال بان القول بالحقيقة والمجاز فيما لم يعلم الحقيقية او المجازية
تحكم سواء اتحد المعنى المستعمل فيه او تعدد فيجب التوقف وعدم الحكم بشيء من الحقيقة والمجاز واما في صورة العلم
بالحقيقة مع الاستعمال في معنى اخر مشكوك فيه فلو قلنا باصالة الحقيقة لزم الاشتراك مع ان المجاز خير منه كما يأتي فيجب
نفي الاشتراك وارتكاب التجوز هذا وانما قدم كون المجاز خيرا من الاشتراك فيما يأتي فيما بعد ولذا تركناه ههنا
ثم ان ههنا ابحاثا ينبغي التنبيه عليها الاول اعلم انه قد يتوهم ان في الصورة الاخيرة من الصور الثلث الاخيرة وهي صورة
العلم بالحقيقة والشك في تعيينها لكون الموضوع له غير متعين يكون الذهن مترددا بين المعنيين والتردد بينهما
دليل الاشتراك فلا وجه للحكم بالتوقف وجوابه ان تردد الذهن بين المعنيين يقتضي الاشتراك لو كان التردد
بينهما سببا لاستعمال اللفظ في المعنيين واشتهاره فيهما وهذا انما يتحقق في الالفاظ المشتركة بالنسبة الى معانيها
المشهورة واما الالفاظ الغريبة والمعاني المهجورة فلا اصل للذهن فيها تردد بهذا المعنى نعم يحصل التردد فيه لاجل
الشك في تحقق الوضع لكن لهما معا او لاحدهما خاصة وهذا التردد لا يدل على الاشتراك بالضرورة فان قيل ان
علم تعيين الموضوع له يقتضي تردد الذهن بالمعنى الاول منعنا الاولى فان علم التمييز بين المعنيين بمعنى علمه
الفرق بين ما هو موضوع له يقينا وما هو مشكوك فيه من حيث الجزم بالوضع والتردد فيه لا يقتضي تردد الذهن
بينهما بمعنى تساويهما الى الفهم وانتفاء التبادر من احدهما الى الفهم بمجرد سماع اللفظ وان اريد
ان عدم اليقين يقتضي التردد بالمعنى الثاني منعنا الثانية فان تردد الذهن بمعنى الشك في الوضع لهما او لاحدهما
لا يقتضي الجزم بالوضع لهما ضرورة الثاني اعلم ان المجهول في هذه الصور الثلث الاخيرة متفاوتة فان المجهول
في الثانية امر واحد وهو تحقق الوضع للمعنى الواحد وعدمه وفي كل من الاولى والاخيرة امران احدهما
تحقق الوضع والثاني تعيين الموضوع له ويتفاوتان ايضا في ان التردد في الوضع في الصورة الاخيرة انما هو
في واحد غير معين من المعنيين واما الاخر فالوضع فيه معلوم واما الصورة الاولى فالشك في تحقق الوضع انما هو
في المعنيين معا بمعنى انه لا يعلم ان كلا المعنيين موضوع له او احدهما او ليس شيئا منهما من الموضوع له للفظ ثم
المعلوم باصالة الحقيقة او اولوية المجاز هو المجهول الاول اي تحقق الوضع وعدمه واما المجهول الثاني المختص في
الصورتين اي تعيين الموضوع له بخصوصه فلا يعلم بها وليس ايضا من التنازع فيه في هذا المقام بل انما هو يعلم

بالرجوع الى العلائم والامارات فلا اشكال الثالث قد تبين ان محل النزاع في هذه المسئلة على ما صرح به الاصوليون هو المعنا
الثاني منا لمعنى العلاقة اذ لا ريب في انه مع وجود الامرين يتعين الحكم بالحقيقة او المجاز ولا يبقى الشك في تحقق
الوضع وعدمه وقد ذكروا ان علامات الحقيقة والمجاز تبادر غير المعنى وتبادره وصحة السلب وعدمها وهذه
العلامات لا يخرج عنها شئ من الالفاظ لان الحصر فيها دائر بين النفي والاثبات فانه اما ان يتبادر المعنى او لا يتبادر
واما ان لا يتبادر غير المعنى ويتبادر واما ان لا يصح سلب المعنى او يصح فان كان الاول وجب الحكم بالحقيقة لوجود علامتها
والا فبالمجاز وح فلا يبقى لهذا البحث في غير الصورة الاولى اعني الواجد للحقيقة والمجاز موضوع يتنازع فيه لانتفاء
الواسطة بين النفي والاثبات والجواب عن ذلك من وجوه منها ان هذه العلامات انما تجري في الالفاظ
المانوسة الدائرة على السنة اهل العرف المستعملة في محاوراتهم واما غريب اللغة والالفاظ المهجورة في استعمال
العرف فلا يمكن اثبات كونها حقائق او مجازات بهذه العلامات فان عدم تبادر المعنى في مثل هذه الالفاظ
لعدم حصول سبب التبادر وهو الغلبة والاشتهار لا لانتفاء الوضع حتى يدل على المجاز وكذا عدم صحة سلب المعنى
فيها عن الجاهل بالعرف معاني تلك الالفاظ لا لكونها حقائق فيها عندهم حتى يدل على الحقيقة وهذا ظاهر ومنها ان
الاستدلال بهذه العلامات انما يصح مع انتفاء المعارض من نص او علامة اخرى فاما مع وجود المعارض فلا يحصل
الشك قطعا ولا يمكن الجزم بمقتضى تلك العلامة ليحكم فيه بمقتضى الاصل من رجحان المجاز او الاشتراك وقد
يكون الشك في هذه الصور لاجل المعارض ومنها انك قد عرفت ان المراد بالتبادر وعدم التبادر وكذا المراد
بصحة السلب وعدمها ليس التبادر والصحة عند من يريد معرفة الحقيقة والمجاز بل المراد التبادر والصحة
عند اهل الاصطلاح ثم يريد المعرفة اذا علم بالتبادر عند قوم يحكم بكون اللفظ حقيقة عندهم وهكذا في عدم
التبادر وصحة السلب وعدمها فالباحث عن التمييز بين الحقيقة والمجاز ببعض العلامات هو العالم بها فعلامة
الحقيقة هي العلم بتبادر المعنى وعلامة المجاز هي العلم بعدم تبادره وصورة الجهل بالتبادر وعدمه واسطة
بينهما وكذا صحة السلب فان علامة الحقيقة هي العلم بعدم صحة السلب وعلامة المجاز هي العلم بعدم تبادره ومن
الجهل بالتبادر وعدمه واسطة بينهما وكذا صحة السلب بعضه والجهل بصحة السلب وعدمه واسطة بينهما فمثل التبادر
امر وجداني والشك فيه غير معقول فان من يرجع الى نفسه يجد انه قد فهم المعنى من اللفظ او لم يفهم فكيف
يتصور الجهل بذلك واجيب عنه بانه قد يفهم المعنى عند سماع اللفظ مع الشك في انه لنفس اللفظ او لامر
يتصل به مما هو خارج عنه وهذا كثير ولذا نرى كثيرا ما يقع النزاع بين العلماء في تعيين مدلولات الالفاظ
كما في مسائل الامر والنهي والعموم والخصوص وغيرها فان القائل بان الامر للوجوب يدعي انه المتبادر
من صيغة الامر عند الاطلاق وان فهم الطلب منه لكونه داخلا في مفهوم الايجاب والقائل بانه للطلب يقول
ان المتبادر من صيغته ليس الا الطلب والوجوب انما يفهم بواسطة القرائن ومن لم يرجح احد الامرين يلزمه
التوقف في مثل ذلك وهو الشك بعينه والاولى في الجواب ان يقال ان التبادر الذي هو من الامور
الوجدانية هو التبادر بالنسبة الى من يريد التمييز بين الحقيقة والمجاز فلو كان هذا التبادر علامة لم يصح
ان يقال ان التبادر امر وجداني لم يلاحظ للشك فيه ولكنك قد عرفت ان التبادر الذي هو علامة الحقيقة
هو التبادر عند اهل العرف والتبادر عندهم علامة لغيرهم وهذا التبادر ليس امرا وجدانيا لهذا الغير
فيمكن وجود الواسطة ولا يذهب عليك ان الاشكال في انتفاء الواسطة في علامة التبادر مبني على ما ذكره
الاكثر من ان علامة الحقيقة تبادر المعنى وعلامة المجاز عدم تبادره او ان علامة الحقيقة عدم تبادر غير المعنى وعلامة

[illegible]

المجاز تبادر غيره واما على ما ذكره بعضهم من ان علامة الحقيقة تبادر المعنى وعلامة المجاز تبادر غيره فتحقق الواسطة
بينهما ظاهر فتلحقها حكم الاصل بلا اشكال ويبقى الاشكال في صحة السلب وعدمها خاصة وقد عرفت الجواب الرابع
قد عرفت مما ذكرنا ان الصور المحتملة في هذا المقام اربعة احدها ان يكون اللفظ واجدا للحقيقة والمجاز وكان المستعمل
فيه مشكوكا فيه انه هل هو المعنى الحقيقي او المجازي وثانيها ان لم يعلم للفظ حقيقة ومجاز ويعلم المستعمل فيه وكان واحدا
ولم يعلم انه هل هو حقيقة او مجاز وثالثها ان لم يعلم له الحقيقة والمجاز وكان المستعمل فيه متعددا ورابعها ان لم
حقيقة ومثالها في معنى ثالث انه هل هو حقيقي او مجازي وقد عرفت ان الاصل في الاولى هو الحقيقة قولا واحدا وكذا في
الثانية على المختار وان الاصل في الباقيتين هو التجوز لكونه خيرا من الاشتراك فهو مبني على خيرية التجوز
من الاشتراك فمن لم يقل بها لا يقول به ايضا وعرفت ايضا ان المختار هو في الثانية والثالثة هو التوقف وفي
الرابعة ترجيح التجوز وعرفت ايضا ان الاقوال في غير الصورة الاولى خمسة القول بالحقيقة مطلقا ذهب اليه السيد
المرتضى والقول بالحقيقة في الثانية والتجوز في الاخيرتين وهو الذي اخترناه والقول بالتوقف في الثانية
والثالثة والتجوز في الاخيرة وهو الذي اختاره الوالد المحقق طاب ثراه والقول بالتوقف مطلقا نقله بعضهم و
القول بالتجوز مطلقا اي في جميع الصور الثلاثة ونسبه الى ابن جني ونسبه بعضهم الى الفاضل المحقق الخونساري
في حواشيه على العضدي وكلامه فيها ليس صريحا في ذلك فانه ذكر في مسئلة المشتق عند تحقيق الفاضل البلغوي
احتجاج من قال بالحقيقة بالاصل ما هذه عبارته واعلم ان ما ذكره المحشي جيد يندفع به جواب الشارح لكن كون
الاصل في الاطلاق وان كان مشهورا في كتبهم مذكورا الا انه يخفى ان هذا الاصل ليس له اصل ينبغي الاعتماد
عليه ولا يمكن منه ظن يمكن الاستناد اليه كيف وانهم صرحوا بان المجاز اكثر في اللغة والمتقوا على انه ابلغ من
الحقيقة فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى الظن بانه حقيقي له هذا كلامه ولا دلالة فيه على ان مذهبه
ترجيح المجاز فضلا عن دلالته على الحقيقة على الاطلاق بل ظاهره التوقف مطلقا او في صورة تعدد المعنى مطلقا
كما يقتضيه المقام وظاهر قوله فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي له فان ثبوت الحقيقة
في صورة الاتحاد ليس بمجرد الاستعمال بل بالاستعمال مع الاتحاد الخامس قد عرفت مما ذكر ان صور التشكيك
في كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا مختلفة ففي بعضها الاصل فيه الحقيقة وفي بعضها ويتساوى قولهم الاستعمال اعم
من الحقيقة والمجاز في غير مورده وربما يتوهم التنافي بين الكلامين اي قولهم الاصل في الكلام الحقيقة
وقولهم الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وغير خفي ان منشأ ذلك انما هو لعدم تحصيل المرام واشتباه الغرض في
المقام ومن احاط بهذه الصور واحكامها لا يشتبه عليه الامر ويعلم ان مرادهم من اصالة الحقيقة انما هو في الصورتين
الاوليين او الاولى منهما على اختلاف الرابع ومرادهم من اعمية الاستعمال انما هو في الصور البواقي ولا
تنافي بينهما اصلا فان المراد من قولهم الاستعمال اعم من الحقيقة ان الاستعمال بنفسه لا يدل على الحقيقة مطلقا
لانه مطلق الحقيقة والمجاز والمطلق لا يدل على بعض انواعه بعينه فلا يمكن اثبات الحقيقة بمجرد الاستعمال كما
يدعيه القائلون بالاشتراك ولا بد في الدلالة عليها من امر اخر غير الاستعمال المشترك بينها وبين المجاز
كما في صورة اتحاد المعنى المستعمل فيه وثبوت الاصل فيه عندهم لا يتحقق كونه للاستعمال من حيث هو استعمال
بل يمكن ان يكون له دليل اخر ومرادهم من قولهم الاصل في الكلام الحقيقة ان الاصل ان يكون المراد هو
المعنى الحقيقي كما في الصورة الاولى وذلك لاجل الادلة الدالة عليه من غير دخل فيه للاستعمال او ان الاصل
في الكلام المحتمل معناه ان يكون ذلك المعنى المحتمل حقيقة كما في الصورة الثانية وذلك ايضا لاجل خصوصية

تتحقق في هذه الصورة لا لمحض نفس الاستعمال فلا تنافي اصلا ومن هذا ايضا يظهر اندفاع ما يتوهم من التنافي بين
قولهم في صورة تعدد المستعمل فيه الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وقولهم في هذه الصورة ايضا المجاز خير من الاشتراك
من حيث ان الاعمية تدل على عدم الحمل على المجازية وخيرية المجاز تدل على الحمل عليها ووجه الاندفاع ان مرادهم
من الاعمية ان الاستعمال لا يدل على المجازية ولو قطعنا النظر عن غير الاستعمال فلا يوجب الاستعمال الا التوقف
الا انه لا يمكن ترجيح المجازية بدليل اخر ومرادهم من الخيرية انه وان لم يدل الاستعمال على تعيين الحقيقة و
المجاز ولكن يرجح المجاز بدليل اخر سوى الاستعمال وهو كونه خيرا من الاشتراك اللازم من الحقيقة هكذا
ينبغي ان يحقق المقام لئلا يشتبه عليك المرام الرابعة من المسائل المذكورة في هذا الفصل انه هل يجوز
استعمال اللفظ الواحد في المعنى الحقيقي والمجازي ام لا وبيان ذلك ان اللفظ الذي له حقيقة ومجاز فاما
فاما ان يستعمل ويراد به في اطلاق واحد احد المعنيين بخصوصه ولا شك في صحته وكونه حقيقة عند ارادة المعنى
الحقيقي ومجازا عند ارادة المعنى المجازي او يستعمل ويراد منه معنى واحدا يتناول المعنى الحقيقي و
المجازي ولا خلاف ايضا في جوازه وكونه معنى مجازيا وهذا هو الذي يسمى بعموم المجاز كان يطلق الطهارة
مثلا ويراد منها معنى الاستقذار الشامل للطهارة الشرعية واللغوية اعني النظافة ومثل ان يريد بوضع
القدم في قوله لا اضع قدمي في دار فلان الدخول فيتناول دخولها حافيا وهو الحقيقة وناعلا وراكبا
وهما مجازان او يستعمل ويراد منه في الاطلاق الواحد المعنى الحقيقي والمجازي بخصوصهما بان يكون كل منهما
مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي وهذا هو المتنازع فيه اختلفوا في انه هل يمكن للمتكلم ان يستعمل
لفظا واحدا في معناه الحقيقي والمجازي بان يفهم قرينتهما وهل يمكن المخاطب حمل اللفظ عليهما
بعد نصب القرينة عليهما معا وهل هذا الاستعمال مطابق لقواعد العرب ام لا فمنعه قوم وجوزه اخرون
ثم اختلف المجوزون فبعضهم ذهب الى كون هذا الاستعمال مجازيا واخرون الى كونه حقيقة ومجازا باعتبارين
عبارتين ويظهر من كلام بعض الاصوليين كصاحب الحدود والمعقود ان هذا الاستعمال هو المسمى بعموم
المجاز وكلام السيد الشريف في حواشي شرح التلخيص في مبحث البيان ايضا يشير به وان كان كلامه في مبحث المجاز
العقلي يشعر بان المسمى بعموم المجاز هو الاول وقد تقدم من كلام شارح الشرح ايضا ان في كلام بعضهم ان عموم
المجاز هو المعنى الذي وقع النزاع فيه وكذا الكلام في عموم الاشتراك والامر في ذلك سهل وبالجملة الى
اختيار القول الاخير اشار بقوله وبجواز اطلاق اللفظ الواحد عليهما اعني المعنى الحقيقي والمجازي في
استعمال واحد حقيقة ومجازا فمختاره مركب من جزئين احدهما صحة الاطلاق والاخر كونه حقيقة ومجازا
باعتبارين والى اثبات الاول اشار بقوله لعدم مانع مع وجود المقتضي فان المقتضي لارادة المعنى
من اللفظ واستعماله فيه ليس الا الوضع سواء كان شخصيا او نوعيا وهو موجود بالنسبة الى المعنيين وتوضيحه
انك قد عرفت في بحث جواز استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى انه يجوز استعمال اللفظ في معنى او اكثر
لا يحتاج الى شئ سوى العلم بالوضع فاذا تحقق الوضع يحكم بجواز الاستعمال واما احتمال المنع من الاستعمال
فهو مرتفع بالاصل لا يلتفت اليه الا بعد العلم بالمنع ولا شك في ان اللفظ موضوع لمعنييه الحقيقي والمجازي
غاية الامر ان احدهما وضع نوعي والاخر شخصي ولم يعلم اشتراط الاستعمال بكونه منفردا لكل منهما ولا
فيجوز استعماله في اطلاقين وفي اطلاق واحد حقيقيا وعدم سقوط الوضع مع الوضع المعنى الا منفردا
لا يوجب الاشتراط بالانفراد لانك قد عرفت ان امثال هذه العوارض غير داخلة في الموضوع له واما عدم المانع

فلانه لا مانع هناك الا ما ذكره المانعون وستعرف ضعفه اقول وبما ذكرنا في جواب الاحتجاج عن جواز استعمال المشترك
في معنييه مما يظهر الجواب عن ذلك ايضا فان كل استعمال يتوقف على ثبوت الرخصة من الواضع وثبوتها هنا ليس الا
بسبب الوضع والمعلوم ثبوته هو الاستعمال الانفرادي دون الاجتماعي وبهذا يظهر انهدام اصل الدليل فيكون
المنع من الاستعمال هو المعنى لحجته وان لم يتم ما يراد له المانعون كما ياتي ويمكن الحكم اختصاص هذا المنع بالمفرد
وجوازه في التثنية والجمع لثبوت الرخصة فيهما حيث ان من الامور المتفق عليه بين علماء الادب جواز التغليب
وصحته كالقمرين والابوين وشبههما وليس ذلك الا استعمال اللفظ الواحد المثنى في معنييه الحقيقي والمجازي وكذا
مجاز كما صرح به علماء البيان منهم التفتازاني في شرح التلخيص ولكن يجب الاقتصار على هذا النوع من الاستعمال
فلا يجوز ان يراد من القمرين اربعة اثنان منها حقيقيان ومجازيان كما هو الظاهر استعمال التثنية في المعنيين
وايضا الظاهر اختصاص ذلك بالمعنى الحقيقي والمجازي واما المشترك فلم يثبت جواز التغليب بالنسبة الى معنييه
وان ذكره بعضهم ولو ثبت لثبت جواز استعمال المشترك في معنييه ايضا اذا كان تثنية او جمعا والى اثبات
الثاني اشار بقوله وثبوت حكم كل منهما له اي ثبوت حكم كل واحد من الحقيقة والمجاز لنفسه يعني ان استعمال
اللفظ في معناه الحقيقي يكون حقيقة وفي معناه المجازي يكون مجازا والحاصل انه بعد ثبوت جواز الاستعمال يدل
على الاستعمال في المعنى الحقيقي لانه استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له فيكون حقيقة وعلى الاستعمال في المعنى المجازي
استعمال في غير ما وضع له فيكون مجازا لا يقال ان الاستعمال لا يتعدد فيه والاستعمال الواحد كيف يتصف بامرين
متنافيين قلنا لا يتصف الاستعمال الواحد بالامرين لو كان اتصافه بالنسبة الى معنى واحد واما بالنسبة الى معنيين
فلا تنافي فيه فان قلت ان الحقيقة ليس الا استعمال اللفظ في الموضوع له فلا يكون اللفظ متصفا بالحقيقة الا اذا كان المستعمل
فيه هو الموضوع له وليس المستعمل فيه الا مرادا من اللفظ والمراد من اللفظ ليس الا المعنيين ولا شك في ان الموضوع
له ليس هو المعنيان فكيف يصح ان يقال ان هذا اللفظ حقيقة قلنا ان اريد بقولنا المراد من اللفظ ليس الا المعنيين
انه ليس الا هما معا بان يكون كل منهما جزء المراد فممنوع وان اريد انه ليس الا هما معا بان يكون كل منهما مقصودا بذاته
ومرادا في نفسه فيكون المعنى الحقيقي مرادا بذاته غاية الامر انه يراد معه شئ اخر ايضا ولا يوجب ذلك عدم كون
الاول مستعملا فيه لانه لا يشترط في الحقيقة ان يكون المستعمل فيه هو الموضوع له بنفسه لكونه حقيقة فان قلت فعلى هذا يلزم
ان يكون لفظ الجزء المستعمل في الكل حقيقة لكون الجزء ايضا مرادا ضرورة ارادة الجزء بارادة الكل قلنا يشترط في اتصاف
اللفظ بالحقيقة ان يكون الموضوع له مرادا من اللفظ ومقصودا بذاته وفي استعمال لفظ الجزء في الكل ليس كذلك لان
الجزء ليس مرادا من اللفظ بل المراد منه هو الكل وارادة الجزء تبعية ثم لا يخفى ان غاية ذلك انما يفيد لو ثبت
جواز اصل الاستعمال واما بعد ما عرفت من عدمه فلا يترتب فائدة على ذلك احتج المانع بوجوه احدها انه
لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين لزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة فلان من شرط المجاز نصب القرينة
المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل البيان ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم
معاند الشئ معاند لذلك الشئ والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال وجعلوا هذا وجه الفرق
بين المجاز والكناية ح فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى
الحقيقي وغير مريد له باعتبار المعنى المجازي نظرا الى ما ذكر من اللازم واما بطلان التالي فواضح والجواب اما
بمنع لزوم نصب القرينة المعاندة كما في الكناية فان المتبادر من استعمال اللفظ في المعنى المجازي لا يتوقف على القرينة
المانعة بل يكفي فيه القرينة لارادة المجاز ولا يخفى انه خلاف ما صرح به علماء البيان من ان المجاز لا بد له

من قرينة معاندة وانه مختار ارادة المجاز بل دون علم مختار ارادة الحقيقة لا يكون في استعمال اللفظ في المعنى المجازي لانه
اذا صح الحمل على المعنيين يحمل على الحقيقة قطعا ويمكن التوجيه بارجاع هذا الجواب الى ما ذكره بعض المحققين من ان
المستلزم القرينة المانعة هو الاستعمال المجازي واما الاستعمال الكنائي فيحتاج الى القرينة المصححة كما مر جوابه وجعلوا
هذا هو الفرق بين المجاز والكناية وعلى هذا فنقول ان النزاع المفيد في هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال
اللفظ في الموضوع له وغيره ام لا وليس يلزم في كل ما استعمل في غير الموضوع ان يكون له قرينة مانعة عن ارادة الموضوع
له غاية الامر ان يسمى ذلك استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والكنائي لا الحقيقي والمجازي فان الكناية ايضا استعمال
اللفظ في غيره ما وضع له مع جواز ارادته فما ذكره ما يغني من الفتنة ويصير النزاع لفظيا فلم يثبت عدم جواز الا
ستعمال بالتزام القرينة المعاندة للحقيقة لعدم ضرورة الالتزام واورد عليه بانا نجعل البحث فيما بينا تنافيان و
قامت القرينة المانعة فلا يمكن حمله من باب الكناية وفيه انه ان اريد بقيام القرينة المانعة قيام ما يمنع
عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا او مجتمعا مع المعنى المجازي وهو خارج عن محل النزاع فان النزاع في هذه المسألة
مثل مسألة استعمال المشترك في اكثر من معنى انما هو فيما يمكن ارادة المعنيين بالذات لا فيما لا يمكن اصلا وان اريد
كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا فهو لا ينافي كونه من باب الكناية نعم يرد عليه ان هذا انما يتم لو قلنا
ان الكناية هو ارادة المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع له فيتم مع جواز ارادة المعنيين من
اللفظ بلا احتياج الى القرينة المانعة واما لو قلنا بانها ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المعنى المجازي فلا اذ لا
ينفك ح استعمال اللفظ في غيره ما وضع له عن القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له فلا يصح قول المجيب اذ اللفظ المستعمل
في المعنى الموضوع له والغير الموضوع له معا وقد صرح المحقق التفتازاني في شرح المفتاح بان كلام الفريقين
ما اختير في الكناية حيث قال ان لهم في تعريف الكناية طريقين احدهما انه استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع
جواز ارادة الموضوع له وثانيهما انه استعمال اللفظ في الموضوع له لكن لا يكون مقصودا بل لينتقل منه الى غير الموضوع
له وكون المقصود هو المعنى الاول بقي ههنا اشكال وهو ان الحقيقة على ما سبق هو استعمال اللفظ في الموضوع له لا
بشرط الوحدة ولا بشرط الاجتماع اذ لو شرط فيها الوحدة لا يصح ان يقع الاستعمال في المعنيين حقيقة ومجازا لفقد
الشرط فيكون الحقيقة هو استعمال اللفظ في الموضوع له مع جواز ارادة غيره ايضا والكناية على التعريف الاول
هو استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع جواز ارادة الموضوع له مع غير الموضوع له اي ارادتهما معا فمقتضى تعريف
الحقيقة هو ان يكون استعمال اللفظ في الموضوع له وغيره مجازا ومقتضى تعريف الكناية كونه كناية فيجتمع الحقيقة
والكناية ويكون استعمالا واحدا حقيقة وكناية معا وهذا مخالف لما يظهر من كلمات القوم وايضا فلا يكون
هذا الا الاستعمال في المعنى الحقيقي والكنائي بل يكون الاستعمال حقيقيا وكنائيا معا اي يكون كلا منهما
وحده لا مع الاخر والحاصل ان الحقيقة على هذا هو استعمال اللفظ في الموضوع له سواء اريد معه غيره ام لا والكناية
هو الاستعمال في غير الموضوع له سواء اريد الموضوع له ام لا فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه ويكون الاستعمال
فيهما معا حقيقة وكناية لا بمعنى انه حقيقة في احدهما وكناية في الاخر كما هو مراد المجيب بل بمعنى انه يكون الاستعمال
في المعنيين حقيقة وفيهما ايضا كناية وهذا مخالف لكلام القوم ولكلام المجيب حيث انه جعل الاستعمال حقيقة في
احد المعنيين وكناية باعتبار الاخر ولا يقول بجواز توصيف الاستعمال فيهما بكونه حقيقة فقط او كناية فقط وجوابه
ان قولنا الحقيقة هو استعمال اللفظ في الموضوع له سواء اريد معه غيره ام لا ان ارادة الغير لا ينافي كون الاستعمال
في الموضوع له حقيقيا لا ان ارادة ذلك الغير ايضا يكون من الاستعمالات الحقيقية والحاصل انه اذا اريد مع الموضوع

له غير

له غيره فاللازم هو كون الاستعمال في الموضوع له من حيث هو حقيقيا وان كانت استعماله في الغير لاجل ارادته كنائيا او مجازيا
فالموجب للاتصاف بالحقيقة هو الاستعمال في الموضوع له وان كان معه غيره واما الارادة الغير فهي ليست جزء الحقيقة بل هي
امر اخر يوجب اتصاف اللفظ بامر اخر ايضا هذا هو المراد بالحقيقة واما الكناية فهي وان كان استعمال اللفظ في غير
الموضوع له وان اريد معه الموضوع له ولكن الموجب للاستعمال الكنائي هو الاستعمال في غير الموضوع له وارادة الموضوع
له يكون استعمالا اخر حقيقة او نقول ان الكناية حيث الاستعمال في المعنيين وارادتهما كانت هو الاستعمال في المعنيين
وان ارادتهما معا ولكن يشترط فيها ان يكون ارادة غير الموضوع له اصلية وارادة غيره تبعية كما صرح به صاحب
الكشاف على ما نقل عنه السيد الشريف في حواشي شرح التلخيص حيث نقل عنه انه قال الكناية اللفظ المستعمل بالاصالة لا بالتبع لما لم
يوضع له والموضوع له مراد تبعا انتهى ويشير الى ذلك كلام صاحب التلخيص ايضا كما صرح به المحقق التفتازاني في شرحه
حيث قال ويعلم انه يشير بقوله الملزوم الى ان الكناية يخالف المجاز من جهة ارادة المعنى مع ارادة لازمه وان كان
مشيرا الى ان ارادة اللازم اصل وارادة المعنى تبعي انتهى وبعد هذا فنقول انه على التفسير الاول للكناية اي انها
استعمال اللفظ في الموضوع له سواء اريد معه الموضوع له ام لا من غير مدخلية لارادة الغير في التسمية بالكناية فيندفع
الاشكالان راسا اذ لا يلزم كون استعمال واحد حقيقة وكناية معا بل يكون حقيقة باعتبار وكناية باعتبار اخر
فيندفع الاشكال الاول ولا يلزم المخالفة لكلام القوم ولا يكون الاستعمال في المعنيين حقيقة فيهما وكناية فيهما بل
يكون حقيقة باعتبار وكناية باعتبار اخر فيندفع الاشكال الثاني ايضا ولا يلزم المخالفة لكلام المجيب واما على
التفسير الثاني للكناية اي انها استعمال اللفظ في غير الموضوع له سواء اريد معه الموضوع له او لا وكون الاستعمال
فيهما حين ارادتهما معا كناية لا الاستعمال في غير الموضوع له خاصة فلا اشكال ايضا لان الفرق بين الحقيقة
والكناية ح يكون واضحا من حيث انه يشترط في الكناية تبعية ارادة الموضوع له واصالة ارادة غيره والحقيقة تنافيها
فلا مخالفة لكلام القوم واذا استعمل اللفظ في المعنيين كما في المتنازع فيه يكون استعماله في الموضوع له حقيقة
وهذا حق واستعماله في غيره كناية ويكون من قبيل ما يجوز معه ارادة غير الموضوع له ارادته ايضا ولكن لا يكون
هنا مرادا لان الارادة الداخلة في الكناية للموضوع له هي الارادة التبعية وهي غير موجودة هنا وعلى ما قررنا يظهر
دفع شبهتين اخريين اوردوا في هذا المقام احديهما انه اذا لم يكن الوحدة معتبرة في الاستعمال الحقيقي بل يكون
اللفظ حقيقة اذا استعمل في الموضوع له وان اريد معه غيره فلم لا يجوز ان يكون الاستعمال في المعنيين حقيقة فقط
وما الوجه في كونه حقيقة ومجازا وجوابه لا نه ثابتة ان كونه حقيقة انما هو باعتبار الاستعمال في الموضوع له واما الا
ستعمال في الغير فهو استعمال اخر وثانيهما انه على ما ذكره هذا المجيب يكون المتنازع فيه من باب الكناية ولا
نزاع في جوازه ووجه الدفع انه ليس كناية فقط بل يكون كناية لو كانت ارادة الموضوع له تبعية وليس كذلك
فافهم هذا وخذه ويمكن الجواب عن دليل المانعين ايضا بان العقد الضروري وغاية ما ثبت هو كون المجاز
ملزوما للقرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقي منفردا واما عن ارادة المعنى الحقيقي مطلقا فلا فان احتياج
المجاز الى القرينة انما هو لعدم امكان فهمه بدونها والقرينة المانعة عن ارادة الحقيقة فقط كافية فيه فلا
يحتاج الى القرينة المانعة منها مطلقا ويمكن حمل ما هو المشهور من وجوب كونها مانعة منها على كونها مانعة
من ارادة المعنى الحقيقي فقط بحيث يكون هو مرادا بدون المعنى المجازي الا ترى قد يكون باستعمال اللفظ
الموضوع بازاء الجزء في الكل فيكون المعنى الحقيقي مرادا ايضا فيجب ان يخص الارادة بالارادة بالذات
او على الانفراد وليس احدهما اولى من الاخر حتى يحكم بان المراد هو الاول دون الثاني فلعل الثاني

هو المراد فكما لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في ضمن المجازي كذا لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى
الحقيقي مع المجازي بحيث يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للنفي والاثبات واورد عليه بان ذلك مبني على كون
اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد ولا عدمه حتى يصح القول بكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي
ولكنه ليس كذلك وفيه اولا ان هذا الايراد على اصل جواز الاستعمال ولا دخل له بهذا الجواب ولا خصوصية له به و
ثانيا انك قد عرفت فيما سبق ان الصحيح ان اللفظ موضوع للمعنى لا بشرط الانفراد ولا عدمه وثالثا انه لو سلم ذلك
فذلك مناقشة لفظية فان ما لم يرجع الى عدم تسمية ذلك استعمالا في المعنى الحقيقي والمجازي مع بقاء المعنى
الحقيقي على حقيقته والا فلا ريب انه يصدق عليه انه استعمال له في المفهومين ثم ما ذكره المجيب اخيرا من ان المعنى
الحقيقي مراد ايضا في استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل يرد عليه ان ارادة الجزء في المركب كارادة الرقبة
من الانسان اذا استعملت واريد منها الانسان غير معلوم لا مجتمعا مع الكل ولا بالذات بل عدمه معلوم غاية
الامر انها معا بالتبع لا بمعنى القصد اليها بدلا لها الا الالتزام او انها معا من اللفظ عرفا كما في دلالة الضمنية
التثنية بل بمعنى كونها لازم المراد فيكون من باب الاشارة الغير المقصودة من اللفظ كدلالة الاية على اقل
الحمل وهذه الدلالة تركه كما نظرا بباب الفن وايضا المراد من الاستعمال في الحقيقي هو الاستعمال فيصير الا
الاستعمال فيهما حقيقة وحينئذ يخرج عنها كما لا يخفى وقد يجاب عن اصل الدليل ايضا بان القرينة المانعة عن ارادة
الحقيقة في المجاز انما تمنع عن ارادتها بتلك الارادة بدلا عن المعنى المجازي واما بالنظر الى ارادة اخرى
منضمة اليها فلا اذ المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ معا هو كون كل واحد منهما مرادا بارادة
ملحقة بالاجتهادين وفيه ان دخول المجاز في الارادة ح انما هو من باب دخول الخاص في العام الاصولي ولا
يخفى ان ارادة كل واحد من الافراد في ضمن العام ليست بارادة ممتازة عن غيره بل المراد كل واحد منها
بعنوان الكل الافرادي والحاصل انه ليس ههنا ارادتان منضمة احدهما الى الاخرى ويكون احدهما
متعلقة بالمعنى المجازي والاخرى بالحقيقي حتى يتم هذا الكلام بل هنا ارادة واحدة متعلقة بالمعنى المجازي
لهما معا وثاني الوجوه التي احتج المانع بها على المنع ان اطلاق اللفظ وارادة كل منهما منه لا يمكن ان يكون
على سبيل الحقيقة لان كليهما ليس موضوعا له للفظ حتى يكون استعماله في كل منهما على سبيل الحقيقة ولا يمكن ايضا
ان يكون على سبيل المجاز لان المجاز لا بد له من علاقة مجوزة والعلاقة هنا مفقودة كما يأتي والاستعمال
الصحيح لا يخرج منهما فلا يجوز وجوابه انا نختار شقا ثالثا وهو كون الاستعمال حقيقيا ومجازيا بالنسبة
الى المعنيين وثالث الوجوه ان استعمال اللفظ حقيقة هو استعماله في المعنى الموضوع له والمعنى الموضوع له
هو المعنى حال الانفراد والعدول عنه في استعماله فيه في غير حال الانفراد ليس استعمالا فيما وضع له حقيقة
واما الاستعمال المجازي فقد مر مرارا انه لا بد فيه من ثبوت الرخصة ولم يثبت في هذا النوع من الاستعمال
غير معلوم وعلى هذا فلا يمكن ان يكون هذا الاستعمال حقيقيا لا في المعنيين ولا في احدهما لزوال الانفراد
ولا مجازيا لا في المعنيين لفقدان العلاقة المجوزة كما يأتي ولا في احدهما لعدم ثبوت الرخصة في هذا
النوع من الاستعمال فان وضع المجازات انما يعلم بالاستعمال فاذا لم يستعمل لم يعلم الوضع ولا يجوز
الاستعمال الا بعد العلم بالوضع نوعيا كان او شخصيا وجوابه ان المراد من كون المعنى الموضوع له هو
المعنى حال الانفراد ان كان ان الموضوع له هو المعنى بهذا الشرط فهو ممنوع وان كان المراد ان الواضع وضع
حال الانفراد فهو مسلم ولكنه لا يقتضي كون الموضوع له هو المعنى حال الانفراد فان العوارض الخارجية خارجة عن

في الموضوع له كما مر تحقيقه في بحث المشترك هذا حجة المانعين وجوابه واما المخالف الاخر وهو المجوز للاستعمال مع كونه مجازا فهو
بين قائل بانه من باب اطلاق الجزء على الكل وبين قائل بانه من باب اطلاق الكل على الجزء بعكس الاول واحتج الاول بان اللفظ الحقيقي
على مجموع الحقيقة والمجاز مع انه موضوع للبعض وهو الحقيقة وهو تسمية الكل باسم الجزء والى هذا يشير قول صاحب المعالم في حجة
من المجازية انه يكون مجازا ان استعماله استعمال في غيره ما وضع له اذ لم يكن المعنى المجازي داخلا في الموضوع له وهو
الان داخل فكان مجازا انتهى ومراده من قوله وهو الان داخل اي في المستعمل فيه والجواب اشار اليه بقوله لا مجازا اي لا
يصح الاطلاق مجازا من حيث انه من باب تسمية الكل باسم الجزء لان المستعمل فيه كل واحد لا المجموع بعنوان ما تمسك به على
المجازية من وجود العلاقة المعتبرة باطل لان ذلك انما يصح اذا كان المستعمل فيه هو المجموع المركب الذي يتحقق
الكل باشتماله عليه وتعلق الحكم بالجزء والامر هنا ليس كذلك لان المستعمل فيه هنا كل واحد من الحقيقة والمجاز على ان
يكون مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي فلا يتحقق الكل باشتماله عليه بل ولا يكون المستعمل فيه مركبا فلا يتحقق العلاقة
المذكورة فلا يكون مجازا وقوله لا المجموع يشير به انه لو كان المستعمل فيه هو المجموع المركب لتحققت العلاقة المعتبرة
وليس كذلك بل لو كان المستعمل فيه هو المجموع المركب ايضا لما تحققت العلاقة المذكورة لانه يشترط في اطلاق لفظ الكل على
الجزء ان يكون بين الجزئين تركب حقيقي خارجي ولا يكفي فيه التركب الاعتباري العرفي كما سبق مفصلا في بحث المشترك
والاستعمال في المجموع المركب لا يوجب التركب الخارجي الحقيقي اصلا كما لا يخفى واحتج الثاني بان اللفظ وضع للمعنى الحقيقي
وحده فالوحدة جزء الموضوع له فاذا استعمل في غيره يكون استعمالا للفظ في بعض الموضوع له وهو تسمية الجزء باسم الكل
والجواب اشار اليه بقوله واعتبار الوحدة في الوضع ممنوع يعني انا لا نسلم ان الموضوع له هو المعنى الحقيقي من حيث انه
واحد بمعنى ان يكون الوحدة جزء الموضوع له لان الوحدة والكثرة من عوارض الاستعمال لا من اجزاء الموضوع له كما سبق
تحقيقه على ان المعنى المجازي ح ان كان هو المعنيان معا يلزم ان يستلزم اللفظ في الجزء مع قيد اخر وهذا غير صحيح
وان كان المعنى الحقيقي المعرى عن قيد الوحدة فيكون استعماله في معنى اخر مجازا اخر فيكون اللفظ مجازين ولم
يقل بها احد وقد عرفت انه ليس تسمية للكل باسم جزئه ولا عكسه فلا علاقة اذ لا يتصور علاقة اخرى واذ لا علاقة فلا
يكون مجازا لافتقاره الى العلاقة هذا وقال صاحب المعالم بعد ذكر الاقوال وبيان حججها والتحقيق عندي في
هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ تمام الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة في
اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان القول بالمنع متوجها لان ارادة المجاز تعاند من جهتين منافاتها الوحدة
الملحوظة ولزوم القرينة المانعة وان ارادوا به المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه منفردا كما هو في جواب
حجة المانع في المشترك اتجه القول بالجواز لان المعنى الحقيقي يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازيا للفظ فالقرينة اللازمة
للمجاز لا تعانده حيث كان المعتبر في استعمال المشترك هو هذا المعنى فلنا اختياره هنا ايضا انتهى واورد عليه ان
القرينة كما يجب ان يكون مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي لا بد ان يكون مانعة عن ارادة المعنى المجازي الاخر ايضا والا
لم يتعين المراد وفيه انه لا يجب وجود القرينة المانعة عن ارادة المجاز الاخر الا ترى انهم كثيرا ما يقولون اذا قامت
قرينة على عدم ارادة الحقيقة وتعددت المجازات يجب الحمل على اقرب المجازات وايضا اللازم هو وجوب كون
القرينة معينة للمراد وكونها معينة لا يستلزم كونها مانعة عن ارادة المعنى المجازي الاخر وانما تستلزم ان يكون
مانعة عن عدم ارادة المعنى هي قرينة بالنسبة اليه نعم لو كان احدهما ملزوما لعدم ارادة الاخر وجب منع قرينة
الاخر عن ارادة الاول لان المانع من اللازم مانع عن الملزوم لكن لا تنافي بين المعنيين ههنا لفرض التجرد عن
الوحدة وايضا القرينة يجب ان يكون مانعة عن المجازات الاخر اذا لم يتعلق بعضها الارادة واما تعلقها به كما في ما نحن

فلا يلزم ذلك ثم يرد على كلام صاحب المعالم انه مبني على اعتبار قيد الوحدة في الوضع وقد عرفت فساده وايضا قد عرفت الجواب
من لزوم القرينة المانعة فلا حاجة اليه ومنها ما صرح به في التفريع في بيع [illegible]
الذي ملكه كما هو المراد اذ الاسم ابن والاب حقيقة في الاب ومجاز في الجد فعلى القول بعدم المجاز لا يصح اجبار الحاكم بالبيع
لان الجد ليس باب حقيقة وعلى القول بالجواز يمكن الاجبار اذا كانت قرينة على ارادة الاب والجد معا فان قيل اذا كانت
القرينة موجودة يتعين الحمل عليهما معا قلنا الفائدة تظهر في صورة وجود القرينة فانه على القول بالجواز يتعين الحمل عليهما
وعلى القول بعدمه لا بد وان يكون الكلام اما محمولا على معنى حقيقي او غير صحيح لانه لا يكون ح سوا لفقد العلاقة استعمالات العرب
ويظهر التفريع ايضا فيما لو وقف او اوصى لاحد لاولاده وكانت قرينة على ارادة الحفدة ايضا فعلى القول بالجواز يجب
الحمل مقتضاه وعلى القول بعدمه يحتمل وجوب الحمل بناء على ارادته وعدم وجوبه بناء على فساده لما تلفظ به وكذا يظهر
التفريع في قوله تعالى او لامستم النساء فعلى القول بالجواز يمكن حمله على الجماع واللمس باليد وعلى القول بعدمه يتعين احد
المعنيين المعين ذلك فصل في مسئلتان الاولى اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها ولا بد
اولا من تحرير محل النزاع وفائدة الخلاف ثم بيان ذلك يتوقف على تمهيد مقدمات الاولى انه اذا ورد لفظ في كلام الشارع
بل في كلام كل متكلم فان علم مراده منه بقرينة حالية او مقالية فلا بد ان يحمل اللفظ عليه سواء كان معنى حقيقيا او مجازيا
وسواء كان من المعاني الشائعة المتعارفة في عرفه او لا وان لم يعلم المعنى بقرينة دالة عليه فلا يخلو اما ان يكون اللفظ مما علم
انه لم يتغير معناه اللغوي حين المتكلم اصلا لا عند اهل العرف العام ولا في عرف المتكلم ولا المخاطب او لا يعلم التغير ولا عدمه
او يعلم التغير فعلى الاول لا ريب ولا شبهة في وجوب الحمل على معناه اللغوي وكذا على الثاني ان كان متحدا فيحمل على المعنى المعلوم
سواء قلنا بتقديم الحقيقة العرفية او اللغوية والوجه فيه بعد [illegible] لعدم العلم بالنقل واضح وان كان متعددا فان علم
الاشتراك فيتصرف في تحصيل الحقيقة من الرجوع الى الامارات فان حصل فهو والا فيتوقف ايضا وعلى الثالث فان كان
المعنى المنقول اليه من المعاني العرفية العامة التي لا مدخلية للمتكلم في النقل اليه والتغير فالمشهور تقديم العرف العام
وقيل تقديم اللغة وسيأتي تحقيقه وان كان المعنى المنقول اليه من المعاني العرفية الخاصة فلا يخلو اما ان يكون من عرف
المتكلم والمخاطب معا بان يتحد اصطلاحهما او من عرف المتكلم وحده او من عرف المخاطب او من عرف كل منهما بان يكون
لكل منهما اصطلاح غير الاخر وغير المعنى اللغوي فعلى الاول يحمل على المعنى العرفي ايضا على القول بتقديم العرفية الخاصة
على اللغوية كما هو المشهور وعلى البواقي فاما ان يعلم المتكلم باختلاف اصطلاحه لاصطلاح المخاطب سواء كان للمخاطب
اصطلاح سوى الاصطلاح اللغوي او لا او لا يعلم الاختلاف فعلى الاول يجب الحمل على اصطلاح المتكلم وعلى الثاني على
اصطلاح المخاطب لان القاء الكلام الى المخاطب انما يكون لاجل افهامه وهو لا يفهم الا ما هو المصطلح المتعارف عنده
والمتكلم ايضا عارف بذلك فيعلم انه ما اراد الا ما يفهمه ذلك المخاطب ثم المتكلم في هذه الصورة اما يكون هو الشارع
او غيره فان كان الشارع فمبنى اصطلاحه اصطلاحا شرعيا والمعنى المتغير معناه حقيقة شرعية ولما لم يعقل وقوع
الشارع سواء كان هو الله وحده او الرسول او معصومي الائمة المعصومين عدم المعرفة باصطلاح المخاطب فكل
كلام يلقاه الى مخاطب يجب حمله على ما يفهم منه المخاطب حال صدور الخطاب وتوجه الكلام سواء كان المخاطب موافقا
للشارع في العرف او مخالفا له ثم يشكل الامر اذا كان المخاطبون متعددين وكان اصطلاح كل منهم مخالفا لاصطلاح
الاخر وكان نسبة الخطاب الى الكل على السواء كما اذا صعد المتكلم المنبر وخاطب جماعة من الحاضرين المخالفين في الاصطلاح
وسيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى الثانية اذا ثبت للفظ عرف خاص واصطلاح مخصوص عند الشارع فلا يرد في تنوعه واصطلاحا
للشارع وحمله لانه لا يتحقق العرف الا بكثرة الاستعمال وغلبته واشتهاره وذلك لا يكون الا بالقاء ذلك اللفظ على المخاطبين

في تحصيل المعنى المراد من [illegible] الرجوع الى القرائن المعينة فان حصل فهو وان لم يعلم فيرجع [illegible] صح

مكررا ومرة بعد اخرى بل يكون ذلك مرة بعد اخرى لدولة بعده واصحابه وصحابته والاخذ من عنده والمترددين لديه الحاضرين
عنده المشرفين في الغالب بشرف خطابه والمستمعين كثيرا لكلامه والجالسين في مجالسه والوجدان الصحيح بل العرف و
العادة حاكمة بذلك وعلى هذا فاذا القى الشارع كلاما له فيه اصطلاح خاص وعرف مخصوص الى واحد من التابعين
له والمترددين عنده الموجودين في زمانه يحمل على اصطلاح الشارع وعرفه لانه هو الذي يفهم منه عندهم حال الخطاب
لانه حقيقة عرفا للمخاطب الثالثة اذا ثبت ان الواجب حمل الخطابات الشرعية على ما يفهم منها حال الخطاب فاعلم
ان هذا انما هو تكليف الحاضر المخاطب وهو ايضا تكليف الغائبين والمعدومين يجب عليهم تحصيل فهم الحاضر المخاطب.
وانما قلنا ان تكليف الغائبين والمعدومين يجب عليهم تحصيل هو تكليف الموجودين الحاضرين لانه ان لم يكن الغائب
والمعدوم تابعا للحاضر في التكليف في الفهم فاما ان يكون الحاضر تابعا للغائب والمعدوم في ذلك او يكون كل
منهما مستقلا في استفادة التكليف من الخطابات بان يحمل كل منهما تلك الخطابات على مقتضى اصطلاحه وعرفه
وكلا الامرين باطل اما الاول فلان تكليف الحاضر بتحصيل فهم الغائب والمعدوم تكليف بالمحال لعدم التمكن من
المعرفة ولزوم التكليف بالامور المتناقضة واما الثاني فلاشتراك المكلف به واتحاده في جميع الازمنة بالاجماع
المسلمين بل الضروري من الدين ولما ورد من ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وان حكمي على الواحد حكمي على
الجماعة ومن الامر بتبليغ الشاهد الغائب في النصوص المتواترة ولما يلزم من لزوم الهرج والفساد الظاهر
بتغير العرف واختلاف الاصطلاحات وتداعي الى تمكن الناس من تغيير الاحكام بحسب ارادتهم ولو بعد مدة
يمكن فيه تغيير الاصطلاح وعن الصادق ع ان حكم الله على الاولين والاخرين وفرائضه عليهم سواء الا من علة او حادث
يكون والاولون والاخرون ايضا في منع الحوادث شركاء والفرائض عليهم واحدة يسئل عنهم الاخرون اداء الفرائض كما يسئل
عن الاولين ويحاسبون كما يحاسبون به وحيث كان التكليف مشتركا بين الحاضر والغائب متحدا بالنسبة الى
الجميع ولم يكن الحاضر مكلفا باتباع فهم الغائب وحصله كان الغائب مكلفا بتحصيل فهم الحاضر لا غير وعلى
هذا فتكليف الغائبين والمعدومين ابدا يحصل من ترتيب مقدمتين احدهما ان هذا الحكم المعين هو حكم الله
في حق الحاضر والموجود وهو حكم الله في حقه فينتج ان هذا الحكم المعين هو حكم الله في حقه والمقدمة الثانية
مما لا ريب فيه للعلم من اشتراك التكليف واتحاده بالنسبة الى الجميع فلابد اذن من تحصيل فهم الحاضرين
وبيان الطريق الى ذلك ليصح الحكم في المقدمة الاولى ايضا ويتم الاستدلال بالقياس المذكور الرابعة اذا عرفت
ان الامر المهم والعمدة للغائبين والمعدومين كالموجودين في زماننا هذا وامثالنا هو تحصيل فهم الحاضرين
ومعرفة المعنى المفهوم من اللفظ حال الخطاب فاعلم ان ذلك قد يكون معلوما كما في الالفاظ الباقية على
معانيها الاصلية التي لم يتعرض لها التغير والنقل في الشرع او العرف كلفظ الماء والارض والتراب وغيرها
وقد يكون مشتبها لبعد العهد واحتمال النقل والتغير وتفصيل الكلام في هذا المقام ان الالفاظ المستعملة
في الخطابات الشرعية اربعة اقسام الاول ان يكون المعنى المفهوم منها حال الخطاب هو المعنى المفهوم عندنا
ولم يحصل نقل ولا تغيير وهذا هو اكثر الالفاظ والكلمات المتكررة في الاستعمالات الثاني ما يكون المعنى
المفهوم منه حال الصدور مغايرا لما يفهم منه عندنا كالرطل والاوقية والدرهم والدينار والمثقال والمد
وغيرها فيرجع فيها فانا نعلم ان هذه الالفاظ في زمن الصدور كانت موضوعة لما يغاير المفهوم منه في زماننا
هذا الثالث ما ثبت لنا عندنا معنى معلوم ولم نعلم انه هل كان معناه في زمان الصدور هو هذا المعنى او غيره كصيغة
الامر والنهي والفاظ العموم وغيرها مما ثبت كونها حقايق في معانيها المخصوصة بحسب العرف وقد حصل

والثاني ان حكم الله في حق الحاضر والموجود ح

الشك في كونها حقايق فيها ايضا في الفقدان فنبغيها الرابع ما علم فيه النقل والتغيير لكن حصل الشك في مبدأ حصولها
بحيث تردد في تقدمه على صدور تلك الالفاظ من الشارع وتأخره عنه وذلك كالصلوة والزكوة والحج مثلا فانا
نقطع بانها موضوعة في اللغة للدعاء والنماء والقصد وكذا نقطع بنقلها الى الاركان المخصوصة والقدر المخرج
من المال والمناسك المعروفة وانما حصل الشك في ان نقل تلك الالفاظ هل كان متحققا زمان صدور الخطابات
الشرعية المشتملة عليها ليكون حقايق شرعية او عرفية ام لا بل كانت تلك الالفاظ باقية على معانيها اللغوية زمان
الصدور ثم حدث النقل والتغير في زمان المتشرعة ليكون حقايق عرفية والحال في القسم الاول من هذه الا
قسام ظاهر واما الثاني فان كان المعنى المفهوم حال الصدور معلوما عندنا بالتتبع والنقل يتعين حمل
اللفظ عليه والا فحكمه حكم المجمل ولا يجوز حمله على المتفاهم في هذا العرف على كل حال واما الثالث فالواجب
فيه حمل اللفظ على ما يفهم منه في العرف بناء على ان ذلك هو المفهوم منه بحسب اللغة وفي زمان صدور اللفظ
ايضا وذلك لان اللفظ المفروض من الالفاظ الموضوعة في زمان الصدور لكونه مستعملا فيه والفرض استعمالا
صحيحا والاستعمال الصحيح منحصر في الحقيقة والمجاز وكلاهما يستلزم الوضع فهو موضوع اما لهذا المعنى او لغيره
والثاني يستلزم النقل وتعدد الوضع وكلاهما خلاف الاصل والظاهر فيتعين الاول وهو المطلوب واما
الرابع فتحقيق الاصل فيه حمل اللفظ على المعنى الاول لان المفروض كونه حقيقة فيه ومجازا في الثاني بحسب اللغة
وصيرورته حال الصدور حقيقة في الثاني ومجازا في الاول بتصرف الشارع او غيره بعكس ما كان عليه غير
معلوم لحصول الشك في مبدأ النقل والتغير كما هو المفروض فيجب الحكم ببقاء الاول وانتفاء الثاني اذ
الاصل تأخر الحادث وبقاء الثابت الى ان يعلم الرافع نعم اذا دل دليل او امارة على حدوث هذا الامر
المخالف للاصل في زمان الخطاب الصادر من الشارع يجب اتباعه وحمله على المعنى الثاني لانه يكون ح
هو المعنى الحقيقي ويكون المعنى الاول مجازا فلا يحمل عليه الا بقرينة وما صرح به جمع من الاصوليين من تقديم
العرف على اللغة فانما هو فيما اذا كان اللفظ صادرا في زمان علم فيه استقرار العرف وقد يتوهم تقديم
العرف لاجل انا نرى ان كل احد يرد عليه لفظ له معنى عرفي في خطاب الشارع لا يتفحص عن معناه اللغوي ويحمله
على ما يفهم ولا يتوقف حتى يظهر له المعنى اللغوي ولو كان الواجب تقديم اللغة لكان الواجب الفحص وفيه
انه اذا احتمل مغايرة المعنى اللغوي للعرفي فنقول بوجوب الفحص ولا نسلم الحمل على ما يفهم وقد يتوقف في
تقديم اللغوية ح ايضا اذا عارض استصحاب المعنى اللغوي مع استصحاب حكم شرعي وهو ايضا ضعيف بل يقدم
اللغوية ولا يعارضها استصحاب الحكم الشرعي كما يظهر تحقيقه في مباحث الاستصحاب اذا عرفت هذه المقدمات
فاعلم ان محل النزاع انما هو في الصورة الرابعة من الصور الاربع المذكورة في المقدمة الرابعة وحاصله ان
ههنا الفاظا نعلم يقينا انها كانت في اللغة لمعان غير المعاني التي يستعمل فيها الان على سبيل الحقيقة
فهل كانت تلك الالفاظ كلا او بعضا حقايق في هذه المعاني الجديدة المستحدثة عند الشارع ايضا ام لا ثم
كون هذه الالفاظ حقايق عند الشارع اما بتعيينه اللفظ بازاء المعنى وتخصيصه به حقيقة على ما هو الظاهر من
لفظ الوضع او بالغلبة والاشتهار المنزلين منزلة التعيين والتخصيص او يكون الوضع في بعضها بالتعيين وفي
البعض الاخر بالغلبة والاشتهار فالنزاع يمكن ان يكون في ثبوت مطلق الوضع سواء كان حاصلا بالتعيين
او بالغلبة ويمكن ان يكون في الاول اي ثبوت الوضع التعييني والاول هو الظاهر من المتن ويرشد اليه
كلام جمع من المتأخرين والثاني هو المستفاد من كلمات الاقدمين ومن اكثر حجج النافين وصرح بكونه

مراد بعض المحققين ثم على التقديرين يمكن ان يكون النزاع في جميع الالفاظ المتداولة في لسان اهل الشرع
الموضوعة للمعاني الحادثة حتى يكون مراد المثبت ثبوت الحقيقة الشرعية في جميع هذه الالفاظ وان يكون النزاع
في الثبوت في الجملة فهذه اربعة احتمالات يحتمل كون النزاع في كل منها بقي ههنا شيء وهو انه قد ظهر مما ذكرنا
ان هذا النزاع انما هو لاجل تحصيل فهم الحاضرين في الالفاظ التي علم فيها حدوث النقل عن المعنى الاصلي وحصل
الشك في مبدأ الحدوث سواء كان النقل والتغيير من الشارع حتى يكون حقيقة شرعية او منه ومن المخاطبين او من
المخاطبين فقط او من اهل العرف العام حتى يكون حقيقة عرفية ولا وجه لتخصيص النزاع في الحقيقة الشرعية
فقط ولكن القوم اقتصروا على النزاع فيها اما لاجل وضوح غيرها بعد تحصيل الحق فيها بالمقايسة اليها
او لاجل ان اكثر الالفاظ المتداولة التي يحصل الشك فيها انما هو مما حصل الشك في ثبوت الحقيقة الشرعية
فيها واما ما حصل الشك في ثبوت الحقيقة العرفية العامة او الخاصة فيها فقليل جدا او لاجل علة اخرى غير ذلك ولكن
ايضا نجري على سنن القوم ونتكلم على طريق مقالهم من تخصيص النزاع فيه بالحقيقة الشرعية ثم بعد تمام الكلام فيها نشير
الى وجه التعميم والى انه هل يظهر حكم سائر الالفاظ بعد ظهور الحق في الحقيقة الشرعية ام لا هذا بيان محل النزاع
واما فائدة الخلاف فقد ذكروا انها تظهر فيما اذا وجدت هذه الالفاظ في كلام الشارع مجردة عن القرينة فعلى
القول بكونها حقائق في هذه المعاني الجديدة يحمل عليها دون المعنى اللغوي الاصلي وعلى القول بنفيها بعكس الامر
ولا يخفى ان ترتب هذه الفائدة على ذلك الخلاف انما هو صحيح اذا قلنا بان مراد المثبتين للحقيقة الشرعية هو اثباتها
كلية بمعنى ثبوتها في جميع الالفاظ فيصح ح ان يقال انه اذا ورد لفظ من الالفاظ المنقولة في كلام الشارع مجردة
عن القرينة يحمل على المعنى المنقول اليه على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعلى المعنى الاصلي على القول بنفيها
واما اذا قلنا ان مراد المثبتين هو اثباتها في الجملة فهذه الفائدة لا تترتب على هذا الخلاف اصلا لانه
على القول بالنفي مطلقا وان وجب الحمل على المعنى اللغوي ولكن على القول بالثبوت في الجملة لا يتعين حمل
كل لفظ وقع الشك فيه على المعنى المنقول اليه وبيان ذلك انه اذا كان مرادهم هو الاثبات في الجملة ويعني
ثبوتها بثبوت هذه الماهية الكلية ولو في ضمن بعض الالفاظ فالثابت ح هو الحقيقة الشرعية في بعض الالفاظ
وعلى هذا فلا يمكن الحكم بالحمل على المعنى المنقول اليه في كل لفظ ورد في كلام الشارع وحصل فيه الشك
لان الثابت ح انما هو تحققها في ضمن بعض الافراد واما تحققها في ضمن بعض الافراد المعلوم فلم يثبت ثم لما كان
مراد النافي نفي وجود هذه الماهية واستدل على عدم تحققها فكل لفظ ورد في كلام الشارع وحصل فيه
الشك يجب عليه حمله على المعنى الاصلي لما ثبت عنده من النفي الموجب لعدم تحقق فرد من الافراد وعلى
هذا فلو كان مراد المثبت الاثبات في الجملة وكان النزاع في مطلق ثبوتها وعدم ثبوتها فالصواب ان يقال
ان فائدة الخلاف انما تظهر فيما اذا وجدت بعض هذه الالفاظ في كلام الشارع مجردة عن القرينة فعلى
القول بنفيها يحمل على المعنى الاصلي بلا تأمل واما على القول بثبوتها فلا يحمل عليه اولا بل يتفحص في ان هذا
اللفظ هل هو مما ثبت فيه الحقيقة الشرعية ام لا ويوجه الادلة لثبوت الحقيقة الشرعية في الالفاظ التي ثبتت
فيها الحقيقة الشرعية وينظر في انها هل هي جارية في هذا اللفظ المتنازع فيه ام لا فان كانت جارية يحكم
بثبوتها فيها ايضا والا فلا فان قلت فهل النزاع في ثبوتها كلية وعدمه حتى يكون الفائدة هي الاولى او
النزاع في الثبوت في الجملة وعدمه حتى يكون الفائدة هي الثانية قلنا كل محتمل وان كان الظاهر هو الاول
فان من تتبع كلمات الفقهاء والاصوليين يعلم ان بعض كلماتهم يناسب الاول وبعضها يلائم الثاني فيها

ذلك انهم كثيرا ما يقولون في ذيل قول القائل هذا اللفظ شرعا لهذا المعنى هذا يصح على القول بثبوت الحقيقة الشرعية من غير تقييد بثبوتها في هذا اللفظ ولا شك ان هذا لا يلائم الا الاول الا ان يقال ان التقييد ظاهر من قرينة المقام وكذا قولهم في بيان محل النزاع انه هو هذه الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع من غير تخصيص في بعضها وكذا قولهم بترتب الخلاف المذكور مع انه لا يترتب الا على القول الاول ثم ان كثيرا من الاصوليين في يستدلون على ثبوت الحقيقة الشرعية بالغلبة والاستشهاد والوجدان ولا شك ان هذا لا يلائم الا الثاني لان اثبات الغلبة في الجميع لا يكاد يمكن بل ادعائه ايضا لا يصدر الا من مكابر واستدلالهم ببعض الادلة الجارية في الجميع لا يفيد لان المطلب اذا كان عاما لا يصح الاستدلال بما يثبت الجزئي اصلا الا انه يمكن ان يقال ان غاية ما يلزم هو عدم تمامية الدليل على سبيل العموم وذلك لا ينافي ادعائه العموم اذ كل دليل ليس مما يلزم ان يتم ثم انه قد ضلع بعضهم لاثبات كون النزاع في الاول واخر لاثبات كون النزاع في الثاني وذكر كل منهما دليلا على ما ادعى فقال المدعي للاول لولا ان النزاع في الاثبات والنفي كليا لا ستوحا ثمرة النزاع في هذا الاصل فان القائلين بالثبوت لا يمكنهم ح حمل الالفاظ الواردة في الشرع على المعاني الشرعية بمجرد قولهم بثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة ما لم يعلم كون ذلك اللفظ بعينه مما تحقق فيه الوضع وفيه ان الفائدة غير منحصرة في ذلك بل ما ذكرنا ايضا فائدة وهي مترتبة على الخلاف في الثبوت والنفي في الجملة وايضا قال لو كان النزاع في الثبوت في الجملة لكان الثابت انما هو في بعض الالفاظ المعينة ولم يتعرض احد من الاصوليين ولا غيرهم من الفقهاء والمتكلمين لتعيين الالفاظ الثابتة فيها الحقيقة الشرعية ولذا ترى ان المعروف من الجميع بناء المسائل على الخلاف في الحقيقة الشرعية من دون تعرض لخصوصيات الالفاظ وبيان تحقق الوضع الشرعي فيها وفيه انا نقول ايضا ان الثابت انما هو في بعض الالفاظ المعينة ولا يجب تعيينها في هذا المقام بل يتبين كل منها في مقام عند الحاجة اليه وقال المدعي للثاني ان دعوى الكلية والعموم لا يصح من المنصف الا ان ادعى ذلك فاما ان يدعى في جميع المنقولات المتداولة على لسان اهل الشرع فيلزم ان يكون مصطلحات الفقهاء والمتكلمين والاصوليين مما علم تجدده في زمن الائمة ع او بعده حقائق شرعية لكونها من جملة المنقولات المتداولة على لسان اهل الشرع وهو باطل قطعا او فيما لا يعلم تجدده بعد زمان الشارع فيلزم الحكم بالحقيقة الشرعية في كل ما يحتمل كونه من موضوعات الشارع وان كان مشكوكا فيه او مظنون الخلاف وهو ابطل اذ لا يكون حكما يجري الا مع الاحتمال ومثله ما لو ادعيا العموم فيما علم وضعه في زمان الائمة ع على القول باختصاص الشارع بالله ورسوله فان العلم بكون اللفظ موضوعا في زمانهم لا يقتضي العلم بالوضع الشرعي ولا الظن به فيرجع الى الحكم بالاحتمال او في جميع ما علم تحقق وضعه او تحقق سبب وضعه في زمان الشارع فيصير حاصل الكلام ان الحقيقة الشرعية ثابتة في كل ما ثبت فيه الحقيقة الشرعية وهو مما لا يصلح ان يكون محلا للخلاف لا محالة القول بالنفي فيما علم ثبوته او في كل ما ثبت وضعه في زمان الشريعة المتصل بزمان الشارع وهذا ايضا فاسد لان حكم الزمان المتصل بزمان الشارع حكم زمان الشارع من دون تفاوت في وضوح الحكم بثبوت الوضع وخفائه نظرا الى يمكن القطع فيه مع الشك في زمان الشارع بل كل ما ثبت وضعه في الزمان المتصل ثبت وضعه في زمان الشارع وكل ما لم يثبت وضعه في زمان الشارع لم يثبت وضعه في المتصل وفيه انه يمكن ان يقال ان المراد دعوى العموم والكلية في الالفاظ المنقولة المتداولة التي لها معان شرعية غير معروفة لاهل اللغة وعلم استعمال الشارع اياها في المعاني الشرعية ثم ثبت بدعوى ان

استعمال الشارع لها على سبيل الحقيقة والثاني يمكن ايضا قال هذا المصنف انه ليس للمثبتين دليل على العموم وجميع ادلتهم انما هو جارية في البعض واذا كان كذلك فمن اين علم اراده الكلية وفيه انه ان اريد ان جميع ادلتهم لا يتم الا في البعض فهو مسلم ولكن لا يلزم ان يكون هذا ايضا مراد المستدل لان المستدل كثيرا ما يستدل بدليل على العموم وهو غير تام والحاصل ان الدليل لا يلزم ان يكون مطابقا للدعوى في الواقع بل الازم مطابقته لها في نظر المستدل وان اريد انه لا يصلح شيء من ادلتهم للانطباق على العموم ظاهرا ايضا حتى في نظر المستدل فهو ممنوع لان الدليل الذي ذكره صاحب المعالم للمثبتين منطبق ظاهرا على العموم في جميع ما استعمله الشارع في المعاني الجديدة وصارت حقائق منقولة اذ يصدق على كل هذه الالفاظ انه يسبق منها هذه المعاني الجديدة الى الفهم عند اطلاقها وان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع وعدم كون هذا الدليل تاما في الواقع غير مضر لان عدم تماميته بالنسبة الى الجميع والبعض على السواء اذا عرفت ذلك فاعلم انه قد طال التشاجر بين الاصوليين في ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها فذهب الاكثر الى الاول والباقلاني الى الثاني وقواه صاحب المعالم من اصحابنا ويظهر ان القولان المذكوران في الكتب المعروفة في المسئلة بل صرح بعضهم بانه لا ثالث لهما ولكن قد يوجد في بعض كتب اصحابنا المتأخرين تفاصيل اخر منها ثبوت الحقيقة الشرعية في بعض الالفاظ دون بعض وثبوتها في الالفاظ المتكررة الكثيرة الدوران في استعمال الشارع والمتشرعة كلفظ الوضوء والغسل والصلوة والزكوة والصوم والحج والايمان والكفر وعدم ثبوتها في غيرها من الالفاظ التي لم يتحقق عندنا كثرة استعمالها في كلام الشارع مثل الخلع والمبارأة والقسم واللعان والظهار والفسق ولا يخفى ان هذا التفصيل انما يكون تفصيلا لو كان النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية كلية وعموما ولو كان النزاع في ثبوتها في الجملة فيكون هذا هو القول الاول اي الثبوت مطلقا ومنها ثبوت الحقيقة الشرعية في زمان الباقر والصادق ع دون ما تقدمه من الازمنة ولا يخفى ان هذا انما يكون تفصيلا في المسئلة لو عممنا الشارع وقلنا يكون الامام ايضا شارعا واما لو خصصناه بالله والرسول فيكون هذا هو القول الثاني اي النفي مطلقا ومنها ان ما كان من تلك الالفاظ مما يكثر استعماله ويكثر دورانه لشدة سبيل الحاجة اليه كالصلوة والزكوة فهو حقيقة في زمان النبي ع وما ليس كذلك فهو حقيقة في زمان الباقرين ع ولا يخفى ان هذا التفصيل ماخوذ من التفصيلين الاولين فانه قد جمع بين التفصيل في الالفاظ والازمنة فان كان النزاع في العموم فان عممنا الشارع يكون هذا القول تفصيلا من وجهين وان خصصناه يكون تفصيلا من جهة الالفاظ فقط وان كان النزاع في الجملة فمع تعميم الشارع يكون تفصيلا من جهة الالفاظ فقط وان كان النزاع في الجملة فمع تعميم الشارع يكون تفصيلا من جهة الالفاظ فقط ومع تخصيصه لا يكون قولا بالتفصيل بل يكون هو القول بالثبوت مطلقا ومنها ثبوت الحقيقة الشرعية فيما علم فيه تحقق الموجب للوضع في زمان النبي ونفيه فيما لم يعلم فيه ذلك فقيل ان المنقولات المتداولة في لسان المتشرعة مختلفة في القطع بحصول استعمالها ونقلها بحسب اختلاف الازمنة اختلافا بينا فان منها ما يقطع بحصول الامرين فيه في زمان النبي ع ومنها ما يقطع باستعمال النبي ع اياه في المعنى الشرعي لكن لا يعلم صيرورته حقيقة الا في زمان انتشار الشرع وظهور الفقهاء والمتكلمين الباحثين عن الاحكام المتعلقة بتلك الالفاظ ومنها ما لا يقطع فيه باستعمال الشارع فضلا عن نقله وصيرورته حقيقة في زمانه ومنها ما يقطع فيه بحدوث النقل والاستعمال في زمان الفقهاء واذا كانت الالفاظ مختلفة هذا الاختلاف فكيف يحكم بتحقق النقل فيها في زمان النبي ع بل الواجب ح هو التفصيل فيها بحسب العلم بتحقق الموجب للوضع وما تغا[...]

ولا يخفى ان كون هذا ايضا تفصيلا انما هو على كون النزاع في العموم واما على القول بكونه في الجملة فليس تفصيلا في المسئلة ومنها ثبوت الحقيقة الشرعية في العبادات دون المعاملات وكون هذا ايضا تفصيلا انما هو على القول بكون النزاع في العموم ومنها التوقف ذهب اليه المحقق الخوانساري في حواشيه على شرح العضدي حيث قال بعد تمام ادلة الطرفين واعلم انه لما ظهر ضعف الادلة من الجانبين وعلم انه لا يتم شيء من حجج الفريقين فالحق التوقف في لفظ ورد في الشرع بلا قرينة الى ان يثبت مرجح من جهة اخرى يوجب الحمل على المعنى اللغوي او الشرعي كالاحتياط وبراءة الذمة وما شابه ذلك هذا هو الاقوال في المسئلة ونحن نذكر ما يحتج به لكل منها ونحقق القول فيه بتوفيق الله وتاييده اما المثبتون للحقيقة الشرعية ومنهم الوالد العلامة قدس سره حيث اختار ثبوتها بقوله طاب ثراه الحقيقة الشرعية ثابتة احتجوا بوجوه الاول حصول التبادر وعدم صحة السلب في هذه الالفاظ بالنسبة الى المعاني الجديدة الشرعية والمتمسكون بهذا الدليل بين من يريد بالتبادر وصحة السلب التبادر وعدم الصحة في زمان الشارع وبين من يريد به التبادر وعدم الصحة مطلقا اي في الجملة فتقريب الدليل على الاول هو الذي ذكره الوالد العلامة طاب ثراه في هذا الكتاب وهو انه لا شك في ان التبادر وعدم صحة السلب من علائم الحقيقة فهو كل زمان حصل اللفظ بالنسبة الى معنى يكون هذا اللفظ حقيقة فيه وقد حصلا لبعض الالفاظ بالنسبة الى معانيها الشرعية في زمان الشارع فيكون حقيقة شرعية وهذا التقريب يتركب من مقدمات ثلثة احدها ان التبادر وعدم صحة السلب من علائم الحقيقة وثانيها بينها انهما قد حصلا لبعض الالفاظ بالنسبة الى معانيها الشرعية وثالثها انهما قد حصلا في زمان الشارع فالى بيان المقدمة الاولى اشار بقوله طاب ثراه لحصولها اي الحقيقة بالتبادر ونفي السلب ووجه حصولها بهما لعله ما ثبت كونهما من علائم الحقيقة والى بيان الثانية اشار بقوله طاب ثراه وثبوتهما اي ثبوت التبادر ونفي السلب في مثل الصلوة والزكوة من الالفاظ المتداولة الكثيرة الدوران التي يحتاج الى استعمالها متكررا في اكثر الاوقات ظاهر اذ لا شك انه اذا اطلق لفظ الصلوة والزكوة مثلا يسبق المعاني الشرعية منها الى الذهن ولا يصح سلبها عنها وهذا ظ والى بيان الثالثة اشار بقوله والضرورة قاضية بحصولهما اي حصول التبادر ونفي السلب في مثل الصلوة والزكوة من الالفاظ المتداولة في عصر الشارع بعد استعماله لهذه الالفاظ في هذه المعاني مدة وذلك لان التبادر الموجب للوضع والحكم بكون اللفظ في المعنى المتبادر حقيقة هو سبق المعنى الى الذهن من اللفظ مع التجرد عن القرينة وذلك الاسباق يحصل تارة بسبب العلم بالوضع اذا كان اللفظ موضوعا للمعنى بالوضع التعييني واخرى بسبب غلبة استعمال هذا اللفظ في ذلك المعنى مع القرينة وحصولها بسبب هذه الغلبة يختلف في الزمان بحسب اختلاف اللفظ من حيث كثرة الدوران وقلته فربما يحصل للفظ بالنسبة الى معنى في زمان قليل وربما لا يحصل الا بعد مضي مدة طويلة فان اللفظ كلما كان اكثر دورانا وكان الاحتياج اليه من حيث افادته لهذا المعنى شديدا يحصل التبادر في زمان قليل واذا لم يكن كذلك يطول المدة وعلى هذا فنقول انه لا شك ان مثل الصلوة والزكوة والصوم والحج والوضوء والغسل والركوع والسجود وغيرها كانت موضوعة في اللغة لمعان غير المعاني المتداولة عند الشرع ولا ريب ايضا في ان الشارع استعمل هذه الالفاظ في المعاني الشرعية فلا يخلو اما ان يكون استعماله لها فيها لاجل وضعه اياها لها او على سبيل التجوز لان الاستعمال الصحيح غير خارج عنهما فان ثبت الاول فيكون التبادر حاصلا في زمان الشارع لاجل تحقق احد سببيه فيكون الحقيقة

الشرعية ثابتة ولكنه غير ثابت لان المعلوم من الشارع ليس الا مجرد الاستعمال واما نقل الشارع هذه الالفاظ من معانيها اللغوية الى معانيها الشرعية فغير معلوم لاحد لعدم ما يدل عليه عقلا ونقلا مع ان الاصل عدم النقل وان كان الثاني فهو اول الاستعمال وان كان اللفظ مجازا ولكن يحصل التبادر بعد مضي مدة فان العقل السليم والوجدان الصحيح حاكم بانه اذا استعمل لفظ في معنى في سنين وكان الاستعمال الكثير انما لا بل كان اللفظ ما يستعمله كل احد في كل يوم مرات عديدة كالصلوة التي كان كل من شرع الشريعة النبي يستعملها في الاذكار في كل يوم مرات كثيرة في الاذان وكذا في الاقامة وفي غيرهما من سؤال مسائل الصلوة الى غير ذلك يصير هذا المعنى في مدة قليلة متبادرا يجب ان يحصل الحظ الاول عند المستعملين وانه كان الاستعمال اولا بمعونة القرائن وهذا مما لا ينكره احد الا المكابر وهذا القضاء اذا لم يمنع الشارع بحيث يقبل لا تام ايضا وانحو لا يخفى فيه لان حصول التبادر بالسبب المذكور في عصر الصادقين ع مما لا شبهة فيه ولا شك بعقبه بل لوضوحه بالنبي ع كان الامر كذلك ايضا لان حصول التبادر في اواخر عصر النبي ع بالنسبة الى الالفاظ الكثيرة الدوران مما لا يكاد ينكر بل في اوايل عصره ع لا يمكن انكار ذلك وهكذا الكلام في عدم صحة السلب وبعد قضاء الضرورة بحصول التبادر وصحة السلب في عصر الشارع فنعلة اي ينتج حصولها فيه اي في عصر الشارع مجردا عن الدليل ضعيف واورد على هذا الدليل بوجوه منها ان اثبات المقدمة الاخيرة اعني حصول التبادر في زمان الشارع يكون على هذا بالوجدان ولا سبيل للوجدان اليه فانه اني يتاتى لنا في هذا الزمان ادراك التبادر في الزمان السابق بالوجدان و جوابه ان وجدان الشيء تارة يكون بوجدانه نفسه وتارة بوجدان سببه وفي هذا الزمان وان لم يكن لنا ادراك التبادر نفسه في الزمان السابق بالوجدان ولكنه يمكن لنا وجدان سببه اي الغلبة والاستشهاد الموجبين للتبادر على ان المراد بالوجدان هنا هو الحدس وحكم العادة ولا شك في حكم العادة بحصول التبادر في زمان الشارع لاجل الغلبة والاستشهاد ومنها ان المقدمة الاخيرة انما يثبت لو ثبت استعمال الشارع هذه الالفاظ في المعاني الشرعية وهو ممنوع لاحتمال ان يكون استعماله اياها في المعاني اللغوية والزيادات شروط لوقوعها عبادات معتبرة مقبولة شرعا والشرط خارج عن المشروط ولا يحصل من كثرة الاستعمال في المعاني اللغوية تبادر المعاني الشرعية والجواب اولا ان منع استعمال الشارع لتلك الالفاظ في المعاني الحادثة باطل قطعا فانا نعلم علما ضروريا بان الشارع استعمل الصلوة في الاركان المخصوصة وكذا الزكوة والصوم والحج في معانيها المعروفة والمنكر مكابر وثانيا بانا لو سلمنا استعمالها في المعاني اللغوية فلا شك انها استعملت في افراد مخصوصة منها لا في مطلق معانيها مثلا انما استعمل لفظ الصلوة في دعاء مخصوص والزكوة في نماء مخصوص والحج في قصد مخصوص مشروط كل منها بشروط مخصوصة خارجة عن المستعمل فيه اللفظ فنقول ان بعد غلبة استعمالها في هذه الافراد المخصوصة بعد كونها موضوعة للكليات يحصل التبادر بالنسبة الى هذه الافراد فثبت الحقيقة الشرعية وقد يجاب ايضا بانها لو كانت باقية في المعاني اللغوية وهو في الصلوة مثلا الدعاء ومنه قوله ع من دعي الى طعام فليجب وان كان صائما فليصل اي فليدع لصاحب الطعام واما الاتباع ومنه المصلي الملاحق لاتباع السابق لزم ان لا يكون مصليا اذا لم يكن داعيا او متبعا كالاخرس والمنفرد واللازم باطل وفيه ان للخصم ان يمنع بطلان اللازم في عرف الشارع وايضا يمكن المناقشة بان في الاخرس يتحقق الدعاء القلبي وهو الكلام النفسي الذي كان الكلام حقيقة فيه عند بعضهم وايضا يمكن منع كون صلوة الاخرس صلوة شرعية حقيقة مطلقا اي في عرف الشارع والمتشرعة اذ ليست مشتملة على الاركان المخصوصة بل اطلاق الصلوة عليها من قبيل

الطلاق المحلل على الجزا او الطلاق اسم الحق على الشبه به وكذا يمكن المناقشة بان المفرد بل الامام ايضا اتباع الرسول
قطعا ومنها انه لما لم يكن فهم المعاني الشرعية من الالفاظ المذكورة بنقل الشارع بل بسبب الاستعمال وغلبته والتردد
بالقرائن حتى صارت متبادرة منها للاطلاق فلا يثبت منه الحقيقة الشرعية بل يمكن ان يكون هذا من باب المجاز الراجح
والجواب اولا انه قد عرفت ان الحاجة اذا حصل التبادر يحصل الحقيقة ولا يكون ح مجازا راجحا ولا غير راجح وثانيا
انه لو سلمنا حصول التبادر في المجاز الراجح ايضا فنقول ان المعنى المتبادر انما يكون مجازا راجحا لو لم يترك المعنى
الحقيقي ولم يتبادر المعنى بلا ملاحظة امر اخر من شهرة او غيرها وبديهة العقل حاكمة بانه اذا استعمل اللفظ في شيء
علي استعمالا اكثر بالغا الى هجر المعنى الاول بالمرة ويتبادر المعنى الحادث من غير ملاحظة شيء اخر اصلا وثالثا
انه لو سلمنا كون اللفظ مجازا راجحا ايضا يحصل منه المطلوب الذي هو وجوب حمل اللفظ على المعاني الحادثة بعد الفرض عن القرينة
لتقدم المجاز الراجح على الحقيقة المرجوحة ثم يرد على هذا الدليل انه انما يتم كليا لو كان النزاع في اثبات الحقيقة
الشرعية في الجملة واما ان كان النزاع في اثباتها على سبيل الكلية والعموم فلا يثبت من هذا الدليل لان غاية ما
يثبت منها هو ثبوت الحقيقة الشرعية في الالفاظ المتداولة في زمان الشارع كثيرة الدوران منها كلفظ الصلوة
والزكوة والوضوء والغسل وامثالها واما الالفاظ التي لم يعلم فيها هذه الكثرة كالظهار واللعان والايلاء
وامثالها فلا اذ لا يمكن ان يدعى حصول التبادر فيها في زمان الشارع هذا تقريب الدليل على الادعاء على التمسك
بالتبادر في زمان الشارع عند الوجوديين في زمانه واما تقريبه على الثاني اي التمسك بمطلق التبادر فهو
الذي ذكره الحاجبي والعضدي وصاحب المعالم وغيرهم من انا نقطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة
بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة لاداء مال مخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني
الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقلها اليها وهو معنى
الحقيقة الشرعية ويرد عليه انه ان اريد بتصرف الشارع ونقله مجرد استعماله فيها فهو مسلم ولكن لا يلزم من مجرد
الاستعمال ان يكون حقائق شرعية لجواز كونها مجازات ويعد الاستعمال في زمانه ثم حصول التبادر بعده وان اريد
كونها حقايق ولكن يجب ان يكون حقايق في زمان حصول التبادر لا في زمان الشارع وان اريد وضعه لها
ونقلها اليها نقلا وضعيا حتى يتحقق الوضع التعييني او اريد وضعه لها نقلا لاجل كثرة الاستعمال حتى يتحقق الوضع
التعيني فممنوع كما لا يخفى ثم ان بعضا من المتأخرين قد استدل على ثبوت الحقيقة الشرعية بالتبادر بتقريب اخر
حيث قال لنا تبادر الاركان المخصوصة من لفظ الصلوة والقدر المخرج من المال من لفظ الزكوة والقصد
الخاص من لفظ الحج ونحو ذلك مع ان هذه الالفاظ موضوعة في اللغة لمعان اخر والتبادر من امارات الحقيقة
فان قلت ان اردت التبادر في كلام الشارع او المتشرعة اعني الفقهاء الاول ممنوع والثاني مسلم ولا يثبت به
الا الحقيقة العرفية قلت انكار التبادر في كلام الشارع مكابرة باللسان لما يحكم به الوجدان فانه لا شك
في حصول هذه المعاني في الاذهان بمجرد سماع هذه الالفاظ في اي كلام كان فان قلت نقول ان هذا
التبادر لاجل المؤانسة بكلام المتفقهة فنقول هذا غير معلوم بل الظاهر انه لكثرة استعمال الشارع هذه الالفاظ
في هذه المعاني والحاصل انا نقول ان التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم فنحكم بالحقيقة والا لم
يثبت اكثر الحقايق اللغوية والعرفية اذ احتمال كون التبادر بواسطة امر اخر جار في الاكثر والفرق بين هذا
التقريب والتقريبين السابقين على ان التبادر المتمسك به في الاول هو التبادر في كلام الشارع عند الوجوديين
في زمانه وفي الثاني هو التبادر في كلام المتشرعة عندهم وفي هذا التقريب هو التبادر في كلام الشارع عند المتشرعة

صاحب القوانين

ومما

وحاصله انه لا شك في انا اذا وجدنا هذه الالفاظ في كلام الشارع يتبادر منها المعاني الشرعية وهذا التبادر لا يخلو
اما لاجل الوضع او بواسطة امر اخر من المؤانسة بكلام الفقهاء وغيرهم ولكن كونه لاجل غير الوضع غير معلوم فنحكم بكونه
لاجل الوضع فيكون حقيقة شرعية واحتمال كونه لاجل غير الوضع لا يضر ولا يدفع الحكم بكونه للوضع مع احتمال غيره ايضا
والا لم يثبت اكثر الحقايق اللغوية والعرفية واورد عليه بوجوه الاول ان مناط ثبوت الحقيقة الشرعية هو التبادر في
زمان الشارع لا في كلامه اذ لا شك في كون الالفاظ التي وقع فيها النزاع حقايق في المعاني الحادثة في زمان
المتشرعة وان المتبادر منها في زمانهم مع الاطلاق والتجرد عن القرائن تلك المعاني لحصول الغلبة والاستعمال
الموجب للفهم فيه ومقتضى ذلك تبادر المعنى المذكور عندهم من هذه الالفاظ في كلام الشارع ايضا لتحقق الحقيقة
وذلك لا يوجب تبادره في زمان الشارع ايضا واذا لم يوجب ذلك لم يلزم منه كونه حقيقة عند الشارع الا ترى
انه اذا سمع النحوي لفظ الفعل من اللغوي ويتبادر الى ذهنه ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة لا يلزم
منه كونه حقيقة فيه عند اللغوي ايضا بل يلزمه ان يحمله في كلام اللغوي على المعنى المصطلح اذ الواجب حمل اللفظ على
اصطلاح المتكلم او المخاطب اذا علم باصطلاحهما مع علم المتكلم به وكذا لفظ الصلوة والزكوة والصوم وغيرها
من المنقولات الشرعية اذا وجدت في استعمالات اهل اللغة كان المفهوم منها عند المتشرعة معانيها الحادثة الشرعية
وان كان صدورها من اهل اللغة صارفا عنها وسببا لارادة المعاني اللغوية منها وحكم هذه الالفاظ في كلام
الشارع عند من يقول التبادر في زمانه حكمها اذا وجدت في استعمالات اهل اللغة يتبادر منها المعاني الحادثة مع
ذلك يتعين حملها على المعاني الاصلية والحاصل ان تبادر المعاني الحادثة من الالفاظ الواردة في الخطابات
الشرعية امر ثابت محقق ليس للنافي منعه ولا للمثبت التمسك به وان المناط في النفي والاثبات ليس الا في زمان الشارع
او المتشرعة ولا يخفى ان كلام المورد وان كان صحيحا ولكن ايراده على هذا المستدل لا يوافق قانون المناظرة بل لا
يرد عليه لانه لم يتمسك في اثبات الحقيقة بمجرد تبادر هذه المعاني عند المتشرعة في كلام الشارع بل ضم عليه مقدمة
اخرى وهي ان هذا التبادر لكثرة استعمال الشارع ولاجل وضعه اذ لا نقول ان هذا التبادر لاجل وضع الشارع
او لاجل امر اخر ثم ادعى انه ليس لاجل امر اخر فيكون للوضع ولا شك انه لو تمت المقدمة الاخيرة لصح استدلاله
وان كان التبادر الموجب لحصول الحقيقة هو التبادر في زمان الشارع فاللازم على المعترض الاعتراض
على المقدمة الاخيرة كما لا يخفى والثاني ان قوله فنقول هذا غير معلوم وكذا قوله لاجل امر غير الوضع غير معلوم
خارج عن قانون المناظرة لان المجيب مستدل فلا يكفيه للتثبت بعدم العلم والاحتمال فانه وظيفة المانع دون
المستدل وفيه ان مقصود المستدل ان عدم العلم كاف في ثبوت هذه الدعوى والاحتمال ليس بقادح فيها
بناء على ما ذكره من ان الحقيقة لو لم يثبت بذلك لزم ان لا يثبت اكثر الحقايق اللغوية والعرفية فما ذكره ليس
متمسكا باستدلال لكفاية الاحتمال والثالث ان ما ذكره في ذيل قوله والحاصل مقلوب عليه اما بان يقال
التبادر معلوم وكونه لاجل الوضع غير معلوم فعلى المستدل الاثبات ولا يكفيه الاحتمال واما بان يقال التبادر
معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع العرفي غير معلوم فيحكم بالحقيقة العرفية وفيه ان القلب لا يتم على شيء من شقيه
اما الاول فلما عرفت من ان المستدل لم يتمسك بمجرد الاحتمال والمنع واما الثاني فلان مصيره مبنية على كفاية
الاحتمال في الاستدلال وهو غير كاف واما المستدل فقد اثبت كفاية الاحتمال في دليله بما ذكر من لزوم
عدم ثبوت اكثر الحقايق ولا يمكن اجراؤه في القلب نعم يرد على اصل الدليل وجوه اخر من الايرادات احدها
ان قوله بل الظاهر انه لكثرة استعمال الشارع هذه الالفاظ في هذه المعاني قلنا ان اراد ان الظاهر استناد

على المعنى اللغوي لان صدور اللفظ عمن ليس من اهل الاصطلاح صارف عن الحمل ح

التبادر في زمان المتشرعة الى كثرة استعمال الشارع وحصول الغلبة والاشتهار في زمانه فذلك مقطوع بفساده اذ لا
يجوز اسناد التبادر في زمان الى الاشتهار الحاصل في زمان اخر سابق عليه ولان العلم الضروري حاصل بتحقق الا
شتهار في زمان المتشرعة ومع ذلك فاسناد التبادر في زمانهم الى الاشتهار في زمن الشارع على ان يكون سببا
قريبا فيه غير معقول ولو امكن فلا ريب في ان الاستناد اليه ليس باولى من الاستناد الى الاشتهار فيما بينهم فالحكم
بالاول بمجرد التبادر تحكم وان اراد ان الظاهر استناده الى كثرة الاستعمال في زمان الشارع على ان يكون سببا بعيدا
للفهم والتبادر في زمان المتشرعة حيث ان الشارع لما استعمل هذه الالفاظ في هذه المعاني وشاع ذلك في زمانه
حتى افادت بغير قرينة تداولها المتشرعة في استعمالاتهم تبعا للشارع فاستمر الشياع الى هذا الزمان فيكون
التبادر في هذا الزمان كاشفا عن كثرة استعمال الشارع ولو بالواسطة ففيه انه ان اريد ان التبادر في هذا
الزمان كاشف عن كثرة استعمال الشارع دال عليه دلالة المعلول على العلة يرد عليه ان التبادر في زمان المتشرعة
انما يدل على الاشتهار في زمانهم واما التسبب عن الاشتهار في زمان الشارع فغير معلوم اذ كما جاز ان
يكون للتبادر في زمانهم سببان قريب وهو الاشتهار فيه وبعيد وهو الاشتهار في
زمان الشارع جاز ان يكون له سبب واحد هو الاشتهار في هذا الزمان لاحتمال حدوث الاشتهار في زمان
المتشرعة فان حصول الغلبة والاشتهار في زمان لا يدل على حصولها في الزمان السابق عليه وهذا ظاهر وان
اريد ان العلم بسببية الاشتهار في زمان الشارع للتبادر عند المتشرعة قد حصل بدليل اخر غير التبادر يرد عليه
ان ذلك على تقدير تسليمه كلام اخر ولا تعلق له بهذا الاستدلال كما لا يخفى وثانيها ان قوله وكونه لاجل امر غير
الوضع غير معلوم فيحكم بالحقيقة ان اريد انه يحكم بمطلق الحقيقة فمسلم ولكنه لا ينفع لانه يريد اثبات الحقيقة الشرعية
وان اريد انه يحكم بالحقيقة الشرعية فلا لان اللازم من كونه لاجل الوضع هو ثبوت الحقيقة لا خصوص الشرعية
نعم ان ثبت كونه لاجل الوضع الشرعي يثبت الحقيقة الشرعية ولكنه من اين يثبت وقوله والا لم يثبت اكثر المعاني
لا يثبت الا كونه لاجل الوضع دون الشرعي وثالثها ان قوله والا لم يثبت اكثر الحقايق اللغوية والعرفية اذ احتمال
كون التبادر بواسطة امر اخر في الاكثر يرد عليه ان اكثر الحقايق اللغوية قد ثبت وضعها بنص اهل اللغة
وما ثبت بغيره كالتبادر وعدم صحة السلب ولعله الاقل انما يثبت به بواسطة الاصل اعني اصالة عدم النقل
كما عرفت فلا يقدح فيها احتمال كون التبادر للوضع اللاحق واما العرفية فالطريق في اثباتها النص ان اريد
منها العامة المهجورة وتصانيف هذا القسم منها والا فاثباتها بنفس التبادر ولكن الفرق بين التبادر فيها
والتبادر في هذه الالفاظ فان المقصود من اثبات الحقايق العرفية بالتبادر ان اللفظ في عرفنا موضوع
لهذا المعنى ولا ريب في دلالة التبادر في هذا العرف على كونه حقيقة فيه بخلاف التبادر في هذه الالفاظ فانه
لا يدل على الوضع الشرعي بنفسه لاحتمال حدوث الوضع ولا بضميمة الاصل لانه انما يثبت به الحكم في موضع الشك
المانع العلم بالوضع السابق في هذه الالفاظ فلا يعقل النفي بالاصل كيف والاصل في هذه الصورة تاخر الحادث
وبقاء الثابت كما تقدمت الاشارة اليه الثاني من ادلة المثبتين للحقيقة الشرعية الاستقراء بيانه انا نجد هذه الالفاظ
في الكتاب العزيز والسنة النبوية واستعمالات الصحابة والتابعين استعملت في المعاني الشرعية الحادثة شائعا بل نرى
ان استعمالها في المعاني اللغوية السابقة في غاية الندرة والقلة حتى لا يكاد يوجد منها في الكتاب والسنة الا
اثر وهذا دليل على ان الشارع جرى الامر على هجر المعاني اللغوية ونقل تلك الالفاظ الى المعاني الحادثة من اول الامر
وليس هذا بادون من الاستقراء الحاصل من استعمال ارباب العلوم والصنايع والحرف فان اصطلاحاتهم تعرف غالبا

من

من تتبع استعمالاتهم وتصفح اطلاقاتهم وان وقع التصريح في بعض الالفاظ فانا نعلم ان الجميع بل الاكثر لم يحصل
بواسطة التصريح بل انما حصل الاكثر بالتتبع والاستقراء بل الظاهر ان الاستقراء هنا اقوى منه في الصنايع والعلوم
اذ المعاني اللغوية باقية فيها غير مهجورة فان الفعل مثلا وان كان عند النحاة اسما للكلمة المعروفة الا ان استعماله
في الحدث شايع معروف حتى ان النحويين كثيرا ما يطلقون الفعل ويريدون الحدث بخلاف مثل الصلوة والزكوة فان
استعمالها في معانيها الاصلية كاد ان يهجر بالكلية سيما في كلام الشارع واصحابه والفرق بين هذا الدليل والدليل
السابق بتقريب الاول ان الاول يدل على ثبوت الحقيقة بتوسط التبادر المحكوم به بالوجدان وبغلبة الاستعمال والا
شتهار وهذا يدل عليه ايضا بمجرد غلبة الاستعمال وقلة الاستعمال في المعنى اللغوي من غير توسط التبادر وايضا
الثابت من الاول ليس الا الوضع التعيني والثابت من هذا اعم منه ومن التعييني بل دلالته على الثاني اكثر واظهر
منها على الاول كما لا يخفى ولا يخفى ان هذا الدليل ايضا كسابقه لا يثبت الا التفصيل لان حكم الاستقراء والتتبع انما يتم
اذا كان اللفظ متكثرا استعماله في زمان الشارع وكان كثير الدوران واما اذا وجدنا لفظا في كلام الشارع
استعمل في المعنى الحادث مرة او مرتين بل عشر مرات كيف يمكن لنا الحكم بالحقيقة لاجل الاستقراء وح فنقول ان النزاع
كان على سبيل العموم والكلية فلا يثبت من هذا الدليل الا القول بالتفصيل ثم ان كان النزاع في ثبوت الحقيقة في الجملة
فلا شك في ثبوتها من هذا الدليل لانه في اثبات الحقيقة في بعض الالفاظ تام محكم لا يرد عليه شيء الثالث
ما يمكن ان يستدل به من جانب المثبت ان هذه المعاني الحادثة التي اخترعها الشارع واخرجها مما يتوفر الدواعي
على التعبير عنها لشدة الحاجة اليها وكثرة ما لها من الاحكام والدواعي وعظم الخطب بها حتى لا يقبل عنها عند الجاهل
ويطلب بقاءها ابد الدهر والتكلم فيها ما دامت الدنيا باقية فكان الواجب على من سنها بمقتضى الحكمة ان يضع
بازائها الفاظا يستغنى بها عن تجشم مؤونة القرائن في الاستعمالات المتكررة التي لا تتناهى فان الاحتياج الى الوضع
في هذه المعاني لا يقصر عن الاحتياج في الامور الضرورية التي لا يتم بدونها التكلم والمخاطبة فكما ان الوضع يجب
هناك فكذا يجب ههنا مع ان العادة قاضية بالوضع في مثل ذلك الا ترى ان من صنف كتابا او ابدع شيئا وضع
له اسما خاصا وعلما مخصوصا فانه اذا كان الامر كذلك في امثال هذه الامور الجزئية فكيف بالماهيات الجليلة المخترعة
للشارع التي تحتاج الى التعبير في اكثر الاوقات وهذا الدليل وان كان من الاقناعيات والاستحسانيات ولكن
ذي الحدس الصائب والطبع المطلع على دقائق افعال الحكيم وخفايا اسرار الخبير العليم اذا تامل في ذلك يمكن ان يحصل
له ظن او يقين بوجوده بل الظاهر ان هذا الدليل من الوجدانيات والحدسيات التي لا يرتاب فيها ذو الوجدان
السليم والطبع المستقيم ولا يخفى ان هذا الدليل ايضا كسابقيه لا يدل الا على ثبوت الحقيقة في الالفاظ التي يكون
معانيها من المعاني المحتاج اليها كثيرا دون المعاني النادرة مثل الايلاء واللعان والظهار كما لا يخفى ولا يخفى
ايضا ان دلالته على ثبوت الوضع التعييني اظهر واجلى من دلالته على ثبوت الوضع التعيني فلا تغفل بل لا دلالة
له الا على الوضع التعييني لان التعيني وان استغنى ايضا عن القرينة الا ان اغناءه اضطراري وليس من
عمل الشارع وقد عرفت ان الحكمة يقتضي وضع الشارع وايضا اغناءه عن القرينة انما يكون بعد مدة مديدة
الرابع انا نرى وقوع هذه الالفاظ في كثير من كلمات الشارع مجردة عن القرينة ونرى العلماء من الصدر الاول
الى زماننا هذا حملوها على المعاني الشرعية ولم يفهموا منها غيرها بل الصحابة والتابعين بل المخاطبين بهذه
الالفاظ نرى انهم لم يفهموا منها سوى المعاني الحادثة الشرعية ولولا كونها حقيقة فيها لما حملوها عليها بل حملوها
على المعاني الاصلية او بعد توقفوا فيها لاحتمال وجود القرائن الحالية او المقالية ثم دفعها بالاصل فان تحقق

القرينة ووجودها امر محتمل مشكوك فيه والاصل خلافه فعلى المدعي اثباتها والا يلزم الحكم بمقتضى الاصل وهذا ايضا لا يثبت
الحقيقة الشرعية كلية كما لا يخفى والمنع الثابت منه اعم من التعييني والتعيني هذا وقد يستدل على الثبوت بوجهين
اخرين ايضا احدهما ان كثيرا من العبادات كالصلوة والصوم والحج والوضوء والغسل كان ثابتا في الشرايع السابقة
معروفا عند الامم بل ربما ظهر من بعض الاخبار ثبوت بعضها في الجاهلية عند مشركي العرب فلا يبعد دعوى كونها
حقيقة قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم فكيف بعدها بعد البعثة وانتشار الشريعة وفيه ان ثبوت المعنى في الامم السالفة لا يدل على ثبوت
التسمية عندهم ايضا اذ من الجائز ان يكون تعبيرهم عنها بغير هذه الالفاظ بل الظ ذلك في كثير من الامم لان لغتهم غير
العربية ودعوى العلم بانهم كانوا اذا ارادوا التعبير عن تلك المعاني باللغة العربية يعبرون بهذه الالفاظ غريبة
جدا وثانيهما ان المسئلة من الموضوعات وهي مما يكتفى فيه بالظن وهو حاصل في جانب الاثبات لشهرته وشذوذ
القول بالنفي لان الامدي والرازي وغيرهما انما نسبوا القول به الى القاضي ابي بكر ولم ينسبوا الخلاف في ذلك الى غيره
وظاهرهم ان القول بالنفي مختص به وقد حكى جماعة من علمائنا كالسيد المرتضى والشيخ الطوسي وابن ادريس وغيرهم
اجماع العلماء على ثبوت الحقيقة الشرعية وليس ذلك الا لعدم الاعتداد بالمخالف على ان القولين لو تكافئا في الشهرة
لكان الواجب ترجيح القول المثبت ايضا لتقدم الاثبات على النفي وفيه ان كون المسئلة من الموضوعات لا يوجب جواز
الاكتفاء فيها بمطلق الظن بل اللازم جواز الاكتفاء بالظن الثابت حجيته وثبوت حجية الظن الحاصل من الشهرة غير
معلوم والاجماع الذي ادعوه تم لا يقال قد سبق انه يكتفى في اللغة بالخبر الواحد فكيف لا يكتفى بنقل الاجماع على اللغة
لانا نقول انه يكتفى بالخبر الواحد اذا كان اخبارا عن ثبوت اللغة لا ناشيا عن الاجتهاد والترجيح واكثر ما قيل في هذا
المقام ناش عن الاستدلال والاجتهاد ولو وجب اتباع ذلك لوجب على الثاني اتباع خبر الاحد في دعوى
ثبوت الحقيقة الشرعية على ان ادعائهم للاجماع غير ثابت لانهم ادعوا الاجماع على الحمل على المعنى الشرعي في بعض
الالفاظ وذلك لا يدل على الاجماع على ثبوت الحقيقة الشرعية وترجيح قول المثبت انما يكون فيما اذا كان قوله
اخبارا عن امر لا عن الاجتهاد والاستدلال هذا تمام القول في ادلة المثبتين للحقيقة الشرعية ومما يمكن ان يستدل
لهم على النافين بوجهين احدها لو كانت الحقيقة الشرعية موجودة لكان بنقل الشارع هذه الالفاظ الى
هذه المعاني ولو نقل الشارع هذه الالفاظ الى هذه المعاني لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما
تضمنه ولا ريب ان الفهم شرط التكليف ولو فهموها اياها لنقل الينا لمشاركتنا لهم في ذلك التكليف ولو
نقل لكان اما بالتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه والثاني لا يفيد العلم على ان
العادة تقضي في مثله بالتواتر والجواب اما اولا فبقوله قدس سره والنقل غير لازم فيمنع قوله لكان بنقل الشارع
ثم لان النقل في حصول الحقيقة غير لازم بل يمكن حصولها باستعمال اللفظ في معنى مجازا مع القرينة حتى يهجر المعنى الاول
ويتبادر الثاني وهذا ايضا وان كان نقلا الا ان المراد بالنقل هنا هو الذي كان مع الارادة الذي يتحقق
معه الوضع التعييني لانه الذي ينسب الى شخص معين ولو قيل في تقرير الجواب فكذا لو ارادوا بالنقل ما كان
اعم من الوضع التعييني والتعيني فهو مسلم وقوله لفهمها المخاطبين بها تم لان الفهم فيما حصول النقل بالوضع
التعيني حاصل بدون التفهيم فلا حاجة اليه ولو ارادوا به ما يتحقق في ضمن الوضع التعييني فهو غير لازم لكان
الدليل تم السبب في عدم لزوم النقل في حصول الحقيقة والاكتفاء بالوضع التعيني امور ذكر احدها ان ما هو
علامة الحقيقة من التبادر وعدم صحة السلب موجود في الوضع التعيني ايضا فيكون الموضوع له لهذا الوضع
ايضا معنى حقيقيا للفظ وثانيها ان سبب تقسيم اللفظ الى الحقيقة والمجاز اختلاف المعاني فانهم لما وجدوا المعاني

التي

التي يستعمل اللفظ فيها على قسمين قسم لا يحتاج المخاطب في فهمه ولا المتكلم في افهامه الى قرينة بل يتبادر المعنى من غير
ضم قرينة وايضا لا يحتاج المتكلم في استعمال اللفظ فيه الى ملاحظة مناسبة لمعنى اخر ويتوقف صحة الاستعمال
فيه الى نقله بخصوصه وتحقق استعمال او وضع سابق على استعمال هذا المتكلم وقسم لا يفهمه المخاطب الا بالقرينة ولا يصح
استعماله الا مع العلاقة والمناسبة ولا يتوقف صحة الاستعمال فيه الى سبق استعمال او وضع بل يصح للمتكلم الاستعمال فيه
ولو لم يسبق عليه احد في ذلك الاستعمال فلاجل ذلك قسموا المعاني الى قسمين حقيقة ومجاز فما كان من قبيل القسم الاول
سموه حقيقة وما كان من القسم الثاني سموه مجازا ولا شك ان جميع الامور التي كانت محققة في القسم الاول متحققة فيما حصل له
الوضع التعيني فيكون حقيقة وثالثها انه لا شك في ان استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له بالوضع التعيني بدون
القرينة جائز صحيح والاستعمال الصحيح لا يخرج من الحقيقة والمجاز وهذا الاستعمال لا يحتاج الى القرينة اجماعا فلا يكون مجازا
لاحتياج المجاز الى القرينة وكذا الاحتياج الى ملاحظة المناسبة والعلاقة ولا يجوز الاستعمال المجازي الا بملاحظتها فلا
يكون حقيقة ورابعها ان المناط في كون اللفظ حقيقة في المعنى كونه موضوعا له والمناط في كون المعنى موضوعا له اللفظ
اختصاصه به بحيث يفهم منه من دون احتياج الى شيء اخر وهذا الاختصاص يتحقق فيما اذا تحقق الوضع التعيني فيكون
حقيقة هذا ويمكن ان يكون المراد بقوله قدس سره والنقل غير لازم اي نقل التفهيم الينا غير لازم فيرجع الى الجواب الثاني
من الاجوبة المذكورة بعد ذلك ثم انه وقد اجيب عن هذا الدليل بوجوه اخر ايضا منها ان اشتراط التكليف بالفهم انما
يقتضي فهم تلك المعاني المرادة وكما ان ذلك يحصل بتفهيم الوضع والنقل فكذا يحصل بالبيانات النبوية فلا يلزم
من نقلها الى تلك المعاني تفهيم ان تلك الالفاظ موضوعة لها منقولة اليها واعترض عليه بان الخلاف في الالفاظ المجردة
عن القرائن كما ذكر ولولا تحرير محل النزاع وح لا يمكن ان يقال انه حصل تفهيم المعاني بالبيانات النبوية اذ في كل
موضع وقع البيان تحققت القرينة والكلام فيما لا قرينة فيه ولو قيل انه تحقق البيان في جميع الالفاظ فيلزمه
كلام اخر غايته انه لا فائدة لهذا النزاع لا ان هذا الاستدلال غير صحيح وفيه اولا ان محل النزاع هو الالفاظ المجردة
عن القرينة عندنا ووقوع البيان النبوي انما يقتضي وجود القرينة عند المخاطبين بها وذلك لا يقتضي وجودها
عندنا ايضا لان عادة الرواة انما جرت بنقل الخطابات الشرعية دون القرائن الحالية والمقالية فلا يلزم من تحقق
البيان النبوي في جميع الالفاظ او بعضها خروجه عن محل النزاع اذ يكفي فيه وجدان المجرد منها عن القرينة
عندنا فانه يحمل على المعنى الشرعي على القول بالثبوت وعلى اللغوي على القول بالنفي وثانيا ان الاحتياج الى
القرينة انما يكون لو اردنا اثبات الوضع التعييني واما اذا اردنا الوضع التعيني فلا حاجة اليها لان بعد
حصول هذا الوضع يكون المعنى متبادرا مفهوما من اللفظ من غير احتياج الى قرينة ومنها انا لا نسلم ان الشارع
لو نقل تلك الالفاظ الى غيرها لفهمها المخاطبين بها النقل لذلك الينا لمشاركتنا لهم في التكليف قلنا
ذلك انما يقتضي وجوب الاجتهاد واستفراغ الوسع في تحصيل العلم بما كلفوا فان حصل العلم والا سقط التكليف
بها ووجب الرجوع الى الاصول المقررة والقواعد الممهدة كما في ساير الاحكام ولا يقتضي ذلك نقل التفهيم
الينا والا لزم الجميع ولكانت الاحكام الشرعية باسرها معلومة عند جميع المكلفين متضحة لديهم وانتفاء ذلك دليل
واضح على فساد تلك الدعوى على ان غاية ما يمكن ان يقال انه يجب عليهم التبليغ والاعلام والتكليف بالنبي لا يقتضي
حصول الامتثال به ومنها ان تحقق التواتر لا يوجب انتفاء الخلاف لان حصول العلم مشروط بشروط فربما كان
الشرط حاصلا لطائفة غير حاصل لطائفة اخرى فوقع الخلاف وح وان لم يتحقق التفهيم لاحدى الطائفتين
الا انه قد حصل النقل بالنسبة اليهم وهو اللازم من الدليل المذكور ومنها انا نختار انه بالاحاد قولكم الاحاد لا يفيد

العلم قلنا مسلم لكن لا نم ان هذه المسئلة اي ان الالفاظ موضوعة لتلك المعاني من مسائل الاصول حتى يجب فيها القطع بل من اللغة
التي يكتفى فيه بالظن ولو سلم كون مثل ذلك من الاصول فلا نم ح وجوب القطع في كل مسئلة اصولية بل الظاهر ان في مثل المسائل
التي تتعلق بوضع الالفاظ يجوز الاكتفاء بالظن كيف وهم لا ينكرون الاكتفاء بالظن في بيان المراد من اللفظ والفرق بينه وبين
الظن بالوضع تحكم فانا لا نجد فرقا بين ان يحصل الظن بان المراد من اللفظ هذا المعنى وبين الظن بانه موضوع له فاذا جاز
العمل بالظن في الاول جاز في الثاني بلا ريبة وايضا لا فرق بين ان يقول اللغوي اللفظ موضوع لكذا لغة وان يقول من
الشارع بان اللفظ موضوع لكذا شرعا فكيف يعمل بالاول دون الثاني ومنها انه فهمها لنا ولهم بالترديد بالقرائن
كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع الالفاظ لا تشاهد بالنسبة الى من لا يعلم شيئا منها وهذا الطريق
قطعي لا يمكن فان عنيتم بالتفهيم وبالنقل ما يتناوله فمنعنا الحصر في التواتر والاحاد وان عنيتم بها التصريح بالوضع
منعنا الملازمة لجواز الاكتفاء بطريق الترديد قيل العلم بالترديد بالقرائن لو حصل للكل لم يقع خلاف ولو لم
يحصل للكل نقلنا الكلام الى من لم يحصل له العلم بهذا الطريق فنقول ان علم اما بالاحاد او بالتواتر الخ وجوابه
ايضا ما اسلفنا من ان اللازم هو امكان العلم وهو يمكن لهذه الطائفة ولكنهم مقصرون في الاجتهاد او انه مستند الى
مفهوم منها في طريق الاستدلال هذا وقد يقرر اصل الدليل هكذا لو نقل لفهمها المخاطبين والا لخرجوا عن
الفائدة ولو فهم لتواتر الينا لتوفر الدواعي ولا تواتر بالضرورة فلا نقل لكان اخصر واوفق لعدم ورود الايرادات
المذكورة على هذا التقرير ولا يخفى انه وان سلم عن الايرادات المذكورة لكن يرد عليه انه ان اريد بالتفهيم ما لا
يتناول الترديد بل يختص بالتصريح منعنا الملازمة الاولى لعدم خلو الوضع عن الفائدة مع حصول التفهيم بالترديد
وان اريد به ما يتناوله منعنا الثانية لان الفهم بواسطة الترديد بالقرائن ليس مظنة للتواتر كالتصريح مع
ان توفر الدواعي في مثل هذا غير مسلم ولم ينقل بالتواتر ما هو اعظم من هذا وثانيا في وجوه النافين ان هذه
الالفاظ لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية لان اختصاص الالفاظ بالمعاني لا يتحقق الا بالوضع ولم يضعها
العرب لتلك المعاني لانه المفروض وكونها غير عربية يستلزم ان لا يكون القران المشتمل عليها عربيا لان ما بعضه
خاصة غير عربي لا يكون كله عربيا وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا والجواب اما اولا فبقوله قدس سره ولا يلزم عدم
عربية القران بوجوه بعضها منها ان هذه الالفاظ التي هي حقايق شرعية مجازات لغوية والمجازات الحادثة عربية
وان لم يصرح العرب باحادها اذ يكفي في صحة التجوز وجود العلاقة الثابت نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط
فيه نقل الاحاد عنهم والعلاقة المصححة موجودة في هذه الالفاظ قطعا فلا يلزم خروجها عن العربية واعترض عليه
بما حاصله ان المجاز اللغوي هو ما استعمله اهل اللغة في معنى من المعاني بملاحظة العلاقة بينه وبين المعنى اللغوي
وانما يكون مجازا لغويا من هذه الحيثية فلو عرض استعماله لا من هذه الحيثية بل من حيث كونه موضوعا لذلك المعنى
في اصطلاح اخر كان حقيقة اصطلاحية ولذلك اخذوا قيد في اصطلاح به التخاطب في التعريفين سابقا ومن البين
ان استعماله في عرف الشارع على هذا التقدير من حيث كونه موضوعا له فلا يكون مجازا لغويا بل حقيقة شرعية
ولعل منشأ الاشتباه ما هو المشهور من ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى
اصطلاحين فتوهم ان ذلك في استعمال واحد وليس كذلك بل انما هو في استعمالين ورد بانه وان لم يكن من حيث استعمال
الشارع مجازا لغويا ولكن يكفي في كونها عربية انه يمكن العرب ان يستعمل تلك الالفاظ بازاء هذه المعاني على سبيل
التجوز وان كان الاستعمال الواقع من الشارع ليس من هذه الجهة ولا يخفى ما فيه من التكلف ومنها ان هذه الا
لفاظ لما كانت من موضوعات العرب بالاصل وقد نقلها الشارع الى معانيها الحادثة لمناسبتها للمعاني الاصلية

اللغوية

اللغوية فهي حال استعمالها في هذه المعاني عربية ايضا لان لوضع العرب مدخلا في وضعها واستعمالها وهذا القدر كاف
في عربيتها وفيه تكلف ومنها ان اختصاص اللفظ باللغة ليس لاجل انه بوضع تلك اللغة كما زعمه المستدل بل لعدم وضعه
لمعناه في غيرها مع وضعه له في الجملة وان لم يكن الواضع جميع اهل تلك اللغة فواضع الحقيقة الشرعية اعني الشارع
من العرب فالحقيقة الشرعية التي وضعها الشارع عربية كيف ولو كان المعتبر في الانتساب الى اللغة وضع الجميع
لزم ان يكون المنقولات والحقايق الاصطلاحية من كل لغة خارجة عنها غير منسوبة اليها فان واضعها البعض لا الجميع
وهذا ظاهر جدا وكان منشأ التوهم عدم الفرق بين كون اللفظ عربيا وكونه حقيقة لغوية وتعريفا وضع اختصاص
لفظ بطائفة كالعرب والعجم وان كان لاجل انه بوضع تلك الطائفة ولكن لا بوضع جميع هذه الطائفة وهذا ظاهر
ولا بوضع طائفة مخصوصة كاللغويين منهم والا لزم ان لا يكون حقايق عرفية طائفة من لغتهم بل بوضع واحد
منهم ثم اشتهاره عند الباقين كلا او بعضا ثم في شرط في الحقايق اللغوية لطائفة وضع اللغويين منهم ولكن لو ثبت
كون القران جميع الفاظه حقايق لغوية من العرب بل الثابت هو كونه عربيا وهذا يتحقق بوضع واحد من العرب
كالشارع ثم اشتهاره بينهم هذا كله على القول بان الواضع هو البشر اما على القول بان الواضع هو الله فليس المعتبر
في كون اللفظ عربيا وضع العرب اياه كلا او بعضا بل المعتبر فيه استعمال العرب اياه في محاوراتهم وتداولهم لدى
اطلاقاتهم وهذا المعنى يتحقق في الحقيقة الشرعية اذ بعد وضع الشارع لها قد تداولها العرب وتخاطبوا بها فكونه
عربية ومنها انا نمنع بطلان كونها غير عربية قوله كونها غير عربية يستلزم ان لا يكون القران المشتمل عليها عربيا
قلنا لا نعلم وبيان ذلك انا لا نم ان القران كله عربي والضمير في انا انزلناه للسورة لا للقران ولو كان للقران فهو ايضا
يطلق على السورة وعلى الاية كما يطلق على الجملة ولذا لو حلف ان لا يقرا القران حنث بقرائته اية منه وصدق القران
على السورة والاية لا ينافي صحة القول بانهما بعض القران اذ المراد انه بعض القران الذي هو الجملة واذا شارك
الجزء الكل في معناه صح الحكم عليه بالقرانية والبعضية باعتبارين كالماء والعسل بخلاف غير المشارك كالرغيف
وهذا الجواب ضعيف اذ الظ عدم الخلاف في عربية القران كله وان الضمير في انا انزلناه راجع الى المجموع دون الابعاض
لان المجموع هو المحدث عنه في الاية ويدل عليه ايضا قوله تعالى كتاب فصلت اياته قرانا عربيا وقوله سبحانه ولو جعلناه
قرانا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته ءاعجمي وعربي ومنها ان معنى عربية القران كونه عربي النظم والاسلوب ولا
ينافي ذلك اشتماله على ما ليس بعربي اذ ربما كانت الالفاظ غير عربية والكلام عربيا وربما كانت الالفاظ عربية
والكلام غير عربي ولذلك يطلقون العربي على المكاتيب الفارسية مع كون اكثر الفاظها عربيا ويدل على
ذلك ان المعهود وقوع المعرب في القران كالقسطاس والاستبرق والسجيل وقد ادعى ذلك ابن عباس
وعكرمة ولولا ان عربية القران بمعنى عربية النظم لما جاز وقوعه فيه وكون الالفاظ المذكورة مما اتفق فيه اللغتان
كالصابون والتنور بعيد جدا بل كونها ايضا مما اتفق فيه اللغتان تم وثالث وجوه النافين انه لو امكن اثبات
الحقيقة الشرعية فانما يمكن بالتمسك بالتبادر وهو لا يحصل الا بكثرة الاستعمال والغلبة والاشتهار ولما كان الشارع
هو الله سبحانه لا غير لم يمكن اثبات التبادر بالنسبة الى استعماله لعدم تحقق الكثرة الموجبة لحصوله فيها والجواب
اما بقوله طاب ثراه ويراد بالشارع هنا النبي صلى الله عليه واله وسلم لان المقصود من هذا النزاع بيان معاني الالفاظ الواردة
في بيان احكام الشرايع التي يجب العمل بها والاستناد اليها ولا فرق في ذلك في الالفاظ المنزلة من قبل الله سبحانه
او الصادرة من جهته فيمكن حصول التبادر بسبب الكثرة والغلبة على ان الظ من كلام القوم وغيرهم ان الشارع هو
النبي صلى الله عليه وسلم فقط وقد صرح بذلك بعض المتاخرين من محققي اللغة واطلاق الشارع عليه انما لكونه حقيقة عرفية جرى عليها



اصطلاح العلماء او مجازا باعتبار كونهما صادعا بالشرع اتيا به من قبل الله تعالى فكانه شارع فهو جاعل الشرع وواضعه
هو الله سبحانه قال الله تعالى ولكل جعلنا شرعة ومنهاجا وقال عز وجل شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وقد يظن ان
الشارع حقيقة لغة في النبي استنادا الى ما في الجوهري وقد شرع لهم شرعا اي سن وبعضه سن الامر خبيث كانه ش
عليه في القاموس فالشارع بمعنى مبين الشرع لا واضعه والنبي هو المبين للشرع وفيه ان المتبادر من قوله سن الامر
انه وضعه وشرعه وما في القاموس خلاف ما يفهم من اللغة بل خلاف ما يستفاد من كلام اهل اللغة من ان الشارع ولو كان
بمعنى مبين الشرع لصح اطلاقه على علماء الشريعة ايضا لكونهم مبينين للشرع والاتي عليه والتالي باطل بالضرورة هذا
مع ان هذا الدليل لو تم لكون حجة للنافي اذ لو كان مراد المثبت اثبات الوضع التخصيصي واما اذا كان مراده اثبات
الوضع التخصصي كما هو احد احتمالات محل النزاع وصرح به بعض المحققين ودل عليه بعض الادلة المتقدمة فلا يرد ذلك لان
الوضع التخصصي لا يتوقف على اشتهار وكثرة استعمال فلا ينافي كون الشارع هو الله بل لو كان المراد اثبات الوضع
التخصيصي ايضا لا ينافيه على بعض الوجوه وتوضيح ذلك انه على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فاما ان يكون الوضع
فيها بتعيين اللفظ بازاء المعنى وتخصيصه به حقيقة وان يكون بالغلبة والاشتهار وان يكون في بعضها بالتعيين
وفي بعضها بالغلبة فعلى الاول يتاتى في الواضع احتمالات ثلاث احدها انه هو الذي وضع تلك الالفاظ للمعاني
الحادثة وعينها بازائها ثم بين ذلك لنبيه بطريق الوحي او الالهام فاستعملها النبي فيها وكذا المتشرعة تبعا
له ثم والثاني ان الواضع لها هو النبي والثالث ان الواضع لما ورد من تلك الالفاظ في الكتاب هو الله تعالى
وفي غيره النبي وعلى الثاني فاما ان يعتبر فيه كونه اول من استعمل اللفظ في المعنى الشرعي او لا يعتبر ذلك ايضا
بل يكتفي بتحقق الاستعمال منه في الجملة مع حصول الغلبة في زمانه وزمان وروده خطابا به فعلى الاول يبعد القول بان
الواضع هو الله في الجميع بل لا يمكن لان كثيرا من تلك الالفاظ لم يرد في الكتاب اصلا فضلا عن الغلبة والاشتهار
وما ورد فيه لم يبلغ من الكثرة حدا يحصل به ذلك في الاغلب بل الظاهر على هذا التقدير تعين القول بعموم الشارع
وكون الواضع غير الله في الجميع نظرا الى تحقق الغلبة باستعماله منفردا وان لوحظ انه الاستعمالات الواقعة في
الكتاب العزيز واحتمال كون الواضع في بعض ما وقع في الكتاب كالصلوة والزكوة ونحو ذلك هو الله سبحانه
فيما عدا ذلك هو النبي بعيد عن الصواب لان تكرره في الكتاب العزيز لم يبلغ حدا يوجب الغلبة المقتضية للوضع وعلى
الثاني فالظاهر عدم المنافاة مع كون الواضع هو الله تعالى بل لا يبعد القول بالتفصيل وهو ان الواضع فيما ورد
في الكتاب هو الله تعالى وفيما عدا ذلك النبي (ص) وعلى الثالث فالواضع هو النبي فيما لم يرد في كلام الله تعالى قطعا
وما ورد فيه جاز نسبته ووضعه الى الله سبحانه والى النبي لتحقق الاستعمال الذي هو مناط الوضع منهما على هذا
التقدير فلا يختص الوضع باحدهما ولا يذهب عليك ان الكلام مبني على كون الوضع في الحقيقة الشرعية بالاشتهار
والغلبة والكثرة كما صرح به بعض المحققين هو الاحتمال الثاني لعدم اعتبار المستعمل الاول في تعيين النسبة وانه
لا يكفي لصدقها مجرد الاستعمال ولو على وجه التبعية وهو ظاهر ولا يعتبر فيه تحقق الغلبة باستعمال الشارع منفردا فان الظاهر
حصول الغلبة في الحقيقة الشرعية باستعمال الشارع والمتشرعة جميعا لا باستعمال الشارع وحده واما اثبات الوضع
فيها الى الشارع مع ان للمتشرعة مدخلية في حصوله لانه الاصل في الاستعمال والسبب الداعي الى حصول الغلبة
والاشتهار واستعمال المتشرعة فرع استعمال الشارع ومترتب عليه فكانه استعماله فلاجل ذلك صح الوضع
به ويظهر مما ذكرنا حال الواضع على الاحتمال الثالث وهو ان الوضع في بعض الالفاظ بالتعيين وفي البعض
الاخر بالاشتهار فان ما بالتعيين يتاتى فيه ما في الاول من الاحتمالات وما بالاشتهار يتاتى فيه ما في الثاني

في صدق النسبة الى الشارع تحقق الغلبة والاشتهار باستعماله اولا وعلى الثاني فاما ان يعتبر فيه م

ما تكرر م

كما لا يخفى

كما لا يخفى ومما ذكر ظهر انه لو كان مراد المثبت هو الوضع التخصصي الثابت بالغلبة ايضا لا ينافي اختصاص الشارع بالله سبحانه
مع انه ليس كذلك بل يجوز الشيوع الظاهر من قوله وبجهة صدق الشارع على الائمة ايضا وهو وان لم يكن بعيدا في هذا المقام
لما عرفت لكنه مخالف لتصريح الاكثر ويأتي وجوه النافين اما اصالة تأخر الحادث وبقاء الثابت والى هذا يشير كلام صاحب
المعالم حيث قال بعد ذكر ادلة الطرفين وبيان ضعفهما والتحقيق ان يقال لا ريب في وضع هذه الالفاظ للمعاني اللغوية
وكونها حقائق فيها لغة ولم يعلم من حال الشارع الا انه استعملها في المعاني المذكورة اما كون ذلك الاستعمال
بطريق النقل او انه غلب في زمانه واشتهر حتى افاد بغير قرينة فليس بمعلوم لجواز الاستناد في فهم المراد منها الى
القرائن الحالية او المقالية فلا يبقى لنا وثوق بالافادة مطلقا وبعد ذلك لا يثبت المطلوب فالترجيح لمذهب النافين
انتهى وجوابه ان قوله فليس بمعلوم ممنوع بل هو معلوم بما ذكرنا من ادلة المثبتين وضعف بعض ادلتهم لا يوجب ضعف
الباقي والحاصل ان العمل بمقتضى اصالة تأخر الحادث وتأخر الثابت انما هو اذا لم يكن هناك دليل دال على الخروج
عن الاصل والدليل هنا موجود كما عرفت هذه ادلة القائلين بالنفي واما المفصلون فاحتج اولهم وهم القائلون
بثبوت الحقيقة الشرعية في الالفاظ الكثيرة الدوران دون غيرها بان الموجب لصيرورة اللفظ حقيقة وهو كثرة
استعمال الشارع وتحقق الغلبة قد حصل في القسم الاول قطعا فوجب القول بمقتضاه دون الثاني فان المفروض فيه
عدم حصول الكثرة والغلبة او الشك في حصولها وعلى التقديرين يتعين النفي اما على الاول فظاهر لان انتفاء
العلة يستلزم انتفاء المعلول واما على الثاني فلان النقل على خلاف الاصل فيجب الاقتصار فيه على موضع القطع
واليقين واورد عليه بوجهين احدهما ان الموجب ليس منحصرا فيما ذكر بل يدل عليه غيره ايضا وثانيهما ان العلماء
في مسألة الحقيقة الشرعية بين القائل بثبوتها مطلقا والقائل بنفيها كذلك فالتفصيل في الالفاظ قول حادث في
هذه الاعصار ولذا لم يذكره الاصوليون ولم ينقلوه عن احد من الفقهاء فالقول به احداث قول ثالث في
المسألة فيكون باطلا لمخالفته الاجماع المركب ويرد على الاول ان الموجب وان لم يكن منحصرا الا ان غيره ايضا لا يثبت
العموم والكلية كما اومانا اليه عند ذكر الادلة غاية الامر ان بعض الادلة لم يتحقق الغلبة والاشتهار الا في
اقتضاها دليل التبادر ولكن كان جميعها مشتركا في اقتضاء نوع كثرة وغلبة وشدة احتياج كما مر والدليل
الاخير وان احتمل امكان اجرائه في الجميع ولكن قد عرفت عدم تماميته وتزييفه وعلى الثاني اما اولا فلان انحصار
القول بين الثبوت المطلق والنفي كذلك انما يكون اذا كان مراد المثبت هو الكلية والعموم وقد عرفت انه غير
معلوم وان كان هو الاظهر من كلام الاكثر واما ثانيا فلان هذه ليست مسألة تدل عدم الخلاف فيها على حرمة
قول العموم حتى يكون الاجماع الذي هو حجة عندنا واما ثالثا فان هذا الاجماع غير ثابت لجواز تحقق التفصيل
وان لم يطلع عليه واما رابعا فلانهم وهو القائل بالثبوت في زمان الباقرين (ع) دون ما تقدم من الازمنة بان الاصل
بقاء المعنى اللغوي حتى يعلم خلافه وقد حصل العلم في زمانهما بالاستقراء والجزم بالغلبة والاشتهار فيجب
الحكم بمقتضى العلم فيه دون غيره لانتفاء المقتضي واورد عليه بان ذلك ليس تفصيلا في المسألة بل هو في الحقيقة القول
بنفي الحقيقة الشرعية اذ الحقيقة الشرعية ما وضعه الشارع لمعناه والشارع هو الله سبحانه والنبي واما الامام فهو ليس شارعا
بل هو مبين الشرع وكاشف عنه وصيرورة الالفاظ المذكورة حقائق في زمان الائمة لا يقتضي كونها حقائق شرعية
ولذا اتفق النافون على صيرورتها حقائق بعد زمان النبي غاية الامر انهم لم يعينوا تحديد ابتداء النقل في زمان
المتشرعة وهذا القائل انما زاد عليهم التحديد المذكور وهذا لا يقتضي كونه مفصلا وفيه انه مبني على وقوع
الخلاف في ان الشارع هل يعم الائمة ايضا ام لا وكون هذا القول قولا ثالثا انما هو بناء على القول بالتعميم

واما اتفاق النافين فلا دلالة فيه على تخصيص الشارع لان النافين منحصرون في بعض العامة وهم لا يقولون بحجية
اقوال الائمة عليهم السلام حتى يكون الشارع عندهم صادقا عليهم نعم يرد على اصل الدليل ان الادلة الدالة على الثبوت
غير مختصة بزمانهما بل يدل على الثبوت فيما قبله ايضا بل في زمان النبي ايضا نعم لا يثبت من بعضها تحقق الحقيقة
في اوائل زمان النبي او اوائل استعمال اللفظ في زمانه كيف مع ان غلبة استعمال مثل لفظ الصلوة واشتهاره
في اواخر زمانه مما لا يمكن انكاره وكذا ورود هذه الالفاظ في السنة النبوية اكثر من ان يحصى والحاصل
ان ما هو محط الاستدلال ومناطه من دلالة الحدس والوجدان والعرف والاستقراء ثابت في اواخر عصر
النبي ايضا وان كان ظهورها فيما بعده اكثر واستدل على ان الثابت من بعض الادلة حصول الوضع من اول
الامر كما مر واحتج ثالثهم بحصول الغلبة والاشتهار في القسم الاول في زمان النبي وفي الثاني في زمان
الائمة (ع) والجواب يظهر مما تقدم واحتج الرابع والتحقيق فيه واضح مما مر واحتج خامسهم بان الفاظ المعاملات
كالبيع والهبة والصلح والدين والرهن والاجارة والعارية والوديعة والغصب والميراث والقصاص
والدية وغيرها باقية على معانيها الاصلية ولم تنقل في الشرع الى معان اخر وان كانت صحتها شرعا موقوفة
على شرائطها الشرعية فان ذلك لا يقتضي ان يكون المعاني المعتبرة شرعا مغايرة لمعانيها اللغوية الاصلية
بل ظاهر هذا الاشتراط خروج الشرط عن حقيقة المشروط المقتضي لصدق اسم المشروط بدونه ولذا قالوا
ان العبادات توقيفية دون المعاملات فان تخصيص العبادات بذلك ليس من جهة احكامها لان الاحكام
الشرعية من حيث هي كلها توقيفية مطلقا سواء في ذلك احكام العبادات وغيرها بل باعتبار موضوعها فان
موضوع العبادة كالحكم الشرعي ماخوذ من الشارع بخلاف المعاملات فان المرجع فيها الى اللغة والعرف
وفيه انه ان اريد بذلك ان الوضع الشرعي انما يصح في العبادة دون غيرها فبطلانه ظاهر لان المناط في
ثبوت الحقيقة الشرعية وجود الامر المقتضي للوضع اعني النقل او الغلبة والاشتهار في زمان الشارع فان
حصل كان اللفظ حقيقة شرعية وان كان من المعاملات والا لم يكن وان كان من العبادات وليس لكون اللفظ
من العبادات تاثير في تحقق الوضع الشرعي ولا لكونه من غيرها تاثير في انتفائه كيف والعبادة انما تفارق غيرها
باشتراط النية وقصد القربة ليس الا وهذا مما لا دخل له في صحة الوضع الشرعي اذ كما جاز الوضع للمشروط
بالنية فكذا الغير من دون فرق وان اريد ان الوضع الشرعي لم يقع في غير العبادات وان كان جائزا فان اريد ان
مقتضى الوضع الذي هو كثرة الدوران والغلبة والاشتهار لم يتحقق فيه ففيه انه خلاف الظاهر المشاهد فان بعض الالفاظ
من غير العبادات وان كان كذلك ولكن لا شك في كثرة دوران كثير منها كالنكاح والطلاق والبيع والحلف و
امثالها فان امثال هذه الالفاظ مما يكثر وقوع معانيها ويشتد الاحتياج اليها ويكثر احكامها ويمس الحاجة الى
ذكرها يوما فيوما وان اريد انه لم يستعمل في غير المعاني اللغوية حتى يتحقق بكثرة استعماله النقل والوضع فان اريد
ان المستعمل فيه هو فرد من افراد المعاني اللغوية ففيه انه لا شك ان الفرد من حيث هو فرد غير الماهية الكلية من حيث
هي هي فبكثرة الاستعمال فيه يصير اللفظ منقولا اليه موضوعا له وان اريد ان المستعمل فيه هو عين المعاني اللغوية
غاية الامر انها في الشرع مشروطة بشروط هي خارجة عن المعنى المستعمل فيه ففيه اولا انه لا شك ان الماهية المشروطة
وهي الماهية بشرط شيء مغايرة للماهية لا بشرط شيء فبكثرة الاستعمال في الماهية المشروطة يتحقق النقل والوضع لتبادر
الماهية المشروطة من اللفظ عند الاطلاق مع كونه موضوعا للماهية لا بشرط شيء وثانيا ان لنا ان نقول مثل ذلك
في العبادات ايضا فنقول ان الطواف مثلا مستعمل في معناه اللغوي ولكن معه شرائط خاصة وهي خارجة عن المستعمل

فيه

فيه وكذا لفظ الصلوة مستعمل في الدعاء وله شروط واداب زائدة عن المستعمل فيه وثالثا انه لا شك في صيرورة كثير من
الفاظ المعاملات حقيقة في المستعمل فيه شرعا فان الخلع والمبارات واللعان والايلاء لم يكن في اللغة لهذه المعاني المخصوصة
المعروفة في الشرع وقد نقلت اليها قطعا وكذا النكاح فانه في اللغة بمعنى الوطي نص اهل اللغة قال في الصحاح النكاح
الوطي وقد يقال للعقد وقال في المغرب اصل النكاح الوطي ثم قيل للتزويج نكاح مجازا لانه سبب الوطي المباح وقال
العلامة في المختلف باتفاق اللغويين على ذلك وقد نقل في العرف الشرعي الى معنى العقد لغلبة استعماله فيه شرعا حتى
قيل انه لم يرد لفظ النكاح في الكتاب العزيز بمعنى الوطي الا في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره بل قيل انه فيه بمعنى
العقد ايضا واشتراط الوطي في المحلل انما علم بدليل اخر وقد نقل جماعة من الاصحاب منهم الشيخ وابن ادريس الاجماع
على ذلك ورابعا انه يلزم ان يثبت الحقيقة الشرعية في المعاملات اذا اعتبر فيها نية القربة لصيرورتها عبادة ح
وانقلاب الوضع بالنية واضح الفساد الا ان يقال ان مرادهم من العبادة بالذات لا الاعم منها ومن العبادة بالعرض
لانها المتبادر من لفظ العبادة عند الاطلاق هذا واما ما اشتهر بين الفقهاء من ان العبادات توقيفية دون
المعاملات فيمكن ان يكون المراد ان الاتيان بالعبادات على جهة انها عبادة موقوف على بيان الشارع
وتوقيفه ولا يجوز الاتيان بشيء منها ما لم يحصل من الشارع دليل على الجواز بخلاف المعاملات فانها لا يتوقف
الاكثر على بعض من الشارع ودليل عليه وان كان الحكم بالاذن وعدمه فيها ايضا موقوفا على بيان الشارع
ويمكن ان يكون كلامهم هذا محمولا على الغالب فانه لما كان اكثر العبادات من الحقائق الشرعية التي لا يعرف معناها
الا ببيان الشارع بخلاف المعاملات فان اكثرها من افراد الحقائق اللغوية او العرفية التي لا تتوقف على الشرع
اطلق القول بان العبادات توقيفية دون المعاملات نظرا الى الغالب في الوضعين واحتج المتوقف بضعف الادلة
من الجانبين وعدم تمامية شيء من حجج الترجيح وجوابه ظاهر ثم ان المحقق الخوانساري بعد حكمه بالتوقف قال
وذكر بعض المحققين ان هذه الدلائل وان لم يتم شيء منها لكن لا ريب في وضع تلك الالفاظ للمعاني اللغوية
وكونها حقائق فيها لغة ولم يعلم كونها موضوعة للمعاني الشرعية لاحتمال كونها مجازات مستعملة مع القرينة
فالاصل بقاؤها على ما كانت عليه من المعاني اللغوية فيجب ان يحمل عليها اذا استعملت بدون القرينة وانت
تعلم ان كون تلك الالفاظ موضوعة للمعاني اللغوية وان الاصل بقاؤها على ما هي عليه وان كان يوجب
الظن بكونها مستعملة في تلك المعاني لكن ذلك انما هو فيما لم يتطرق فيه الشك ولم يحصل ذلك النزاع و
الجدال ولم يعلم استعمالها في المعنى الشرعي كثيرا واما بعد تحقق جميع ما ذكر فالظاهر ان الظن المذكور غير باق
فالحق التوقف انتهى ولا يخفى ان هذا انما يصح لو كان وجه العمل بالاصل والسبب في حجيته هو محض افادته نفس
الظن وليس كذلك كما حقق في محله فتامل هذا تمام الكلام في تحقيق حجج الاقوال وبقي ههنا امور ينبغي بيانها
الاول ان اردت معرفة الحق الخالص فاعلم انه قد سبق ان محل النزاع ههنا يحتمل اربعة وجوه الاول ان يكون
النزاع في الكلية والعموم اي في جميع الالفاظ المستعملة في المعاني الحادثة الشرعية ويكون المراد الوضع التعيني
الحاصل بالغلبة والاشتهار والثاني ان يكون النزاع ايضا في الكلية والعموم ايضا ويكون المراد الوضع التعييني
الحاصل بسبب النقل اولا والثالث ان يكون النزاع في الثبوت في الجملة ويكون المراد بالوضع التعييني
والرابع ان يكون النزاع في الثبوت في الجملة ايضا ويكون المراد الوضع التعيني فان كان محل النزاع الاول
فالحق مع اول المفصلين قطعا وان كان في الثاني فكذلك ظاهرا ولكن من اقتصر في الاستدلال على مجرد التبادر
الحاصل بسبب الغلبة كما في المعوطه يلزمه القول بالنفي على هذا كما لا يخفى وان كان في الثالث فالحق

هو العبادة م

بين المثبتين قطعا وان كان في الرابع فكذلك ظاهرا ويلزم المقتصر على الشك بالتساوي ان يقول بالنفي ههنا ايضا الثالث
اعلم ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية ان كان قائلا بثبوتها كلية دهريا لوضع التخصيصي الحاصل بسبب النقل اولا لامر
يجب عليه حمل كل لفظ من هذه الالفاظ الواردة في كلام الله والنبي والائمة على المعنى الشرعي سواء كان صدوره في الاوائل
ام لا او اواخر وهذا اذا كان المراد بالشارع هو الله تعالى واضح واما اذا اريد به الائمة ومن النبي (ص) او اختص بالنبي (ص)
فقد يشكل الامر بالنسبة الى استعمالات الله تعالى وخطاباته ويتم ان ذلك انما يقتضي وجوب حمل الخطابات النبوية
على المعاني الحادثة واما الالفاظ الواردة في الكتاب فلا يصح القول بتعين الحمل فيها لان المتكلم بها وهو الله تعالى
لم يضعها لتلك المعاني او لم يعلم وضعها لها على ما هو المفروض ووضع النبي لها انما يقتضي وجوب الحمل في خطاباته
وخطابات من تاخر لا مطلقا واجيب عنه بان وضع النبي لما اقتضى هجر المعنى اللغوي اوجب حمل الخطابات القرآنية
عليه لامتناع الحمل على المعنى المهجور وفيه ان وضع النبي لما اقتضى الهجر فانما يقتضيه بالقياس الى استعماله واستعمال
المتشرعة لا مطلقا ودعوى تحقق الهجر الكلي في المعنى اللغوي خصوصا في مبادي الوضع الشرعي مجازفة بينة
فالصواب ان يقال ان تلك الالفاظ وان لم يكن من موضوعاته تعالى على القول بان الشارع هو النبي (ص) دونه تعالى
الا ان الخطاب المتضمن لها لما كان متوجها الى الخصوم والمتشرعة وجب حمله على المعنى الشرعي الذي هو مصطلحهم
فان مدلول خطابه تعالى انما يتعين بتعين المخاطب بذلك الخطاب فان كان من اهل اللغة فالمراد منه المعنى
اللغوي وان كان من اهل العرف فالمراد منه العرفي وان كان من اهل الشرع فالشرعي ولو كان مناط الحمل في
خطابه تعالى وضعه اللفظ بازاء المعنى لم يتعين له مدلول اصلا الا في الموضوعات اللغوية على القول بان واضع
اللغة هو الله تعالى وفساده غير خفي فخطاب الشارع كل قوم جار على مقتضى اصطلاحهم حتى كانه واحد منهم يجب
حمل خطاباته تعالى على المعاني الحادثة على هذا القول فان قيل لا نم وجوب موافقة المتكلم في خطاباته لاصطلاح
المخاطب لان الغرض من الخطاب تفهيم المقصود وحصول الافادة والاستفادة من اللفظ فمتى حصل ذلك صح
الكلام سواء بني على اصطلاح المخاطب او غيره ولو سلم فانما يجب الموافقة مع الاختلاف في اصل اللغة كما في
مخاطبة العربي مع العجمي اما مع التوافق كما في تخاطب ارباب الاصطلاحات المختلفة من لغة واحدة فلا يجب الموافقة
لاصطلاح المخاطبين ولا يتعين الحمل عليه بالاتفاق بل انما رجح بعضهم الحمل على خلاف ذلك نظرا الى ان الاصل
في الكلام ان يكون جاريا على مقتضى اصطلاح المتكلم قلنا يمكن الجواب بالفرق بين خطابه سبحانه وخطاب من
اختص بعرف معلوم متميز عن غيره فما ذكر من عدم تعين الحمل فيه على اصطلاح المخاطب انما يصح في الثاني
واما خطابه تعالى فلا يصح فيه ذلك لانتفاء الاختصاص الموجب للحمل فيه وتساوي نسبته الى جميع اللغات و
الاصطلاحات لا يقال ورود تلك الالفاظ في القرآن سابق على الوضع الشرعي وحملها على المعنى الشرعي موقوف
على سبق تحققه لانا نقول ان الوضع في الحقيقة الشرعية ليس مقصورا على ما ورد في القرآن فضلا عن ان يكون سابقا
بورودها فيه فان كثيرا من الحقائق الشرعية كلفظ الوضوء والغسل وغيرهما لم يرد في الكتاب اصلا ولو سلم وروده
فيه باسرها فلا يجب ان يكون وضع النبي (ص) مسبوقا بورودها ولو كان المعاني المقصودة منها توقيفية لا يعرف الا
توقيفا فانه لا يقتضي ذلك لجواز توقيف النبي (ص) عليه قبل هذه الالفاظ بل من غير طريق اللفظ ثم لقائل ان يقول ان
وجوب حمل هذه الالفاظ الواردة في القرآن على المعاني الحادثة انما يصح اذا علم مسبوقية الورود بوضع النبي (ص)
وهذا غير معلوم في الاغلب واما اصالة تاخر الحادث لا يفيد للتعارض بل الاصل تاخر الوضع لمكان مبدأ الورود
وجهالة مبدأ الوضع هذا اذا كان القائل بالثبوت قائلا به على سبيل العموم والكلية واراد بالوضع تعيين اللفظ

بازاء المعنى واما اذا كان قائلا بالثبوت في الجملة كما هو المستفاد من الدليل وكان مراده بالوضع ما مر ايضا فيجب
عليه في كل لفظ يرد عليه الرجوع الى دليله الذي اثبت به الحقيقة في الجملة فان كان جاريا في هذا اللفظ حكم فيه
بالحقيقة الشرعية والا فلا ثم يعمل في خطاب الله تعالى على القول بتعميم الشارع او اختصاصه بالنبي (ص) بما مر هذا اذا كان
مراد المثبت هو الوضع التعييني واما اذا كان قائلا بالوضع التعيني الحاصل بالغلبة والاشتهار فان قال
بالثبوت عموما وكلية اي بالثبوت في جميع الالفاظ المستعملة في المعاني الحادثة الشرعية فيجب عليه في كل لفظ يرد
عليه ان يلاحظ الزمان الذي ورد فيه ذلك اللفظ فان كان زمانا يعلم فيه تحقق الوضع في هذا اللفظ حمله
على المعنى الشرعي وان كان زمانا يعلم فيه عدم تحققه حمله على المعنى الاصلي وان كان زمانا لم يعلم فيه شيء
من الامرين فالظاهر حمله على المعنى الاصلي ايضا للاستصحاب واصالة عدم النقل والحمل على الشرعي تمسكا بالاجماع
على ان هذه الالفاظ مع تجردها عن القرائن اما محمولة باسرها على المعاني الشرعية او اللغوية فحمل بعضها
على الشرعي وبعضها على اللغوي خلاف الاجماع فاسد لعدم ثبوت الاجماع ولو ثبت فترجيح حمل الجميع على
الشرعي ليس اولى من حمل الجميع على اللغوي وان قال بالثبوت في الجملة ففي كل لفظ يرد عليه يجب عليه الرجوع
الى الادلة الدالة على الثبوت في الجملة فان كانت جارية في هذا اللفظ حكم فيه بالثبوت ثم يرجع فيه باعتبار
الزمان الى ما سبق وان لم يكن جارية حكم فيه بمقتضى الاصل والحكم فيما ثبت فيه الحقيقة في هاتين الصورتين
باعتبار تعميم الشارع وتخصيصه ما مر في الصورة الاولى فلا تغفل الثالث قال صاحب الوافية بعد ذكر هذه
المسألة واعلم ان هذه المسألة قليلة الفائدة اذ غير معلوم ان هذه الالفاظ حقائق في معانيها الشرعية في كلام الائمة
الاطهار صلوات الله عليهم اجمعين فانما يبعد النزاع فيه غاية البعد واستقلال القرآن والاخبار النبوية
المنقولة من غير جهة الائمة (ع) بحكم مما لا يكاد يتحقق بدون نص من الائمة (ع) على ذلك الحكم انتهى ويرد عليه اولا
انه ان اراد ان صيرورة هذه الالفاظ حقائق في اوايل زمان الائمة الاطهار (ع) اعني اول الزمان المتصل بزمان
الشارع مما يبعد النزاع فيه ففيه ان ذلك مما لا بعد فيه اصلا بل الظاهر وقوع النزاع فيه فان حكم الزمان المتصل
بزمان الشارع في العلم بتحقق الوضع الحادث فيه كحكم زمان الشارع من دون فرق فالشك في زمان
الشارع يستلزم الشك فيه والقطع فيه يستلزم القطع فيه وكيف يمكن القول بان هذه الالفاظ كانت حقائق
في معانيها الاصلية واستمرت على ذلك الى آخر زمان النبي (ص) ثم انها باسرها صارت حقائق في المعاني الحادثة
بعده فاصلة بلا فصل مع اختلاف الوجه في صيرورتها حقائق في الغلبة والاشتهار فان احدا لم يدع الوضع التعيني
في هذه الالفاظ المذكورة الكثيرة الكثرة الدوران بعدم حصولها فيما قبل ذلك بالضرورة فلا يمكن الحكم بحصولها
في الجميع في اول زمان المتشرعة ثم لو قيل بصيرورتها حقائق بعد زمان الشارع بواسطة النقل والتعيين امكن
القول بثبوت الوضع في جميعها في زمان واحد لامكان حصول النقل فيه لكن قد عرفت ان ذلك مما لم يقل به احد
ولو قيل به فغايته الامكان وهو لا يستلزم الوقوع وان اراد ان صيرورة هذه الالفاظ في زمان الائمة في
الجملة بمعنى عدم بقائها على معانيها الاصلية في جميع زمانهم مما يبعد النزاع فيه فذلك مسلم اذ لا ريب في استبعاد
الحكم ببقاء الوضع اللغوي في تلك المدة المتطاولة مع انتشار المسلمين واشتغالهم بالاحكام فيما بينهم غاية
الاشتهار ولكن ذلك لا يستدعي قلة الفائدة في ذلك الخلاف لعدم العلم بتعيين زمان الوضع على هذا التقدير
فلا يعلم ان الحديث الوارد عنهم هل ورد قبل الوضع او بعده ولان حصل العلم بالتاخر في بعض الاخبار
نحو ما ورد من الجواد والهادي والعسكري (ع) فذلك لا يجدي نفعا فيما هو بصدده لان هذا البعض لا يحتج

٧
في زمان العسكري (ع) و
معلوم ان الغلبة والا
شتهار مما يختلف الحال
فيهما بالقياس الى الا
لفاظ فان تحققهما
في الالفاظ المتكثرة

الاحكام قطعا فلا يحصل الاستغناء به عن الآيات والاخبار النبوية وان اراد ان صيرورتها حقائق في زمان انتشار
احاديث اهل البيت اعني زمان الباقر والصادق (ع) فيه ايضا لا نم الاستغناء بما ورد عنهم بعد الوضع عن الآيات القرآنية
والاخبار النبوية وما ورد عنهم قبل الوضع كالاحاديث المروية عن امير المؤمنين والحسنين وعلي بن الحسين (ع) صيرورة
هذه الالفاظ حقائق في ذلك الزمان لا يقتضي قلة الفائدة في الخلاف المذكور واما ثانيا فلان ما ذكر من عدم
استقلال الكتاب والسنة النبوية في الاحكام مجرد دعوى لا شاهد لها ولا برهان عليها بل الذي يقتضيه
الخوض في الكتب الاستدلالية والتفاسير سيما ما يختص منها بشرح آيات الاحكام بطلان تلك الدعوى فان فيما
استنبطه المتشرعون والفقهاء من الآيات القرآنية والاحاديث النبوية احكاما تستقل بافادتها الادلة المذكورة
كما لا يخفى على من اجال النظر في ذلك المضمار وسلمنا ذلك لكن لا يلزم من عدم استقلال الكتاب والسنة بدون النص
من الائمة (ع) جواز الاستغناء عنهما في استنباط الاحكام اذ الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي
وانما يتاتى ذلك بتتبع الادلة كلها بكد وسع المتتبع وطاقته وبذل الجهد في تحصيل المراد منها كما ياتي و
الكتاب والسنة جملة اصول الادلة الشرعية فلا يسوغ الاستغناء عنهما قطعا كيف وقد ورد الامر بالتمسك بهما
وعرض الاحاديث المروية عن الائمة (ع) عليهما والتمسك بالكتاب والسنة وكذا العرض عليهما لا يعقل بدون العلم بدلالة
الالفاظ التي اشتملا عليها فمع الاشتباه والخلاف كما في هذه الالفاظ لا بد في تحقيق الحال ليتاتى معه
العرض والاستدلال فالاحتياج الى المسألة ثابت قطعا واما ثالثا فلانا لو سلمنا ان عدم استقلال الكتاب والسنة
يستدعي عدم الحاجة اليهما في استنباط الاحكام فلا ريب في ان عدم الاستقلال ليس امرا ضروريا حتى لا يمكن
خفاؤه على الاصولي الباحث عن المسألة والجمع فيه الى من يدعي ذلك تقليد في مبادي المسائل الاجتهادية
وليس بجائز هذا وتدقيق في بيان قلة الفائدة في هذه المسألة وجراءة وهو ان صيرورة تلك الالفاظ
حقائق شرعية بالتعيين والغلبة لا يستدعي حمل ما يجرد منها عن القرينة على المعاني الشرعية الا اذا علم صدورها
من الشارع بعد تحقق احد الامرين الموجبين للحمل عليها وذلك لا يكون الا نادرا اذ لم تجر عادة المفسرين
والرواة بنقل تاريخ نزول الآيات وصدور الروايات ولو اتفق منهم نقل التاريخ على سبيل الندرة
فلا يحصل العلم بموافقته زمان النقل او الاشتهار الا بعد العلم بتاريخ حصولها في كل لفظ ودون العلم
بذلك كله خرط القتاد فالمسألة قليلة الفائدة جدا بل عديمها راسا والجواب عنه من وجوه اولها ان هذا الا
شكال انما يتوجه على القول بصيرورة الالفاظ المذكورة حقائق شرعية بالغلبة والاشتهار في زمان الشارع
او تجدد الوضع منه بعد استعماله واما على القول بان الواضع اي الشارع نقل هذه الالفاظ الى هذه المعاني
وعينها بازائها من اول الامر ثم استعملها فيها على وجه الحقيقة فلا اشكال اصلا لتاخر الاستعمال حتى عن
الوضع وثانيها ان هذا انما يتوجه لو قلنا بتخصيص الشارع بالنبي او كونه الله تعالى ومن النبي واما على القول بكونه
اعم منهما ومن الائمة فيظهر الفائدة كثيرا كما لا يخفى على المتامل وثالثها ان الالفاظ المجهولة التاريخ يحكم عليها
بالتاخر عن زمان الوضع لانها حادثة والاصل في الحادث التاخر لا يقال كما ان اللفظ حادث فكذلك الوضع
فيتعارضان ولا مرجح فيجب التوقف لانا نقول اصالة تاخر الحادث انما يجري في الحادث المجهول التاريخ و
زمان الوضع وان كان مشتبها من حيث المبدأ لكن ثبوت الوضع في اواخر زمن الشارع بحيث يمنع لصدور كثير
من الروايات الواردة عنهم معلوم مقطوع به فيمكن القول بان الاصل تاخر الحدوث الى ذلك الوقت بخلاف العكس
الرابع قد عرفت مما سبق ان النزاع في هذه المسألة لاجل تحصيل فهم المخاطبين في الالفاظ التي علم فيها حدوث

النقل عن المعنى الاصلي وحصل الشك في مبدأ الحدوث ولا ريب ان هذا النزاع كما يجري في الالفاظ التي كان النقل
فيها بسبب الشارع كذلك يجري في الالفاظ التي كان النقل فيها بسبب العرف العام او العرف الخاص الذي كان غير
عرف الشرع وكان المخاطب احدا من هذا العرف على القول بتقديم عرف المخاطب وعلى هذا فلا احد ان يقول انه لو
لم يكن هذا النزاع مختصا بالمكان التغيير والنقل فيه بسبب من الشارع وكان جاريا في غيره ايضا فلم اختص النزاع
بالحقيقة الشرعية بل ينبغي ان يعم العنوان ويتكلم في اصل مبدأ التغيير والنقل وعدم العلم به ويحقق انه هل يحكم بحصول
النقل في زمان الشارع حتى يحمل اللفظ في كلام الشارع اذا ورد مجردا عن القرينة على المعنى الحادث ام لا حتى يحمل
على المعنى الاصلي والجواب عنه اولا انه قد عرفت ان محل النزاع في الحقيقة الشرعية يحتمل وجوها اربعة اثنان
منها ان يكون النزاع في الوضع التعييني اعني في ان الشارع هل نقل هذه الالفاظ في اول الامر الى المعاني الشرعية
ام لا واثنان اخران ان يكون النزاع في الوضع التعيني الحاصل بسبب الغلبة والاشتهار وهذا الاعتراض انما يتجه
اذا كان محل النزاع احد الوجهين الاخيرين واما اذا كان احد الاولين فلا ورود له اصلا لان النزاع ح
يكون في ان الشارع هل عين هذه الالفاظ لهذه المعاني ام لا لا في انه هل حصل النقل الاضطراري في زمان
الشارع ام لا حتى يشترك فيه سائر الالفاظ المنقولة ايضا والحاصل ان النزاع فيه على الاولين هو تعيين الشارع وعدمه
وعلى الاخيرين هو حصول النقل في زمان الشارع وعدمه وثبوت الاول وان استلزم ثبوت الاخير ايضا ولكن محل
النزاع مختلف لانه على الاول لا يجري الخلاف في الالفاظ المنقولة اذ لم يقل احد فيها بالوضع التعييني وعلى
الثاني يجري فيها ايضا فاذا كان محل النزاع احد الاولين يكون وجه الاختصاص بالحقائق الشرعية معلوما وثانيا
انه لا شك فيه ان كل امر حادث مسبوق بالعدم اذا شك في مبدأ حدوثه واول وجوده يبنى الامر فيه على اصالة
التاخر ولا يحكم بوجوده الا في زمان علم فيه وجوده لا فرق في ذلك بين النقل والوضع وغيرهما ولا بين
النقل الذي كان سببا من الشارع او من غيره واثبات اصالة تاخر الحادث ولزوم ابقاء ما كان على ما كان
يتوقف على ادلة التحقيق في البحث عن الافراد الامور الحادثة الا اذا كان الامر الحادث مما له خصوصية بالنسبة الى
زمان ووجد في هذا الزمان امارات دالة على تحقق حدوثه فيه ومناسبات يوجب ظن وجوده فيه فحينئذ يحق
الباحث على البحث عن هذا الامر والفحص في ان هذه المناسبات والامارات هل هي تامة في الدلالة ام لا وعلى
هذا فنقول ان الالفاظ المنقولة والحقائق الحادثة شرعية كانت ام عرفية عامة او خاصة اذا شك في مبدأ
حدوث النقل فيها وصيرورتها حقيقة يجب البناء فيها على اصالة تاخر الحادث ولا حاجة الى التكلم فيها
بخصوصها ولكن لما كانت الالفاظ المستعملة في المعاني الشرعية التي يقال لها انها حقائق شرعية خصوصية بالنسبة
الى زمان الشارع ووجدت في هذا الزمان مناسبات لحصول النقل فيه من كثرة الاستعمال وشدة الاحتياج و
غير ما احتاجوا التحقيق العام فيها الى العقد مسألة بخصوصها ليبين الحال فيها ويبحث عن ان هذه المناسبات و
الامارات هل هي دالة على الحدوث ام لا بخلاف سائر الالفاظ التي صارت حقائق عرفية فانها لما لم يوجد فيها
هذه المناسبات ولم يكن لها خصوصية بالنسبة الى زمان الشارع لم يحتاجوا فيها الى بحث وتفتيش بل يجب عليهم
الحمل فيها بمقتضى الاصل الثابت وثالثا انا لو سلمنا اشتراك الحقائق الشرعية والعرفية العامة او الخاصة في
جميع ما يوجب البحث عنه فيها فنقول ان الحقائق الشرعية والالفاظ التي فيها مظنة حصول الحقيقة الشرعية لما
كانت متكررة وكثيرة الورود في كلام الشارع تحقق البحث فيها بخلاف سائر الالفاظ فانها لا يكاد يوجد
في الاحاديث ما حصل فيه الشك في زمان الشارع بخصوصه فلم يلتفتوا اليها مع ان حكمها يعلم من بيان الحكم

في هذه الالفاظ فافهم هذا واما لو حصل الشك في مبدا الحدوث في لفظ من جميع الالفاظ المستعملة في المعاني الشرعية في
انه هل كان حقيقة في معناه الحادث في زمان الشارع ام لا فعليك ان تحكم فيه بما كنت تحكم في الالفاظ المستعملة في المعاني
الشرعية على احد الوجهين الاخيرين في محل النزاع فانه كان سبب حصول النقل في الحقائق الشرعية اذا كان الشارع
فيه احد الوجهين الاخيرين هو الغلبة والاشتهار وكان اللازم عليك في كل لفظ يرد عليك ان تنظر في انه هل كان
له في زمان الشارع غلبة موجبة لصيرورته حقيقة ام لا فان كان كذلك فتحكم فيه بحصول الحقيقة والا فلا فهكذا الكلام
في غير هذه الالفاظ من الحقائق فان سبب صيرورتها حقائق عرفية هو الدوران في الالسنة وكثرة الاستعمال
ففي كل زمان تحكم فيه بصيرورته او وجدان ادخلها بحصول الحقيقة فيه لاجل الدوران والغلبة فتحكم فيه بها والا
فلا هذا تمام الكلام في الحقيقة الشرعية ق اما الحقيقة الدينية فهو اخص منها اي من الحقيقة الشرعية لانها اي
الحقيقة الدينية ما لا يعرفه اهل اللغة اي لفظ موضوع في الشرع لمعنى لا يعرف اهل اللغة لفظه او معناه او كليهما
والحقيقة الشرعية لفظ موضوع في الشرع لمعنى مطلقا فالقسم الذي لا يعلم في اللغة لفظه ومعناه حقيقة شرعية
ولا يطلق عليه اسم الحقيقة الدينية والظاهر من كلام المصنف وشارح الشرح ان الحقيقة الدينية باقسامها الثلث
من الموضوعات المبتداة دون المنقولة وقيل بل هي كذلك على الاول والثالث واما على الثاني فهي محتملة
للامرين صرح بذلك المحقق الشريف والفاضل الباغنوي وغيرهما وكيف كان فالظاهر ان المتحقق من الاقسام هو
الثاني خاصة دون الاخيرين كما صرح به غير واحد منهم هذا ثم ان الاكثر لم يذكروا ثبوت الحقيقة الدينية وعدم
ثبوتها ولا تعيينها وعدم تعيينها بل حصروا البحث بالحقيقة الشرعية التي هي اعم منها لعدم ترتب فائدة عليها ب
الى المعتزلة انهم اثبتوا الحقيقة الدينية ايضا اي كما ثبتت عندهم ثابتة كما ان الحقيقة الشرعية كذلك وحكوا عنهم
انهم قالوا بتعيينها ايضا اما الاول اي نسبة القول بثبوت الحقيقة الدينية الى المعتزلة خاصة فيترجى اخفاؤه
يستقيم لو كان دعوى المثبتين للحقيقة الشرعية راجعة الى الموجبة الجزئية يعني ان الشرعية ثابتة في الجملة واما لو
رجوعها الى الايجاب والسلب الكليين فالقائل بالحقيقة الشرعية قائل بالحقيقة الدينية والنافي لها ناف لها
فلا يكون النزاع في الحقيقة الدينية نزاعا اخر غير النزاع في الحقيقة الشرعية واما الثاني اي ما حكي عن المعتزلة
انهم عينوا الحقيقة الدينية فاليه اشار بقوله قدس سره والمعتزلة خصوها اي الحقيقة الدينية باسماء الذوات
اي ذوات الموصوفات كالمؤمن والكافر ذوات الصفات كالايمان والكفر فقالوا ان الاسماء الشرعية
كلما كانت من اسماء الذوات والصفات فهي من قبيل الحقيقة الدينية بخلاف اسماء الافعال المفتقرة الى التاثير
ومعالج سواء اخذت بدون ما يتصف بها كالصلوة والزكوة او معه كالمصلي والمزكي والمراد من اسماء الذوات
والصفات ما لم يحتج الى تاثير ومعالج وباسماء الافعال ما يحتاج اليها وتحقيق ان المراد من اسماء الذوات
ما هو من اصول الدين او ما يتعلق بالقلب ومن اسماء الافعال ما هو من الفروع او ما يتعلق بالجوارح بلا حجة
اي بلا حجة على ذلك التخصيص وجعل جميع اسماء الذوات حقيقة دينية وجعل جميع اسماء الافعال خارجا عنها مع
ان فساد هذا التخصيص بين للتصريحات الصلوة والزكوة وغيرهما من اسماء الافعال مجهولة المعاني عند اهل
اللغة كالايمان والكفر وغيرهما من اسماء الذوات فالحكم بان جميع اسماء الذوات من قبيل الحقيقة الدينية
دون اسماء الافعال تحكم محض بل الظاهر ان المعاني الشرعية باسرها معقولات حادثة لم يكن اهل اللغة يعرفونها
قبل مجيء الشرع وانهم انما عرفوها ببيان الشارع ورح فهذا اقسام الحقيقة الشرعية وهو ما يعرف اهل اللغة
لفظه ومعناه قسم تقديري محتمل عند العقل ولا تحقق له في الخارج ثم ان تخصيص المعتزلة اسماء الذوات بالحقيقة

الدينية وان كان تحكما بلا حجة ق لكنهم اثبتوها اي الحقيقة الدينية في بعض اسماء الذوات والصفات بقياسات
منتجة منها ان الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع العبادات المخصوصة لا مناسبة مصححة للتجوز قطعا فيكون
حقيقة فيها بعد ان كان في اللغة حقيقة لغيرها اقول اما ان الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع العبادات المخصوصة
فبالاجماع واما انه في الشرع العبادات المخصوصة فلان العبادات هي الدين المعتبر والدين المعتبر الاسلام والا
سلام الايمان فالعبادات هي الايمان اما ان العبادات هي الدين المعتبر فلقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة واما ان الدين المعتبر هو الاسلام فلقوله تعالى
ان الدين عند الله الاسلام واما ان الاسلام هو الايمان فلانه لو كان غيره لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن
يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وايضا قال تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من
المسلمين فلولا الاتحاد لم يستقم الاستثناء وكثيرا ما يقبل اجماعا ويرد عليه انه لا ان كون الايمان هو الاسلام
لقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا حيث نفى الايمان واثبت الاسلام فثبت التغاير وقد ثبت ان
الاسلام هو العبادات فبطل كون الايمان هو العبادات وقولهم لو لم يكن الاسلام هو الايمان لم يقبل من مبتغيه
واعلم انه لو كان دينا غيره وعن الثانية وقولهم لولا الاتحاد لم يصح الاستثناء اذ شرطه صدق احدهما على
الاخر لا الاتحاد مفهوما وهو حاصل من جهة ان الايمان شرط صحة الاسلام فالثابت ان هذا الاستدلال بنا على انه ان
من تخصيص الحقيقة الدينية باسماء الذوات والصفات لانه اذا كان سبب كون الايمان حقيقة دينية كونه هو
العبادات فيكون العبادات غير معروفة عند اهل اللغة لان لفظ الايمان معروف عندهم فكونه حقيقة دينية لا بد
وان يكون باعتبار عدم معرفة معناه الذي هو العبادات فيكون العبادات غير معروفة عند اهل اللغة لان لفظ
الايمان معروف عند اهل اللغة لان لفظ الايمان معروف عندهم فكونه حقيقة دينية لا بد وان يكون باعتبار عدم
معرفة معناه الذي هو العبادات المخصوصة ويلزم من ذلك كون اسماء الافعال التي هي اسماء العبادات ايضا
حقيقة دينية كلا او بعضا كما لا يخفى ومنها انه لو لم يكن الايمان هو الاعمال بل التصديق لكان قاطع الطريق مصدق
مؤمنا واللازم باطل اما الملازمة فبينة واما بطلان اللازم فلانه يخزى يوم القيمة والمؤمن لا يخزى اما الصغرى
فلانه يدخل النار لقوله تعالى في حقهم ولهم عذاب عظيم وللاجماع على دخول النار وقد قال تعالى ربنا انك من تدخل
النار فقد اخزيته واما الكبرى فلقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه والجواب ان قوله والذين
امنوا معه صريح في الصحابة بدليل معه فلا يلزم ان لا يخزي غيرهم وانا نمنع ان قاطع الطريق ونحوه من
اسباب دخول النار سلمنا ولكن والذين امنوا معه ليس عطفا على النبي بل استيناف وهو مبتدا ما بعد خبره
تقديره والذين امنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم المسئلة الثانية من المسئلتين المذكورتين في هذا الفصل
في بيان حال الحقائق الاربع عند تعارضها وتفصيل ذلك انك قد عرفت ان الحقائق اربعة الشرعية والعرفية
العامة والخاصة واللغوية وكل لفظ صدر من متكلم اما له حقيقة واحدة من هذه الحقائق او اكثر وعلى الاول اما
يكون معناه الحقيقي واحدا او متعددا فعلى الاول يجب فيه الحمل على هذا المعنى الواحد والوجه فيه اذا كانت هذه
الحقيقة الواحدة لغوية ظاهر واذا كانت غيرها فلان الاصل اتحاد الوضع ما لم يدل دليل على التعدد فيكون
المعنى الموضوع له للفظ في اللغة ايضا هذا المعنى فيجب الحمل عليه ولا اقل لعدم النقل من الحقيقة اللغوية والحاصل انه
يحكم بتوافق الحقيقة اللغوية مع هذه الحقيقة المتحققة فيجب الحمل عليها وعلى الثاني اي اذا كان معنى هذا اللفظ
الذي له حقيقة واحدة من هذه الحقائق الثلث متعددا مثل ان يكون له حقيقتان لغويتان او عرفيتان او شرعيتان

في بيان حال الحقائق الاربع عند تعارضها

فيكون اللفظ مشتركا فان كانت قرينة على التعيين يجب الحمل عليه والا فيتوقف الا اذا كانت الحقيقتان المتعددتان عرفية
خاصة فان فيه تفصيلا ياتي ذكره وعلى الثاني اي اذا كان اللفظ اكثر من حقيقة واحدة من هذه الحقائق فلا يخلو اما ان يكون
له حقيقتان من هذه الحقائق او ثلث او اربع فانه اما يكون له الشرعية مع العرفية العامة او الخاصة او اللغوية او العامة
مع الخاصة او اللغوية او الخاصة مع اللغوية او يكون له الشرعية مع العامة والخاصة او مع العامة واللغوية او مع
الخاصة واللغوية او يكون له الشرعية مع العامة والخاصة واللغوية فهذه احدى عشرة صورة وقوله طاب ثراه وتقدم
اي الحقيقة الشرعية على الحقيقة العرفية اذا اجتمعتا اشارة الى بيان حكم ثلث صور من الصور الاحدى عشرة
اجتماع الشرعية مع العامة ومع الخاصة ومعهما وما اختاره طاب ثراه من تقديم الشرعية مطلقا مذهب الاكثر وتدقيق با
لفرق بين ما اذا كان اللفظ متعلقا للنهي ومن غيره فيقال في الاول يحمل على العرفية اذا اختلفت اللغوية حكي
عن الامدي وغيره وتدقيق ان ح لا يحمل على احد الامرين وانه مجمل فيهما وهو المنقول عن الغزالي ودليل التقدم
ما اشار اليه بقوله طاب ثراه للناسخية اي لان الحقيقة الشرعية طارية وناسخة لغيرها من الحقائق فلا يكون غيرها
معروفا واذا لم يكن معروفا لا يجوز تقديمه والحمل عليه اما انه اذا لم يكن معروفا لا يجوز الحمل عليه فظاهر واما انها طارية
وناسخة فلانها الواقعة المصرح بها في قول المجتهدين بان ثبوت الحقيقة الشرعية موقوف على ان يستعمل الشارع اللفظ
في معناه الشرعي استعمالا يغلب على استعماله في معانيه العرفية واللغوية ويتبادر منه المعنى الشرعي عند الاطلاق
وقبل ذلك لا يكون حقيقة شرعية فاذا صار المعنى الشرعي متبادرا يكون غيره مهجورا منسوخا ولا يخفى ان هذا
التعليل انما يتم على القول باختصاص وضع الحقيقة الشرعية بالوضع التعيني اي الوضع الحاصل بالغلبة والاشتهار
واما على القول بحصولها بتعيين الشارع ايضا والقول بان تلك الالفاظ المتداولة عند المتشرعة منقولة في اول
الامر من المعاني الاصلية الى المعاني الشرعية فلا يتم ذلك اذ وضع الشارع لفظا لمعنى لا يوجب نسخ المعاني الاخر
الا بعد كثرة استعمال واشتهار موجب لحصول الحقيقة لا الوضع الاولي ايضا وانما قبل ذلك فلا ناسخية لا يكون
الا على القول بالوضع التعيني الا ان يقال ان المراد بناسخية الحقيقة الشرعية ليس ايجابها لمهجورية المعنى الاول وعدم
تبادره مطلقا بل المراد منها انه متى ثبت كون الوضع الطاري بحيث يكون في نظر الواضع عدم الاستعمال في غير
هذا المعنى الحادث ولا شك ان الشارع اذا وضع لفظا لمعنى يكون في نظره ان لا يستعمل هذا اللفظ في خطاباته
وخطابات تابعيه الا في هذا المعنى فيكون المعنى الاصلي منسوخا من هذه الحيثية وبيان ذلك انه لو وضع الشارع
هذه الالفاظ للمعاني الحادثة وضعا اوليا مع تمكنه من التجوز مع القرينة فلا بد وان يكون لحكمة والحكمة في
ذلك ليست الا الاستغناء عن تجشم مؤنة القرينة في هذه الاستعمالات المتكررة وعلى هذا فلو لم يكن في نظره نسخ
المعنى الاصلي وعدم استعمال اللفظ فيه في خطاباته لكان اللفظ عند كل اطلاق محتملا للمعنيين فلو لم يضم معه
قرينة معينة لزم عدم حصول التفهيم الذي هو المقصود الاصلي من الوضع ولو وضعت معه قرينة لزم خلو الوضع
عن الفائدة وبطلان حكمة الوضع وعلى هذا لو قيل في تقريب الدليل انه يجب تقديم الشرعية على العرفية لان حصول
الشرعية اما يكون بالغلبة الموجبة للتبادر فيكون المعنى الشرعي متبادرا ولا شك انه يجب تقديم المعنى المتبادر
او يكون بالوضع في اول الامر ولا شك ان تعيين الشارع ووضعه لفظا بازاء هذا المعنى الذي احدثه انما
هو لاجل تفهيم المكلفين المخاطبين فاذا خاطبهم به فلا بد ان يحمل على ارادة هذا المعنى لكان اولى واشمل
هذا غاية ما يستفاد من كلماتهم في الاستدلال على وجوب تقديم الحقيقة الشرعية على العرفية ولا يخفى علينا انه
ذكره دليلا على التقديم على القول بالوضع التعيني اي على ان الشارع عين هذه الالفاظ على المعاني الحادثة

لا يتم اصلا الا انما ذكره دليلا عليه في الفرع الاول من ان الحكمة في وضع الشارع ليس الا الاستغناء عن تجشم مؤنة القرينة فلو لم
يكن في نظره نسخ المعنى الاصلي لم يتحقق الحكمة فيه او لان انتفاء الحكمة في ذلك ثم لو لا يجوز ان يكون الحكمة امرا اخر وراء
ذلك ولنا بيانه انه لو سلمنا ذلك فاللازم منه ان يكون مراده في اغلب استعمالاته واكثر خطاباته هو المعنى الحادث ولا يستلزم
ان يكون ذلك مراده في جميع الاستعمالات لتحقق الحكمة بغلبة الاستعمال واما ما ذكره دليلا عليه في الفرع الثاني من
ان تعيين الشارع ووضعه لفظا بازاء المعنى انما هو لاجل تفهيم المخاطبين فاذا خاطبهم به لا بد ان يحمل على ارادة هذا
المعنى ففيه ان اللازم من وضع الشارع لفظا لمعنى لاجل التفهيم انه اذا اراد تفهيم هذا المعنى يتكلم بهذا اللفظ لا انه
كلما تكلم بهذا اللفظ كان مراده هذا المعنى وهذا ظاهر واما ما ذكره دليلا على التقديم على القول بالوضع التعيني
اي الوضع الحاصل بالغلبة والاشتهار من ان المعنى الشرعي يكون ح متبادرا فيجب حمل اللفظ على المعنى المتبادر
ففي انه لا يتم باطلاقه وذلك لان وجوب الحمل على المعنى المتبادر انما هو فيما اذا علم ان هذا المعنى متبادر عند المخاطب
ايضا واما اذا كان متبادرا عند طائفة دون اخرى فلا يجب الحمل عليه اذا كان المخاطب من الطائفة الاخرى ولا
شك ان ثبوت الحقيقة الشرعية بالغلبة والاشتهار لا يتوقف على تبادر المعنى الشرعي عند جميع الناس بل يكفي
في ثبوتها تحقق التبادر عند الشارع واصحابه وتابعيه وعلى هذا فاللازم من ذلك الحمل على المعنى الشرعي وتقديم
الحقيقة الشرعية اذا علم ان المخاطب ممن حصل التبادر بالنسبة اليه ايضا كما اذا كان ممن له المصاحبة في اكثر الاوقات
مع الشارع كزرارة ومحمد بن مسلم وهشام بن سالم ونظرائهم في زمان الصادق عليه السلام وسلمان ومقداد وابي
ذر واضرابهم في زمان الرسول صلى الله عليه وآله واما اذا لم يعلم ان المخاطب ممن حصل التبادر بالنسبة اليه كما اذا كان السائل
من البدو رجل من اهل الشام وكان اول دخوله في بلاد البدو هذا اول سؤاله وكان اللفظ الصادر من الرسول
ما له حقيقة عرفية عامة ايضا او عرفية خاصة لاهل الشام فلا يجب الحمل على المعنى المتبادر عند الرسول واصحابه كما
لا يخفى على المتامل بل الاوجه ح الرجوع الى انه اذا اختلف عرف المتكلم مع عرف المخاطب فهل يحمل اللفظ على عرف
المخاطب فعلى الاول يحكم بتقديم الحقيقة الشرعية وعلى الثاني بتقديم العرفية العامة او الخاصة وقد عرفت من ذلك
ان المعتمد انه اذا كان اللفظ حقيقة شرعية وعرفية عامة او خاصة ولم يكن هناك قرينة معينة يجب النظر الى المخاطب
فان كان ممن يعلم عدم حصول التبادر بالنسبة اليه ايضا قدمت الحقيقة الشرعية وان كان ممن يعلم عدم حصوله
بالنسبة اليه بني الامر على انه هل يقدم عرف المتكلم او المخاطب على ما سياتي وان لم يعلم شي من الامرين بالنسبة
اليه فيجب التوقف ويمكن الحاقه بالثاني نظرا الى اصالة عدم حصول التبادر بالنسبة اليه لكونه حادثا فلا بد
في الحكم به من العلم بحصوله لا يقال على هذا يلزم سقوط الاستدلال بالحقائق الشرعية لعدم معلومية اتحاد عرف
المخاطب مع عرف الشارع مع ان الاصل عدم الاتحاد وهو باطل بل هذا يستلزم سقوط الاستدلال بكثير من
الخطابات الغير الشرعية التي تحقق فيها عرفان عام وخاص لعدم معلومية اتحاد عرف المتكلم والمخاطب لانا
نقول ان الغالب في مخاطبة الشارع مع اصحابه ومع اهل الشرع وعرفهم موافق لعرفه وكذا الكلام في الخطابات
الغير الشرعية فان الغالب اتحاد العرفين وكلما كان موضع الشك وهو قليل يتوقف لانه يلحق بالاغلب كما قيل
لعدم دليل عليه هذا ثم ان دليل من يقدم اللغوية في صورة النهي انه لو حمل على الشرعي ح لزم كونه صحيحا والثاني باطل
لان المعنى الشرعي هو الصحيح والصحيح لا يكون الا موافقا للامر فاذا كان صحيحا لزم اجتماع الامر والنهي وجوابه ان كل
صحيح لا يلزم ان يكون مامورا به ومعنى موافقة المامور به انه لو امر به يكون موافقا لا بمعنى انه يتعلق به حتى يلزم كون الالفاظ
اسامي للصحيح وهو على الظاهر وجه التوقف وجوابه هذا حكم ثلث صور من الصور الاحدى عشرة واشار بقوله

على عرف المتكلم

ثم تقدم هي اي العرفية على اللغوية الحكم ثلث صور اخرى منها اجتماع العامة مع اللغوية والخاصة معها او العامة
والخاصة معها ويعلم من ضم قوله هذا مع قوله وتقديم على العرفية حكم اربع صور اخرى هي اجتماع الشرعية مع اللغوية وحدها
او معها ومع العامة او معها ومع الخاصة معها ويعلم من ضم قوله هذا مع قوله وتقدم على العرفية حكم اربع صور اخرى
هي اجتماع الشرعية مع اللغوية وحدها او معها ومع العامة او معها ومع الخاصة او معها ومعها لانه اذا قدمت الشرعية على
العرفية والعرفية على اللغوية فيقدم الشرعية على اللغوية وعليها معا ايضا اولى وما اختاره من تقديم العرفية على اللغوية تبعا
من العلامة والتهذيب والتمهيد والمنهاج بل حكي عن اكثر الاصوليين ونسب الى بعضهم تقديم اللغة كما الى العلامة في النهاية
التوقف ودليل تقديم العرفية على اللغوية ما ذكره بقوله للاقربية اي لكون المعنى العرفي اقرب عند الناس واسبق
الى اذهانهم بل هو المتبادر عندهم عند الاطلاق والا لم يكن حقيقة عرفية لتوقف تحققها على حصول التبادر فالناس
عند الاطلاق لا يفهمون غيره والحكيم لا يكلم الناس الا بما يفهمونه ويدل عليه قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا
بلسان قومه وما ورد عن بعض الصادقين ان امتنا اجل من ان يخاطب قوما ويريد منهم خلاف ما هو بلسانهم
وما يفهمونه واما ما قيل من ان العرف غير منضبط فلا يجوز التعويل عليه فمدفوع بان كلامنا في العرف اذا كان
منضبطا وثابتا هكذا احتج الوالد العلامة في انيس المجتهدين ولا يخفى انه لا ريب في تمامية هذه الادلة ودلالتها على الحكم
اذا كان التعارض للعرفية العامة مع اللغوية فان كان في تقديم احد العرفيين على الاخرى كلام يأتي في بيان
حكم الصورة الباقية وهي تعارض العرفية العامة مع الخاصة وكذا لا ريب في دلالة الادلة على الحكم اذا كان التعارض
للعرفية الخاصة مع اللغوية وكان كل من المتكلم والمخاطب من اهل العرف الخاص واما اذا كان احدهما من اهل العرف
الخاص دون الاخر فلا يدل هذا الدليل على تقديم العرف الخاص كما لا يخفى بل يجب فيه الرجوع الى انه اذا اختلف
عرف المتكلم مع عرف المخاطب فهل يقدم عرف الاول او الثاني كما يأتي وقدس سره في انيس المجتهدين يوهم
تقديم اللغوية اذا لم يكن المخاطب من اهل العرف الخاص او كان المخاطب جميع الناس ح هذا حكم الصور العشر
من الصور المذكورة وبقي حكم صورة واحدة هي اجتماع العرفية العامة مع الخاصة وقد صرح قدس سره في انيس المجتهدين
بتقديم العرفية العامة مطلقا سواء كان المخاطب جميع الناس او بعض من له العرف الخاص او كان من له العرف
الخاص واستدل بكون العرف العام اعرف واغلب ولابد اولا من دفع ما يتوهم في هذا المقام من انه كيف يمكن
اجتماع العرفية العامة مع الخاصة مع ان تحقق العرفية العامة يتوقف على ان يكون هذا المعنى الذي يكون اللفظ
بالنسبة اليه عرفية عامة متبادرا عند الجميع وتحقق العرفية الخاصة يتوقف على ان يكون المعنى الاخر بعينه
متبادرا من اللفظ عند طائفة خاصة بل يكون المتبادر عندهم معنى اخر فلا يمكن اجتماعهما وتعارضهما ودفعه
بان كون اللفظ عرفية خاصة بالنسبة الى معنى يكون على وجهين احدهما ان يكون المتبادر من اللفظ عند طائفة
خاصة هذا المعنى مطلقا من دون ملاحظة حيثية وجهة كما انه يكون اللفظ عند اهل بلد معنى خاصا لهم دون هذا
المعنى عند غيرهم وثانيهما ان يكون المتبادر من اللفظ عند طائفة خاصة هذا المعنى من حيثية مخصوصة وجهة خاصة
لا مطلقا كما ان الجمع والكسر والضرب والقسمة وغيرها عرفية خاصة في معانيها المعهودة عند اهل الحساب
من حيث انهم حسابيون بحيث لو اطلق اهل الالفاظ في غير مقام التكلم من علم الحساب لا يفهم منها هذه المعاني
وكذا العرفية الخاصة لاهل النحو واكثر العرفيات الخاصة التي لاهل الصناعات والعلوم المخصوصة من هذا القبيل
والذي لا يمكن اجتماعه مع العرفية العامة هو القسم الاول واما القسم الثاني فيمكن اجتماعه معها كما لا يخفى ويمكن
ان يكون المراد بالعرفية العامة ما كان عرفا لاغلب الناس واكثرهم وان لم يكن عرفا للجميع وح فلا ايضا يحتاج الى

وكذا اذا كان العرفية الخاصة و العامة مع اللغوية فانه يجب تقديم العرفية على اللغوية م

غير المعنى العرفي عند طائفة قليلة في تحقق العرفية العامة في القسم الاول ايضا اذا عرفت ذلك فنقول ان الحكم بتقديم
العامة مطلقا تمسكا بالاعرفية والاغلبية منظور فيه اذ لا شك انه اذا كان المتكلم والمخاطب من اهل العرف الخاص في القسم
الاول او في القسم الثاني مع تكلمهما من الحيثية الخاصة ليست العرفية العامة اعرف واغلب عندهما فالحق ان يقال انه اذا اجتمعت
العامة والخاصة فان كان كل من المتكلم والمخاطب من اهل العرف الخاص وجب الحمل عليه في القسم الاول مطلقا
للاعرفية والاغلبية وكذا في القسم الثاني مع كون التكلم من الحيثية المخصوصة لكونه كالقرينة الحالية ويدل على
العامة لان اللفظ مع قطع النظر عن الحيثية المخصوصة ليس له عرفية خاصة فيكون حكمه حكم ما كان له العرفية
العامة فقط واذا لم يكن احدهما من العرف الخاص وجب الرجوع الى ما سيأتي من انه اذا اختلف عرف المتكلم
والمخاطب فالمعنى على ما يحمل هذا احكام الصور الاحدى عشرة وبقي هنا امور لابد من التنبيه عليها الاول قد
اختلفوا في انه اذا اختلف عرف المتكلم وعرف المخاطب بان يكون كل منهما من اهل عرف خاص ويكون احدهما
من اهل العرف العام والاخر من الخاص او يكون احدهما من اهل اللغة والاخر من اهل العرف العام او الخاص
او يكون احدهما من اهل الشرع والاخر من اهل العرف العام او الخاص او اهل اللغة والقى المتكلم كلاما الى المخاطب
فهل يحمل على عرف المتكلم او المخاطب او على عرف اخر او يتوقف فيلحق الكلام بالمجمل فقيل بالاول مطلقا وهو المحكي
عن السيد بوجهين احدهما ان الحمل على غير عرفه يقتضي التجوز في اللفظ وهو خلاف الاصل وثانيهما ان عادة
الناس قد استمرت على تكلمهم بمقتضى عرفهم وعدم متابعتهم اصطلاح الغير في محاوراتهم وفيهما نظر اما في الاول
فلانه يلزم التجوز لو كان تكلم المتكلم على غير عرفه باعتبار ومناسبة لعرفه واما اذا لم يكن للمناسبة بل كان باعتبار
وضع الغير يكون حقيقة ويكون من باب النقية كما في العربي يتكلم بالعجمية وبالعكس وليس من التجوز في شيء واما
في الثاني فلان استمرار العادة على تكلم كل احد بمقتضى عرفه مسلم وانما هو فيما اذا اتحد عرفه مع عرف المخاطب
او كان قرينة على تبعية عرف المتكلم او كان المخاطب عالما بعرف المتكلم والمتكلم عالما بعلمه بعرفه وقيل با
لثاني كك واختاره العلامة وثاني الشهيدين لان الغرض الاصلي في خطابات الشارع بيان الاحكام وهو انما
يحصل اذا اجرى الكلام على اصطلاح المخاطب ليس خطابا بما فهمه المخاطب وفيه ان هذا لا يقتضي تقديم عرف
المخاطب مطلقا بل لو اقتضاه فانما يقتضي في خطابات الشارع وخصوص الاحكام لا في غيرها وفيها ايضا يختص
بما اذا لم يعرف المخاطب عرف المتكلم وقد يقال ان العرف في تعيين المعنى بعرف بلد السؤال اما مطلقا او مع عدم
موافقته عرف احد المخاطبين ويتوجه عليه منع دعوى المراعاة المذكورة وتحقيق المقام انه اذا اختلف العرف
في لفظ حتى وجد له معان متعددة فللمتكلم ان يستعمله في كل من تلك المعاني سواء وافق عرفه او عرف المخاطب
او خالفهما معا بان يكون موافقا لعرف ثالث ولا اشكال في صحة هذه الاستعمالات ولا في كونها على وجه الحقيقة
اذا كان المصحح وضع اللفظ للمعنى دون العلاقة بينه وبين الموضوع له وكذا لا اشكال في توقف الاستعمال
المخالف لعرف المخاطبين وعرف بلد الخطاب على وجود القرينة المبينة للمراد وانه بدونها يتعين الحمل على احد
الثلاثة وانما الكلام فيما اذا دار الامر بين هذه الثلاثة ولم يكن هناك قرينة تقتضي التعيين فنقول المخاطبان
لا يخلو اما ان يكونا عالمين بتعدد الاصطلاح او جاهلين به او المتكلم عالما والمخاطب جاهلا او بالعكس وعلى
تقادير العلم فاما ان يكون العالم بالتعدد عالما بحال الاخر بكونه عالما او جاهلا او جاهلا به او يكون احد
العالمين عالما والاخر جاهلا والعالم بالحال اما يكون هو المتكلم او المخاطب فهذه تسع صور فان كان المتكلم
جاهلا بالتعدد فينبغي القطع بتعين عرفه سواء كان المخاطب ايضا جاهلا به ام عالما وسواء كان في صورة علمه

اذ لا بيان بالاوامر والادلة الا التي بالائمة كانوا يتكلمون بما يفهمونه المخاطبين بغير اصطلاح المخاطب م

عالما بحال المتكلم او جاهلا لا وجه فيه لانه لا يعدل المتكلم عن عرفه الا اذا علم توقف فهم المخاطب على العدول والمفروض
انه لا يعلم ذلك فلا مقتضى للعدول ومن هذا ظهر الحكم في ثلث صور وان كان المتكلم عالما بالتعدد والمخاطب جاهلا
به وعلم المتكلم جاهلا بجهله ايضا لزم ذلك اذ لا يعلم المتكلم جاهلا بجهله ايضا لزم ذلك اذ لا يعلم المتكلم ان خطابه هل كان
مبينا ومفيدا ام لا وكذا اذا كانا معا عالمين وكان المتكلم جاهلا بالحال سواء كان المخاطب ايضا جاهلا ايضا
ام لا ومن هذا ظهر الحكم في اربع صور اخرى ايضا وبقي ما عدا هذه الصور فيحتمل الوجوه الاول تقديم عرف المتكلم
الثاني تقديم عرف المخاطب الثالث تقديم عرف بلد الخطاب الرابع تقديم عرف المتكلم اذا وافق عرف البلد
والا فعرف المخاطب الخامس تقديم عرف المخاطب اذا وافق عرف البلد والا فعرف المتكلم السادس تقديم عرف
الموافق لاصطلاح البلد مطلقا سواء كان عرف المتكلم او المخاطب السابع تقديم عرف البلد الا اذا خالف عرف
المتكلم والمخاطب جميعا الثامن تقديم عرف البلد الا اذا خالف عرف المتكلم التاسع تقديمه الا اذا خالف عرف
المخاطب العاشر التوقف في جميع ذلك الا ان يدل على التعيين دليل وهذا هو الحق لعدم دليل على التعيين
هذا اذا علمنا حال المتكلم والمخاطب من علمهما بالتعدد وجهلهما ومن علمهما بحال الاخر وجهلهما واما اذا
لم نعلم حالهما او حال احدهما فالظاهر التوقف وان امكن القول بالالحاق بصورة الجهل فيما لو لم يعلم الا مع
عدم العلم وفيه تامل ولا ثمرة عظيمة في تحقيق المقام في ذلك لان اكثر الخطابات التي نبحث فيها صادرة عن الرسول والائمة
المعصومين ع وهم عالمون بكل من الامرين اي بالتعدد وبحال المخاطب والخطابات الالهية سبحانه فهي خارجة عما نحن
فيه لعدم اختصاصه سبحانه بعرف معلوم متميز عن غيره وتساوي نسبته الى جميع اللغات والاصطلاحات فهو يتكلم
مع كل قوم بلسانهم الثانية اذا تعدد المخاطبون وكان لكل منهم عرفية خاصة فقال العلامة في التهذيب يحمل
كل طائفة الخطاب على المتعارف عندها ورده المتأخرون بان اللفظ عند كل طائفة ظاهر في معنى فيجب الحمل عليه
والا لزم الخطاب بما له ظاهر مع ارادة خلاف ظاهره منه من دون قرينة وهو قبيح وقد يقال ايضا بانه لولا ذلك
لوجب حمله على اصطلاح معين من تلك الاصطلاحات او على جميعها او على معنى اخر خارج عنها والكل باطل لاستحالة
ترجيح المرجوح والترجيح بلا مرجح والقطع باتحاد المعنى المراد من كل طائفة فتعين ان يكون المراد منه بالقياس
الى كل طائفة ما يفهمونه من اللفظ وهو المطلوب واورد على الاول ان مجرد ظهور المعنى من اللفظ وتبادره
عند المخاطب نظرا الى اصطلاحه لا يوجب الحمل عليه ولا يقتضي تعيينه منه كيف ولو وجب الحمل بمجرد ذلك لوجب
على المتشرعة حمل كلام اهل اللغة على المعنى الشرعي وعلى اهل اللغة حمل الخطابات الشرعية على اللغوي ولوجب
على اهل كل اصطلاح حمل جميع ما يسمعونه على ما يقتضيه عرفهم واصطلاحهم سواء اتحد او تعدد وسواء وافق عرف
المتكلم او خالفه وسواء كان الخطاب معهم او مع غيرهم وذلك مما لم يقل به احد وفيه ان مراد المستدل
انه اذا كان الخطاب معهم يجب عليهم الحمل على اصطلاحهم لا مطلقا ويدل عليه قوله والا لزم الخطاب بما له
ظاهر الخ وايضا مراده حمل كلام من يتكلم لبيان الاحكام والشرايع ولا يجوز في حقه الخطاب بما لا يفهمونه
لا مطلقا حتى يرد انه يلزم ان يجب على كل احد حمل كلام اللغوي على اصطلاحه نعم يرد عليه ان وجوب
حمل اللفظ على ظاهره عند المخاطب انما هو اذا لم يكن مانع من ذلك وتعدد المخاطبين مع تباين اصطلاحهم
يمنع من ذلك من وجوه كما يأتي ويرد على الثاني اولا ان للمخالف ان يختار شقا رابعا وهو الحمل على عرف
المتكلم واصطلاحه ولا يلزم منه شيء من المفاسد المذكورة هذا ان اريد من المعنى الخارج الذي ابطله المستدل
ما عدا عرف المتكلم والا فالجواب باختيار الشق الثالث ومنع لزوم ترجيح المرجوح وثانيا انك ستعرف

بحاله فينبغي القطع بتعيين عرف المخاطب سيما اذا كان المقام مقام البيان وكان المتكلم حكيما اذ الغرض من الخطاب ولو لم يخرج عرف المخاطب ح لا يحصل التفهيم و المتكلم يعلم به ايضا بل كذا اذا كان المتكلم جاهلا م

بطلان ارادة المعاني المختلفة في الخطاب الشرعي فيكون هذا الوجه مشاركا للفرع في الفساد ويتعين الاجمال في اللفظ
ويجب التوقف في المعنى المراد الى ورود القرينة المعينة كما في المشترك وثالثا انه لو تم ذلك لزم عدم رفع الاجمال
من المشترك الخالي عن القرينة المعينة للمراد بان يقال ليس المراد احد معانيه على التعيين ولا معنى خارج عنها ولا
جميع معانيها باسرها فتعين ان يكون المراد احد معانيه مطلقا فيجب تحقق الامتثال بكل واحد منها وانتم لا
تقولون بذلك ويرد على الوجهين جميعا ان حمل الخطاب على الاصطلاحات المختلفة يقتضي اختلاف تكليف الحاضرين
وعوضا ومتى اختلف تكليف الحاضر امتنع تكليف الغائب والمعدوم عند تخالف العرف كما اذا وجد للغائب
او المعدوم عرف عام او خاص لجميع اصطلاحات الحاضرين لانه على ما هو المشهور وذهب اليه العلامة من عدم
عموم الخطاب بالنسبة الى غير الحاضرين وثبوت اشتراكهم مع الحاضرين بالنص والاجماع يمتنع حمل الخطاب على عرف الغائبين
او المعدومين لانه متوجه الى غيرهم فلا يمكن حمله على اصطلاحهم ولا يمكن اثبات الحكم لهم بتبعية الحاضرين كلا او
بعضا للقطع بامتناع الجميع واستحالة الترجيح من غير مرجح فيلزم سقوط التكليف في حقهم باعتبار ذلك الخطاب
وهو باطل بالاتفاق واذا عرفت ضعف ذلك فاعلم ان تحقيق المقام وتفصيل القول ان المخاطب بالخطاب الشرعي
اعني الحاضر في مجلس خطاب الشرع اما ان يكون واحدا او في حكم الواحد كالجماعة من اهل اصطلاح واحد وجماعة
مختلفين في العرف والاصطلاح وعلى التقديرين فاصطلاح المتكلم اما ان يكون معلوما مغايرا لاصطلاح
جميع المخاطبين او غير مغاير او مشتبها فان علم اصطلاح المتكلم في اللفظ وكان موافقا لاصطلاح المخاطبين
كلا وجب الحمل عليه وان لم يكن موافقا لاصطلاح المخاطبين كلا فان كان المخاطب واحدا او جماعة متوافقين
في الاصطلاح فقد عرفت حكمه في الفائدة الاولى وان كان المخاطب جماعة متخالفين في العرف والاصطلاح فان
كان عرف المتكلم موافقا لعرف بعضهم فقيل بتقديم عرف المتكلم ولا دليل عليه بل الظاهر ان حكمه حكم ما اذا
كان مغايرا لعرف الجميع وان لم يكن عرف المتكلم موافقا لعرف واحد منهم ففيه احتمالات الاول حمل اهل كل
اصطلاح على المعنى المتعارف عندهم الثاني الحمل على اصطلاح واحد معين منهم الثالث الحمل على اصطلاح واحد
غير معين منهم مبهم جوازا الحمل على عرف كل واحد منهم الرابع الحمل على جميع الاصطلاحات الخامس الحمل على عرف
المتكلم السادس الحمل على عرف واصطلاح ثالث السابع التوقف والاول فاسد من وجهين احدهما انه يلزم
كون اللفظ الواحد مستعملا في معان مختلفة في استعمال واحد وهو على تقدير جوازه امر مستبعد مخالف للمعهود
من الاستعمالات فلا يحمل اللفظ عليه وثانيهما انه يلزم اختلاف التكليف فانه اذا حمل كل طائفة الخطاب
على عرفها واصطلاحها لزم تكليفها بمقتضى ذلك العرف والاصطلاح فيلزم اختلاف التكليف والاصطلاح
وهو باطل قطعا لاتحاد حكم المكلفين واشتراك التكليف بينهم بالنص والاجماع لا يقال اختلاف التكليف جائز بل
واقع فان تكليف المختار غير تكليف المضطر وتكليف الحاضر غير تكليف المسافر وتكليف العالم غير تكليف الجاهل
لانا نقول الاختلاف الممتنع هو الاختلاف بما لا يقتضي اختلاف المصلحة فيه كاختلاف الاجسام والالوان والاكوان
واما الاختلاف بما يوجب اختلاف المصلحة كالاختيار والاضطرار والحضور والسفر والعلم والجهل فذلك مما
لا ريب فيه ومن المعلوم ان اختلاف الاصطلاح من قبيل القسم الاول فانه لا يقتضي اختلاف مصلحة التكليف بوجه
فلا يكون سببا لاختلافه فان قلت قد يختلف حكم الشيء الواحد باختلاف الكيفية واختلاف العرف والعادة
فان المكيل والموزون والمعدود لا يصح بيعه الا بما جرت العادة به كيلا ووزنا وعدا واذا تغيرت العادة
فيه تغير الحكم قلنا اختلاف الحكم باختلاف الكيفية مسلم اذا احدث في الشيء تغيير يمكن استناد الاختلاف

الى ولوية الصفات الاعتبارية كما في المثال المذكور واما اذا اختلفت فيه الى لا او يوجب الاختلاف في الحكم لمجرد
الوضع والاصطلاح فان ذلك لا يقتضي اختلاف الحكم قطعا ولذا لو فرضنا تغير العرف في الالفاظ باسرها لم يلزم
سقوط الاحكام فان حكم الماء الطهورية وان سمي غير الماء وحكم الصلاة الوجوب وان سميت بغيرها وقول
الفقهاء في كتبهم الاستدلال على ان الاحكام الشرعية لا تختلف باختلاف التسمية ناظر الى هذا القسم من الاختلاف
وتعلق الاحكام الشرعية بتتبع الاسماء ناظر الى القسم الاول فاعرف ذلك والاحتمال الثاني فيلزم الترجيح بلا مرجح
والثالث يوجب اختلاف الاحكام ان اريد به جواز الحمل لكل احد على ما يريد من هذه الاصطلاحات وعدم تعيين
الحكم في الواقع وان اريد به جواز الحمل على كل واحد اولا ثم يلزم مناقضة وكلاهما باطلان
والرابع يقتضي الحكم بالمتناقضين اذا كان اصطلاح بعض المخاطبين مناقضا لاصطلاح الاخر كما اذا كان الامر
في عرف بعضهم للوجوب وفي عرف الاخر للندب فهذه الاحتمالات الثلاثة ايضا كالاول فاسد واما الخامس وهو الحمل على
عرف المتكلم فهو ايضا لا يصح باطلاقه لانه قد يكون المتكلم عالما بالتعدد والمخاطبون جاهلين ويعلم المتكلم انهم
جاهلون ويكون المقام مقام البيان فكيف يجوز له التكلم بما لا يفهمونه بدون قرينة والاحتمال السادس ايضا يوجب ترجيح
المرجوح فهو ايضا فاسد واما السابع فهو ايضا لا يصح باطلاقه لانه قد يكون المتكلم جاهلا بالتعدد فلا يمكن له ان يستعمل
اللفظ في غير ما يعلم انه معناه ومن هذا يعلم فساد تعين الاحتمال الخامس والسابع مطلقا وفسادهما باطلاقهما بل الحق
ان يقال انه اذا كان كل من المتكلم والمخاطبين جاهلا بالتعدد او كان المتكلم فقط جاهلا والمخاطبون كلا او بعضا
عالمين به سواء علموا بحال المتكلم او لا يجب الحمل على عرف المتكلم وفي غير هذه الصور يجب التوقف والحكم بالاجمال هذا كله
اذا كان اصطلاح المتكلم في اللفظ معلوما واما اذا كان مشتبها فان علم انه لم يخرج عن عرف المخاطبين ولكن جهل
او لا يعلم ذلك ايضا مثل الاول ان كان المتكلم جاهلا بالتعدد حمل على عرف المتكلم وان لم يعلم عرفه فيبقى اللفظ
مجهول المعنى فلا يتوقف ويكون اللفظ مجملا بالنسبة الى عرف المتكلم وعرف المخاطبين وعلى الثاني يحكم بتقديم
مقارنة عرف المتكلم للاصل ويكون اللفظ مجملا بالنسبة الى اصطلاحات المخاطبين الثالثة اعلم ان جميع ما ذكر
في حكم تعارض الحقائق الاربع كلا او بعضا انما كان اذا كان الخطاب متوجها الى المخاطب واما اذا لم يكن كذلك و
كان اللفظ صادرا من غير ان يكون خطابا بالمخاطب كما في الايمان والنذور والعهود ففيه تفصيل وهو
ان الاحتياج الى حكم الاجمال ح انما هو ليس للناذر ومثله لان نذره تابع لقصده سواء وافق احد الحقائق
او كان مجازا بل الاحتياج اليه انما هو اذا نذر احد شيئا ومات واريد الوفاء بنذره ح فان كان اللفظ حقيقة
في واحد من الحقائق الاربع يحمل على المعنى الحقيقي ومع تعدده بدون القرينة المعينة فالحكم الاجمال واذا
كان له اكثر من حقيقة واحدة فالعرفية العامة مقدمة على اللغوية والخاصة التي كان المتكلم من اهل العرف
الخاص مقدمة على غيرها الا اذا كانت العرفية من جهة خاصة وح فالظاهر عدم كون المقام مقام هذه
الجملة تقديم العامة ان كانت والا فالعرفية الخاصة وحكم الشرعية حكم الخاصة تعبدا ما لك بما سبق تقديمه
على استنباط حكم جميع الصور المذكورة الرابعة ما تقدم من تقديم العرفية على اللغوية انما كان فيما اذا كان
استعمال اللفظ في زمان حصل فيه تحقق العرفية واما اذا وقع الشك فيه كما كان يستعمل اللفظ في زمان الشارع
وكان المعلوم عرف هذا الزمان وشك في عرف زمان الشارع فيقدم اللغوية لاصالة تأخر الحادث وتقدم
تحقيقه في بحث الحقيقة الشرعية بما لا مزيد عليه الخامسة اذا ورد في كلام الشارع لفظ على هيئة المشتقات
موضوع في العرف العام لمعنى غير ما يقتضيه هيئة الاشتقاق وكان مبدأ الاشتقاق موضوعا في اللغة لمعنى

هل

هل يحمل على ما يقتضيه هيئة الوضع الاشتقاقي او على المعنى العرفي الحق هو الاول لا لما ذكرنا من تأخر العرف فان قيل الاصل عدم
الاستعمال في المعنى الاشتقاقي قلنا الاصل عدم الاستعمال في هذا المعنى العرفي ايضا فان قيل الاستعمال في ذلك معلوم
قطعا قلنا في هذا الزمان واما في زمان الشارع فلا السادسة اذا وجد في كتب اللغة معنى للفظ ولم يعلم انه هل هو
معناه اللغوي الاصلي او معناه العرفي المسبوق بوضع اخر لغوي وعرف اهل اللغة المحدث قبل زمان الشارع وورد
في كلام الشارع يحمل على هذا المعنى لان مقتضى قول اللغوي ان معنى هذا اللفظ كذا كونه حقيقة فيه بحسب عرفه المتأخر فيجب
ان يكون حقيقة فيه قبل ذلك لا لما ذكر من اصالة عدم النقل ويكون مستمرا لذلك ايضا ومن امثلته حمل الدينار والدانق على
الذهب والفضة ومن يبنى على ما ذكر من وجوب تقديم الشرعية على العرفية والعرفية على اللغوية فان الدينار
حقيقة شرعية في المثقال من الذهب وحقيقة عرفية في جزء من الفلوس فيجب تقديم الذهب وحمله عليه اذا ورد
في كلام الشارع ولم يتحقق قرينة والدابة حقيقة لغوية في كل ما يدب على الارض وحقيقة عرفية في الفرس فيجب
تقديم الفرس والحمل عليه اذا ورد في كلام ولم يتحقق هناك قرينة وعلى ما ذكرنا لك من التفصيل لا يخفى
عليك حقيقة الحال فيها فتامل فائدة فاسلك اعلم ان تبيين الشارع للاحكام الثابتة للاعيان والافعال
او الاوصاف وغيرها تارة يكون ببيان الحكم بنفسه والتصريح به بعينه كما يقول الطواف مشروط بالوضوء والمذي
لا ينقض الوضوء والكلب نجس وغير ذلك وتارة اخرى يكون بتنزيله ذلك الحكم مع الغير الثابت له حكم وهذا
يكون على ثلاثة اقسام لانه اما يصرح فيه بالحكم وبتعيينه كما يقول المذي كالبول في نقضه الوضوء او بالحكم فقط
دون تعيينه كما يقول المذي كالبول في الحكم او لا يصرح فيه بالحكم ايضا وهذا ايضا يكون على ثلاثة اقسام لانه اما يكون
بالحمل والاطلاق كما في قولهم الطواف بالبيت صلاة وقاتل الحج كافر او يكون بالتشبيه كما في الطواف بالبيت كالصلاة
او يكون بتنزيله منزلته ونحو قولهم المنزل كما في قوله عليه السلام الذي بين لذلك الخاصة والحكم في الاول وهو
ما صرح فيه بالتشريك في الحكم وتبيين الحكم واضح من جهة انه يعلم ان المراد التشريك في الحكم ومن جهة ان
المراد التشريك في الحكم المعين وكذا الحكم في الثاني اما من جهة انه يعلم ان المراد التشريك في الحكم فواضح
واما من جهة ان المراد جميع الاحكام او بعضها فلان اللفظ الدال على التشريك في الحكم ان كان عاما يحمل على
العموم والا فلا يحمل عليه وح فان كانت قرينة على التعيين يحمل عليه والا فيتوقف واما القسم الثالث ففيه كلام
فيه غير ظاهر من الجهتين اي من جهة ان المراد هل هو التشريك في الاحكام او لا وعلى الاول فهل المراد التشريك
في جميع الاحكام او لا ولا بد اولا من بيان الامر في هذا القسم من الجهة الاولى ثم بيانه من الجهة الاخرى فنقول
انه قد صرح بعضهم بانه اذا اطلق الشارع لفظا على شيء مجازا او شبهه به او نزله منزلة فلان فالظاهر ان المراد منه
المشاركة في الحكم الشرعي وكان وجهه ان القرينة الحالية وهي ان وظيفة الشارع ومنصبه ليس الا بيان
الاحكام الشرعية دالة عليه لكن لا يبعد ان بيان الثواب والعقاب واشباههما ايضا من مناصب الشارع
فيمكن ان يكون المراد بقولهم الطواف بالبيت صلاة اشتراكهما في الثواب ويكون المراد بقوله تارك
الصلاة كافر اشتراكهما في العقاب والخلود في النار فلا يتعين كون المراد منه بيان الحكم الشرعي الا ان نقول
ان ترتب الثواب والعقاب يستلزم الحكم الشرعي ايضا وهو الوجوب او الندب والحرمة فثبت منه ايضا المشاركة
في الحكم الشرعي والحاصل ان حكم الشارع بكون هذا ذاك او شبهه به او بمنزلته انما يفيد عموم الاشتراك
في جميع الصفات والعوارض واللوازم من الشرعية او غيرها او يجمل فيحمل لكل منها وعلى التقديرين يكون ما علم
من حال الشارع ودابه من انه في مقام بيان الشرايع والاحكام قرينة على تعيين ارادة الاشتراك في العوارض

الشرعية ولكنه على الاول يكون قرينة على التخصيص وعلى الثاني قرينة على التعيين اذا عرفت ذلك فاعلم انه قد وقع
الخلاف في ان الحكم بالاشتراك في الاحكام الشرعية على هذا النحو اي على نحو لا يعلم منه ان المراد الاشتراك في الجميع
او لا هل يحكم على العموم ام لا فقيل بالعموم مطلقا وقيل بعدمه كذلك فيكون الكلام مجملا وقيل بالتفصيل بانه اذا كان
المشبه به حكم شايع يحكم بالاشتراك فيه والا يحكم بالعموم وقيل يحكم بالاجمال واختار ه الاخير وقال المشاركة
المبهمة في الاحكام الشرعية يحمل على المشاركة في الافراد الشايعة ان وجدت والا اي وان لم يوجد للاحكام فرد شايع
بل كانت جميع افرادها متساوية فعلى الجميع اي يحمل على العموم اما الاول وهو انه اذا كان لها فرد شايع يحمل عليه
فلوجهين احدهما ان المراد بالمشاركة المبهمة اما العموم او المشاركة في بعض الاحكام فيكون مجملا محتملا للكل وبعض و
العام يخصص اذا وجدت قرينة مخصصة والمجمل يبين اذا كانت قرينة مبينة معينة ولا شك ان شيوع بعض الافراد
وتبادره قرينة على ارادته لكونه متبادرا الى الذهن فلا يحتاج ارادة غيره بدون القرينة فهو اما يكون قرينة مخصصة
او مبينة فيجب الحمل على ما يدل عليه وثانيهما ان هذه الالفاظ الدالة على المشاركة المبهمة مما لا يستقيم الا بتقدير فيكون
من الالفاظ المقتضية اما اذا كان بصريح التشبيه او التنزيل فظاهر لان مماثلة احد الشيئين مع الاخر وكذا تنزيله منزلته
لا يكون الا في وصف وحكم فلابد ان يكون المراد هذا كان في وصف او حكم او تنزل منزلته فيه واما اذا كان بالحمل
فلانه ايضا تشبيه حذف اداته كما صرح به المحققون وليس من باب الاستعارة كما نقل عن التفتازاني في شرح التلخيص
اذا اجرى في الكلام لفظة ذات قرينة دالة على تشبيه شيء بمعناه فهو على وجهين احدهما ان لا يكون المشبه مذكورا
ولا مقدرا كقولك لقيت في الحمام اسدا اي رجلا شجاعا ولا خلاف في ان هذا استعارة لا تشبيه والثاني ان
يكون المشبه مذكورا او مقدرا وح فاسم المشبه به ان كان خبرا عن المشبه او في حكم الخبر كخبر باب كان والمفعول
الثاني لباب علمت والحال والصفة فالاصح انه يسمى تشبيها لا استعارة انتهى واذا كان تشبيها يحتاج الى
تقدير فيكون معنى قولنا زيد اسد اي مشابه للاسد في وصف او حكم وقد سبق في باب العام والخاص ان الكلام
اذا كان مقتضيا فمقتضاه ان كان متعددا يحمل على الفرد الشايع ان وجد وكذا هنا ثم اذا تعددت الافراد
الشايعة فهل يحمل على جميع هذه الافراد او يكون مجملا بالنسبة اليها والوجه انها كالافراد المتساوية فعلى القول
بالحمل على العموم يجب الحكم بارادة جميع هذه الافراد وعلى القول بالاجمال فيها يحكم فيها ايضا واما الثاني
فلوجهين ايضا احدهما صحة الاستثناء مطلقا وهي اية العموم فانه يصح ان يقال تارك الصلاة كافر الا انه ليس بنجس
او ليس بمخلد في النار والمذي كالبول الا في النجاسة او بمنزلته الا في عدم النقض للوضوء والحاصل
ان تشريك شيء مع امر في الحكم بالتشبيه او الحمل او التنزيل يمكن ان يكون موضوعا للعموم اي يكون المقدر
فيها جميع الاحكام والاوصاف وح يصح منها الاستثناء ويمكن ان يكون موضوعا للخصوص اي يكون
المقدر بعض الاحكام او الاوصاف وح لا يصح منها الاستثناء ولكنا نعلم صحة الاستثناء منها في العرف
واللغة فيعلم انها للعموم فيحمل عليه عند عدم القرينة واستعمالها في الخصوص يحتاج الى القرينة وبتقرير اخر
لا شك في استعمال هذا النوع من الكلام في العموم وفي الخصوص فلا يخلو اما ان يكون حقيقة فيهما معا حتى يكون
مشتركا او في احدهما حتى يكون حقيقة ومجازا والمجاز خير من الاشتراك فتعين الثاني وهو اما حقيقة في العموم
مجاز في الخصوص او بالعكس لكنا نعلم ان عند عدم القرينة يصح منه الاستثناء الذي هو اية العموم فيكون
حقيقة في العموم فيحمل عليه عند عدم القرينة وثانيهما انه لو لم يكن المراد منها العموم فلا يخلو اما ان يكون بعضا
معينا او غير معين ولا يصح شيء منهما فتعين العموم اما انه لا يصح شيء منهما فلانه ارادة البعض المعين يستلزم

خلو الكلام

خلو الكلام الحكيم عن الفائدة وكونه لغوا لعدم استفادة البعض المعين منه واحتمال انضمام القرينة المعينة منتف بالاصل هذا
مع ان ارادة البعض الغير المعين يوجب تعلق الحكم الغير المعين لغوا وفساده ظاهر واما تعين العموم فلانحصار الشق بالجميع
هكذا استدل ايضا في هذا المقام وفي امثاله وفي كليهما نظر اما الاول فلان الكلام في لفظ لم يعلم كونه حقيقة في العموم
فقط او علم عدم كونه حقيقة فيه وح فكما انه لا يصح ارادة البعض المعين بدون القرينة كذلك لا يصح ارادة العموم
بدونها لانه ايضا كاحد المعاني فيه او ادونه فلا وجه لاختصاصه بالارادة وثانيها انه لو صح هذا لزم عدم تحقق لفظ
مجمل في كلام الشارع لورود مثل ذلك في كل لفظ مجمل مع ان الالفاظ المجملة في كلامه كثيرة جدا كما لا يخفى على
المتتبع فما يجاب به فيها يجاب به في هذا المقام فان قيل انا نقول بمثل ذلك في كل لفظ احتمل ارادة العموم منه واما
بعض الالفاظ الذي يحكم باجمالها فانما هو لعدم احتمالها للعموم فلابد لنا من الحكم بالاجمال ونقول ح فيه ان القرينة
المعينة كانت موجودة عند الخطاب ولكنها لم تصل الينا فاللفظ يحمل عندنا لا في الواقع والحكم بوجود القرينة
وان كان مخالفا للاصل الا انه لا بد من ارتكابه في مثل ذلك الدليل الدال عليه بخلاف ما اذا كان اللفظ محتملا
العموم فانه يمكن ان يكون مرادا وبعد احتماله لا دليل على ارتكاب خلاف الاصل قلنا قد عرفت ان العموم ليس الا كاحد
المعاني التي يحتمل ارادته باستلزامه التكليف بما لا يطاق والاغراء بالجهل واذا جاز الحمل على العموم مع احتمال غيره هل
الحل وان يجوز الحمل على غيره ايضا عند عدم علم احتماله لاجل ذلك وبالجملة فاسنية هذا الدليل غير ظاهرة عندي
وان اشتهر بينهم الاستدلال به في كثير من المواضع وقد يستدل على ارادة العموم ايضا فيما اذا كان التشريك على سبيل
الحمل بان الحمل حقيقة في الاتحاد في الحقيقة وفي جميع اللوازم والعوارض والاحكام فيخرج ما خرج بالدليل فيبقى
الباقي وفيه اولا ان الحمل حقيقة في الاتحاد في الحقيقة واما فهم الاتحاد في سائر الاحكام فانما هو بتوسط فهم الاتحاد
في الحقيقة فاذا علم انتفاء الاتحاد في الحقيقة لا يمكن الحكم ببقاء الاتحاد في الاحكام والعوارض واللوازم لان ثبوت
الاتحاد فيها انما كان بتوسط ثبوت الاتحاد في الحقيقة فاذا علم التغاير فيها كيف يمكن الحكم بما ثبت بواسطته وثانيا
ان هذا انما يصح اذا كان مثل ذلك استعارة وقد عرفت انه تشبيه هذا ويمكن انه اذا تساوت الافراد في
الشيوع وعدمه يحكم بالاجمال فيتوقف في الحكم والى هذا اشار بقوله قدس سره او يتوقف ووجهه عدم الدليل
على تعيين البعض او الكل فيجب التوقف وقد عرفت وجوه الدليل على العموم الذي ان قوله والا فعلى الجميع او يتوقف
يدل على ترديده وتوقفه قدس سره في ان المراد هو الجميع او البعض فيجب عليه الحكم بالاجمال والتوقف مطلقا
ولا وجه للترديد لانا نقول ان الحكم بالاجمال والتوقف انما يكون لاجل احتمال الكل فرد فرد بعض صور او غيرها لاجل
احتمال الجميع واحتمال كل فرد فرد وعلى الاول يكون اللفظ مجملا بين الافراد فقط فيكون التوقف فيه لاجل ذلك وعلى
وعلى الثاني يكون مجملا بين العموم والخصوص او لانه حمل الخصوص من حيث الافراد ثانيا فحصل الترديد فيه اولا من حيث
ارادة العموم وارادة الخصوص وثانيا من حيث ارادة الخصوص ومراده هو القسم الثاني فمراده بالتوقف هو التوقف
في الافراد ومراده من الترديد المستفاد من لفظة او هو الترديد في الحكم بالعموم والتوقف في الافراد ويمكن ان يكون
مراده نقل القولين من غير ترجيح اي وان لم يوجد الافراد الشايعة فاما يحمل على الجميع او يتوقف على اختلاف القولين
هذا وما ذكرنا ظهر حجة القائلين بالعموم مطلقا وبالاجمال كذلك مع الجواب عنهم ثم التفريع في نحو الطواف بالبيت
صلاة وكذا في لفظ المنزلة ونحو قولهم الذي بمنزلة الحافظ والبصاق ووجه التفريع وكيفيته ثم ما ذكرنا فصل
قد عرفت فيما سبق ان من الامور المعارضة للالفاظ بالنسبة الى معانيها هو النقل وهو وضع اللفظ الموضوع لمعنى
بازاء معنى اخر لا جل مناسبة بين المعنى الاول مع هجر الاول سواء كان هذا الوضع تعيينا او تعينا وهذا الامر اي النقل



ما يكن عرضه لحمل لفظ من الالفاظ الموضوعة ولكن هل الاصل فيه العدم بمعنى انه لم يعلم عروضه ومقتضى اللفظ يجب الحكم
بعدمه ام لا بل لا يحكم بنفيه الا بعد حجة ودليل يدل على نفيه والى بيان ذلك اشار بقوله رحمه الله النقل خلاف الاصل
اذا دار اللفظ بين كونه منقولا من المعنى الذي وضع له الى معنى اخر فيحمل على كونه غير منقول ولا يلتفت الى احتمال
النقل ثم المراد بالاصل هنا كما مر في المشترك اما الراجح في نفسه او من حيث حمل كلام المتكلم عليه او الظاهر او اصالة
العدم او الاستصحاب والمقصود اثباته لنا هاهنا هو كون النقل خلاف الراجح بالمعنى الثاني او الظاهر او اصالة
العدم او الاستصحاب واما اثبات كونه مخالفا للراجح بالمعنى الاول فلا فائدة يعتد بها هاهنا لان المراد من هذه
المسألة فهم معنى كلام المتكلم وهو ربما يتكلم او يقصد ما ليس براجح في نفسه ثم الظاهر من عبارة المنهاج ان المراد
بهنا هو الراجح بمعناه الثاني حيث قال النقل خلاف الاصل على معنى ان اللفظ متى دار بين كونه منقولا وبين
كونه غير منقول فالحمل على كونه غير منقول اولى وكلام العلامة في التهذيب يدل على ان المراد بالاصل هنا
هو الراجح من غير تفصيل في ان الراجح هل هو بالمعنى الاول او الثاني حيث قال ان النقل على خلاف الاصل على الا
ستصحاب ولان الفهم انما يتم مع عدمه ولتوقفه على الوضع الاصلي ونسخه وثبوت الوضع الثاني فيكون مرجوحا
بالنسبة الى ما يتوقف على الاول انتهى فان مراده من الراجح يمكن ان يكون بالمعنى الاول لان المخالف للاستصحاب يكون
مرجوحا في نفسه ولان الغرض من وضع الالفاظ هو الافهام فما ينافي الغرض يكون مرجوحا في نفسه في الخطاب
ولان ما يتوقف على اكثر مقدمات مرجوح في نفسه على ما يتوقف على اقلها ويمكن ان يكون مراده الراجح بالمعنى
الثاني فان حمل الكلام على ما يخالف الاستصحاب مرجوح ولان مقصود المتكلم من الخطاب هو الافهام فالراجح
ان يحمل كلامه على ما يتم مقصوده به ولان ما يكون اقل مقدمة يكون اكثر وجودا والراجح حمل الشيء على الاغلب الاكثر
ويظهر من كلامه انما كون النقل مخالفا للاصل بمعنى الاستصحاب ايضا حيث استدل على كونه مخالفا للاصل بمعنى
الراجح بالمعنى الثاني بكونه مخالفا للاستصحاب كما عرفت وعرفت ايضا ان الظاهر كون النقل مخالفا للاصل بمعانيه في
الاربعة والدليل على ذلك من وجوه احدها الاجماع القطعي فانا نعلم يقينا ان بناء المحاورات من زمان ادم الى
زماننا هذا على ذلك فانهم اذا سمعوا لفظا له معنى يفهمون منه ذلك المعنى من غير التفات الى احتمال النقل ولو لم
يحمل احد مامورا لاجل احتمال نقل لفظ الامر مثلا لا يطلق به ويفهمونه وهكذا كان بناء الانبياء والحجج في تفهيم
المعاني وتفهيمها من غير توقف احد في ذلك وهذا مما لا شبهة فيه ويثبت من ذلك ان الراجح والظاهر حمل
كلام المتكلم على المعنى المعلوم ما لم يعلم النقل منه وكذا يثبت ان عدم النقل اصل يتمسك به ما لم يثبت
خلافه وكذا يثبت ان المعنى المعلوم اولا يستصحب حتى يعلم نسخه وهجره والنقل منه وثانيها انه لولا رجحان
حمل كلام المتكلم على المعنى المعلوم وظهوره ولولا حجية اصل عدم النقل ولولا وجوب استصحاب المعنى المعلوم
لزم انسداد باب التفهيم والتفهم مطلقا اذ ما من لفظ الا ويحتمل فيه النقل لتعيين او التعيين ولا يفيد
في دفعه القرينة اللفظية ولا البيان ولا الاستفسار لوجود هذا الاحتمال في القرائن والبيانات وثالثها
انه كما ان الحجة في الاحكام الشرعية هي قول الشارع وطريقته كذلك الحجة في المباحث اللفظية قول اهل
اللغة وطريقتهم والمعلوم من ديدنهم وطريقتهم والبديهي من عادتهم وسيرتهم انهم ما لم يعلموا النقل بدليل
مقبول لا يلتفتون اليه اصلا ويفسرون الالفاظ بالمعاني المعلومة اولا ويحملونها عليها ويفهمون هذه المعاني
منها ويطلقون الفاظ في ذلك من غير توقف وورد بها الاخبار الدالة على حجية الاستصحاب من قولهم ع
في اخبار صحيحة ولا ينقض اليقين بالشك ابدا فيظهر من ذلك ان النقل مخالف للراجح والظاهر والاصل و

الاستصحاب

والاستصحاب جميعا وسياق لذلك زيادة توضيح انه في اخر هذا الفصل تجري هاهنا ابحاث وهو انه اذا علم للفظ معنى واحتمل
النقل فيه تارة يكون باحتمال نقل هذا اللفظ من هذا المعنى الى غيره واخرى يكون باحتمال نقل هذا اللفظ من الغير
الى هذا المعنى فالاول كما اذا علم ان الامر في العرف للوجوب مثلا وشك في انه هل هو باق على هذا المعنى ام لا
والثاني كما اذا علم ان الامر في العرف للوجوب وشك في انه كان في العرف السابق او اللغة للوجوب ايضا ام لا
والثابت من الادلة المتقدمة هو اصالة عدم النقل بالمعنى الاول ولا يثبت منها اصالته بالمعنى الثاني فان القدر
المعلوم بالاجماع القطعي يقينا الرجوع الى المكالمات والمحاورات هو الاول فقط وكذا ما يدل عليه لزوم سد باب
التفهيم والتفهم في المحاورات والمعلوم من طريقة اهل اللغة مع ان الاحتياج اليها في اثبات الفقهيات هو اثبات
اصالة عدم النقل بالمعنى الثاني فان العلم بمعاني الالفاظ في زمان الشارع لا يحصل في الاغلب الا بضميمة هذا
الاصل بهذا المعنى ويمكن اثبات اصالة عدم النقل بهذا المعنى ايضا بوجوه اخر الاول انه لو لم تثبت اصالة عدم النقل بالمعنى
الاول لم يستلزم اصالته بهذا المعنى ايضا بيان ذلك ان اصالة عدم النقل بالمعنى الاول هو انه ما لم يعلم نقل لفظ
من معنى معلوم الى اخر يحكم بعدم النقل فلو لم نقل باصالة عدم النقل بالمعنى الثاني فلا بد اما ان نقول بكون اللفظ
منقولا الى هذا المعنى المعلوم فيلزم الحكم بالنقل عن المعنى الاول من غير دليل يدل عليه الى هذا
المعنى او لا يحكم لا بالنقل من معنى الى هذا المعنى ولا بعدمه بل يتوقف فيلزم عدم الحكم بعدم النقل من المعنى الاول
من غير دليل وكلاهما مخالفان لمقتضى اصالة عدم النقل بالمعنى الاول فثبوتها يستلزم ثبوت اصالة هذا
المعنى ايضا الثاني انه لولا اصالة عدم النقل بهذا المعنى لزم انسداد باب اكثر الاحكام الشرعية في هذا الزمان
واما انه لا سبيل الى فهم المعاني المتداولة في زمان الشارع بخصوصها الا من العلم بمعاني الالفاظ فيما
يحصل انما يحصل لنا اليها بما لا يفيد انه في زمان الشارع او قبله ايضا كان هذا المعنى مرادا فانه انما يحصل بالعرف
او الاخبار او الاستماع وشيء منها لا يدل على انه في زمان الشارع ايضا كذلك اما الاولان والاخير فظ واما
الثاني فلان اخبار اهل اللغة والمصنفين ليس عن المعنى المتداول في زمان الشارع غالبا ولو فرض حصول
العلم بالمعنى في زمان احدهم لا يثمر مثلا اذ لا يدل ذلك على تعارف هذا المعنى فيما تقدم عليه مع ان بيان
بعض معاني الالفاظ في زمان الشارع ايضا لا يفيد لان بيانها لا يكون الا بالالفاظ ويحتمل فيها النقل ايضا
فلولا اصالة عدم النقل بهذا المعنى لزم انسداد ابواب الاحكام الشرعية في الاكثر بل في الكل الثالث
انه لولا اصالة عدم النقل بهذا المعنى لزم سد ابواب التفهيم والتفهم في الخطابات المتقدمة زماننا
لاحتمال النقل فيها الى المعنى المعروف في الزمان اللاحق الرابع انه لولا اصالة عدم النقل بهذا المعنى
لزم ان يكون تاليف الكتب وتصنيفها لغوا في الاكثر او الاستفادة منها مختصة باهل زمان التاليف لان
الاحتمال لهم انما لا يفهمون منها الا ما يتعارف عندهم من معاني الفاظها فلو لم يكن الاصل عدم النقل لم يكن
معانيها مسلوكة لهم وبيان معانيها في زمان التاليف غير متعارف مع انه ايضا لا يفيد لان بيانها لا يكون
الا بالالفاظ ويحتمل فيها النقل ايضا الخامس انه قد عرفت ان الحجة في امثال هذا المقام انما هو قول اللغويين
وطريقتهم والمعلوم من طريقتهم وديدنهم انهم اذا راوا كلاما من خطبة او شعر او غيرهما ممن تقدم عليهم
يحملونها على المعاني المعلومة عندهم ما لم يعلموا بالنقل الا بدليل دال عليه ويعولون في فهم بعض
معاني الالفاظ بالمعاني المثبتة في الكتب لا يقال ان هذا انما يفيد لو كان اثبات المعاني في الكتب
عند صدور هذا الكلام من متكلمه على انهم يحملون الالفاظ المختلفة في ازمنة الصدور على معنى واحد

السادس الاجماع القطعي فانا نعلم علما قطعيا يقينيا ان كل احد من الموجودين في هذا الزمان وفي الازمنة السابقة
عليه من زمان الائمة ع بل الازمنة المتقدمة عليه كلما راى كلاما وخطابا صادرا في الزمان السابق عليه وان بعد وطال
يحمله على المعنى المعلوم عنده من غير التفات واعتناء الى انه يحتمل ان يكون في زمان الصدور لمعنى اخر ونقل اليه
الى المعنى المتعارف المعلوم عنده ولذا نراهم انه اذا وصل الى احدهم امرا ونهيا في حكم شرعي او وصية او وقف
او غيرها ولم يحمل الالفاظ المذكورة فيها على المعاني المعلومة وتوقف فيها يخطئونه ويذمونه ولا يقبلون
عذره في احتمال كون هذه الالفاظ في زمان الصدور لمعان اخر ثم نقل عنها الى المعنى المعلوم المتعارف
وبالجملة فالامر في ذلك ابين من ان يخفى كما ان اصالة النقل بالمعنى الاول هذا ولما عرفت ان النقل خلاف الاصل
فاعلم انه لا يصار اليه الا بدليل ففي كل موضع دل الدليل على ثبوته فيه يجب القول به والا فيحكم بانتفائه
ومن المواضع التي وقع الخلاف في ثبوت النقل فيه وعدمه صيغ العقود والايقاعات والفسوخ كبعت
واشتريت وقبلت وطلقت فانها في اللغة للاخبار عن وقوع مدلولاتها واستعملت في الشرع عند احداث
الاحكام في الانشاء فهل هي منقولة في العرف العام او الخاص من المعنى الاخباري الى المعنى الانشائي ام لا
بل استعمالها فيه على طريق المجاز فيه خلاف وقيل وقع الخلاف في كون المستعمل فيه هل هو المعنى الاخباري
او الانشائي ولكن من قال بانه اخبار اراد الاخبار عما في الذهن لا عما في الخارج كما ياتي تحقيقه في
بحث الاخبار ولا بد اولا في تحقيق المقام من تقديم مقدمات الاولى اعلم انه لا شك في شرعية الصيغة التي
هي الفاظ خاصة ومحدودة من الشرع في بعض المعاملات والايقاعات ولا في توقف اللزوم او الصحة في بعضها
ولا في جواز الاتيان بها بلفظ الماضي في موضع يشرع فيه الصيغة او يتوقف اللزوم او الصحة عليها وانما الخلاف
في بعض المعاملات المخصوصة كالبيع والدين وغيرهما في انه هل يشترط لزومه او صحته على الصيغة ام لا وكذا وقع
الخلاف في انه هل يجوز الاتيان في الصيغة بغير الماضي من الالفاظ ام لا وتحقيق ذلك الخلاف وترجيح قول
الى الفروع الثانية اعلم ان الصيغة الفاظ خاصة جعلت اسبابا للاحكام مخصوصة وكل لفظ جعل سببا لوجود
حكم فلا يخلو اما يعلم ان السبب هو اللفظ فقط من غير مدخلية لمعناه فيترتب عليه الحكم ولو صدر من غير شاعر لمعناه
بل ولو من قاصد معنى مجازيا له او يعلم ان السبب هو معناه فقط من غير مدخلية للفظه فيترتب عليه الحكم ولو
صدر لفظ فيترتب الحكم على مرادفه وترجمته او يعلم مدخلية كل منهما فلا يترتب الحكم على مرادف اللفظ وترجمته
وكذا لا يكون سببا لو صدر عن غير الشاعر لان المراد بسببية اللفظ ليس سببية هذا اللفظ من حيث وجوده
النفس الامري ولا سببية من حيث كونه صوتا لهذا اللفظ ولا سببية من حيث كونه صوت اللفظ تكلم به هذا المتكلم
والا لزم الترتب لو صدر هذا المعنى ايضا وكذا لو لم يرد المتكلم به ترتب الحكم مطلقا وهذا باطل ضرورة
بل المراد سببية ما قصده المتكلم من اللفظ اي سببية المعنى من حيث هو مقصود المتكلم منهم لقصد اياه بتكلم
باللفظ الدال عليه او لا يعلم شيء من هذه الثلاثة فلا يجوز الحكم بترتب الحكم الا على اللفظ والمعنى لان خلاف
الاصل الذي هو وجود المسبب لا يصار اليه الا بدليل قطعي ولا قطع بالدليل الا اذا تحقق اللفظ المعتبر
معناه كما سبق في بحث الترادف ثم صيغ العقود لا ريب ما علم فيها سببية اللفظ فقط قطعا بل لا شك في مدخلية
المعنى في السببية مستقلا او مع اللفظ على اختلاف القولين وعلى هذا فيكون لها اما مدخلية في السببية
الثالثة كل موضع حكم بمدخلية معنى اللفظ في السببية فاما يكون معنى الحقيقي للفظ واحدا او يكون متعددا
وعلى الاول اما يكون ذلك المعنى صالحا للسببية او لا وعلى الثاني اما يكون بعض المعاني صالحا دون بعض

او يكون

او يكون الجميع صالحا لها او لا يكون شيء منها صالحا لها فعلى الاول فالامر فيه واضح وعلى الثاني فيحكم بكون اللفظ الذي هو
جزء السبب المعنى المجازي فان اتحد المجازي الصالح للسببية فالحكم فيه ظاهر وان تعدد فحكمه حكم المتعدد المعنى الذي
يكون الجميع صالحا لها وعلى الثالث فيحكم بكون جزء السبب هو المعنى الصالح وهو ايضا ظ وعلى الرابع فيحتمل اعتبار
واحد معين منها فيتوقف او كل منها فيحكم بسببية كل واحد وعلى الخامس فالحكم فيه كالاول هذا اذا لم يعلم من
دليل خارجي اعتبار المعنى المعين والا فالامر فيه واضح الرابعة لا شك في ان المعنى الحقيقي لصيغ العقود الماضية هو
الاخبار عن وقوع الفعل في الماضي ولكن قد وقع الخلاف في انه هل هو صالح لكونه جزء السبب ام لا ثم ان المعنى
المعتبر المقصود عن هذه الصيغ عند احداث الاحكام بها هل هو المعنى الجزئي ام لا فقيل بكونه صالحا وعدم الاحتياج
الى اعتبار المعنى المجازي الذي هو الانشاء والمشهور على انا نعلم عدم صلاحيته بل لا اعتماد فيه ولا صلاحية الى الاشارة اليه
ذهب اكثر العامة ايضا ثم ان القائل بكون المعنى المعتبر هو المعنى الاخباري كان يريد الاخبار عما في الذهن لا عما في
الخارج كما صرح به الشارح المعتزلي والى ذلك الم ط ه في ايش المجتهدين في بحث الاخبار وربما يلوح من كلامه رحمه الله
في هذا الكتاب في البحث المذكور وجود القول بكون المعنى المعتبر هو الاخبار عما في الخارج ثم تحقيق ذلك وان
ياتي في بحث الاخبار مفصلا وليس هاهنا موضعه ولكن نذكر ما ذكروه في بيان عدم صلاحية المعنى الاخباري للانشا
عند احداث الاحكام انهم قالوا ان ما يدل عليه وجوه الاول صدق حد الانشاء على هذه الصيغ ع وهو انه لا يدل
على ثبوت خارج لنسبة او ما لا يحكم فيه بوقوع نسبة خارجية او ما لا يفيد ايقاع نسبة امر الى اخر وانه ما هو هنا
والثاني عدم وجود خاصية الاخبار فيها وهو احتمال الصدق والكذب اذ لو حكم عليه باحدهما كان خطأ مقطوعا
الثالث انها لو كانت اخبارا لكانت ماضية والتالي منتف اما الملازمة فلان صيغ الصيغة لمن غير وعود معين
عليه ولانه لو كان مستقبلا لم يقع كما لو صرح به واما انتفاء اللازم فلانه لو كان ماضيا لم يقبل التعليق لانه
توقيف امر على امر وانما يتصور فيما لم يقع بعد لكنه يقبله اجماعا وورد عليه ان لا يمنع عدم الغير فما يشبع لانه
الاستقبال على تقدير عدم المضي لاحتمال الحال والجواب عن الاول بان الاصل عدم الغير وعن الثاني بالاتفاق
على انه ليس حالا في معنى الحال على انه لو سلم كونه بمعنى الحال لا ينفع شيئا لجريان الدليل في صورة كون الصيغة لان
التعليق والتوقيف لا يتصور الا فيما لم يقع بعد والرابع انا نقطع بالفرق بين هذه الصيغ جزاء وانشاء ولذلك
لو قال لزوجته طلقتك سئل فان اراد الاخبار لم يقع طلاق اخر فلو ان هذه الايرادات انما يرد على القول
بكونها اخبارا عما في الذهن فلا يرد شيء منها اما الاولان فلانه صدق حد الانشاء وانتفاء خاصة الاخبار
انما يكون كذلك لو لم يحصل اخبارا عما في الذهن واما الثالث فلان الماضي هو الصيغة وهي غير قابلة للتعليق
بل القابل له حقيقة ما في الذهن وهو فقد اخبار عنه فكانه قال ثبت في ذهني تعليق الطلاق واما الرابع فلان
القطع بالفرق المذكور انما هو في الاخبار عما في الخارج ولا يخفى ان ارادة الاخبار عما في الذهن وان يدفع
الاولين ولكنه لا يدفع الاخرين اما الاول منهما فلان التعليق انما وقع حقيقة في الماضي الذي تلفظ به وهو
غير جائز ولو سلم وقوع التعليق فيه حقيقة فنقول ان الثابت في الذهن هو تعليق الطلاق الواقع فيه والتعليق
الماضي الواقع فيه فان صيغة طلقت لو كان بمعنى الماضي كان يدل على وقوع الطلاق في الماضي واما ان دلالته
على ان التعليق واقع في الماضي واما ان دلالته على ان التعليق واقع في الماضي فكلا اذ الماضي انما يدل على
وقوع مصدره في الزمان الماضي لا مصدر فعل اخر ومطلق الماضي سواء كان في الخارج او في الذهن لا يقبل
التعليق واما الثاني منهما فلان تخصيص القطع بالفرق بالاخبار عما في الخارج امر يدفعه الاجماع والعرف ورده

في الخارج واما على القول بكونها اخبارا عما في ذ م

لانه لو قال لزوجته طلقتك فسئل عن معناه وقال اردت اني اوقعت الطلاق في ذهني بالامس لم يقع الطلاق بالاجماع والعرف ذ م

وقد ذكروا ههنا كلمات اخر ليس ههنا موضع ذكرها وبذلك ظهر ان المعنى المعتبر في هذه الصيغ عند احداث الاحكام
ليس المعنى الحقيقي لها الذي هو الاخبار فيكون المراد المعنى الانشائي لعدم الفصل حينئذ الا انه قد عرفت ان المعنى المعتبر
من هذه الصيغ عند احداث الاحكام هو المعنى الانشائي وهو المعنى المستعمل فيه ثم اعلم ان استعمالها في هذا المعنى
يمكن ان يكون على سبيل النقل بان ينقلها الشارع في اول الامر من المعنى الاخباري الى المعنى الانشائي وان يكون
على سبيل التجوز وهذا هو المتنازع فيه ههنا فذهب العلامة في التهذيب والبيضاوي في المنهاج وغيرهما
في غيرهما الى انها منقولة الى المعاني الانشائية شرعا عند احداث الاحكام وذهب اخرون الى ان النقل غير
ثابت فيكون استعمالها فيها مجازا والى اختيار ذلك اشار بقوله ط وثبوته اي ثبوت النقل في صيغ العقود
ومثلها من الفسوخ والايقاعات محل كلام واذا لم يثبت النقل فيجب القول بالتجوز استدل القائل بالنقل بوجوه
احدها انه لو لم تكن هذه الصيغ منقولة الى الانشاء لكانت للاخبار لعدم الفصل ولو كانت للاخبار فاما ان
يكون صادقة او كاذبة لان الاخبار لا تخرج عنهما وكلاهما باطل لانها ان كانت كاذبة لم يعتبر في الشرع لكنها معتبرة
فيه اجماعا وان كانت صادقة فصدقها يتوقف على وقوع مدلولها لان ما لم يقع مدلوله من الاخبار لا يكون
صادقا ووقوع مدلولها يتوقف على صيغة لا غير لان المفروض انها السبب لوقوعها فتلك الصيغة ايضا اما
تكون منقولة الى الانشاء وهو المطلوب او اخبارا فيكون صدقها موقوفا على صيغة اخرى فيلزم الدور والتسلسل والى جوابه
اشار بقوله ط واستعمال الشارع اياها اي صيغ العقود ومثلها في الانشاء بالقصد والقرائن ممكن
بيانه ان قولهم لو لم تكن منقولة الى الانشاء لكانت للاخبار ممنوع لجواز ان يكون مستعملة في الاحداثات في الا
نشاء تجوزا بان يقصد منها معانيها الانشائية ونصب معها القرينة الدالة عليها فلا يلزم كذب ولا تسلسل
على انه يمكن ان يقول انها اخبار عما في الذهن ووقوع مدلولها ذهنا لا يتوقف على صيغة اخرى فلا يلزم
محذور وثانيها ان هذه الصيغ لو لم تكن للانشاء لكانت للاخبار وليست للاخبار عن المستقبل والا لوجب
ان لا يترتب الاحكام عليها لعدم ترتب الطلاق على قوله سوف اطلقك ولكنها يترتب عليها فيكون اما
للاخبار عن الماضي او عن الحال وحينئذ يلزم انها لا يقبل التعليق على الشرط لان التعليق كما عرفت عبارة عن توقيف
وجود شيء في الوجود على دخول غيره فيه وما دخل في الوجود لا يكون كذلك لكنها قابل التعليق والى جوابه اشار
بقوله ط وكذا اي الاستعمال في الانشاء بالقصد والقرائن كاف لتقبلها اي تقبل هذه الصيغ التعليق
لانه لا يلزم في جواز التعليق كون المعلق معنى حقيقيا للفظ كما لا يخفى وتوضيحه انه في قبولها التعليق اذا كانت
انشائية باعتبار كونها انشاء لكانت موجدة لمدلولها حينئذ للفظ بعد حصول شرطها اذا كان كل
فاذا قلنا ان دخلت الدار فانت طالق فمعناه تعليق الطلاق الواقع بهذا اللفظ بدخول الدار فيلزم تعليق الواقع
بما لم يقع بعد وجوابه ان في صورة التعليق كان اللفظ محدثا للطلاق بشرط ما علق عليه كدخول الدار لا مطلقا
وليس المراد ان اللفظ ما لم يتحقق عليه شرطه حتى لا يتصور الحدوث بعد انعدامه لانه حينئذ ما لانات اعدم بعد
التلفظ ثم انه بقي ههنا بحث اخر وهو انه ظهر مما ذكر عدم ثبوت النقل التعييني الحاصل في اول الامر في كلام
الشارع بمعنى ان الشارع لم ينقل هذه الالفاظ الى هذه المعاني الانشائية بل استعملها فيها مجازا بالقصد والقرينة
واما النقل التعيني الحاصل بالغلبة والاشتهار وبكثرة الاستعمال بمعونة القرائن فمن اصحابنا من ذهب الى انه
حصل في كلام الشارع فيكون منقولا ايضا ويكون من الحقائق الشرعية واستدل عليه بان التبادر من هذه الصيغ
اذا وقعت في كلام الشارع هو المعنى الانشائي والتبادر علامة الحقيقة والى جواب ذلك اشار بقوله ط ٠

علم ... اذا ... الحقيقة عن القرائن الحالية والمقالية لا يسبق الى الذهن الا المعنى الثاني م

عن هذه الصيغ عند عدم ... اليه اشار بقوله فالابتداء غير معلوم لان حصول هذا النقل يتوقف على غلبة وكثرة استعمال وشيوع تمام في زمان الشارع لم يعلم وفي كلام ما عاصر المتشرعة غير بعيد لغلبة استعمالها عندنا في المعاني الانشائية م

وتبادره اي تبادر الانشاء منها في كلامه اي في كلام الشارع ممنوع لا بد ما يدل على ثبوته فيه من كثرة الاستعمال في المعنى الانشائي
وهجر الاستعمال في المعنى الاخباري ومنهم من ذهب الى ثبوت الحقيقة الشرعية فيها لحصول التبادر في المعنى الانشائي
واشتهارها فيها والغلبة وكثرة الاستعمال يرجحان حصول النقل ولا يخفى عليك ان مجرد الاشتهار وكثرة الاستعمال
لا يوجب حصول النقل بل يتوقف على غلبته على الاستعمال في المعنى الاول بحيث يهجر ذلك المعنى الاول ويحصل التبادر بالنسبة
الى المعنى الثاني ومجرد كثرة الاستعمال في المعنى الثاني لا يوجب التبادر لجواز تكثر الاستعمال في المعنى الاول ايضا فانه
اذا كان لفظ حقيقة في معنى ثم استعمل في معنى اخر مجازا لملاءمة اما لا يستعمل في المعنى الاول بعد ذلك اصلا او يستعمل
قليلا بالنسبة الى استعماله في المعنى الثاني ولا شبهة في حصول التبادر والنقل ح بالنسبة الى المعنى الثاني حينئذ او
يستعمل في المعنى الثاني كثيرا ولكن يستعمل في الاول اكثر من استعماله في الثاني او مساويا له ولا شبهة في عدم حصول التبادر
والنقل ح بالنسبة الى المعنى الثاني وتكافؤ المعنيين في السبق الى الذهن بخصوص التساوي لو سلم لا يفيد النقل ايضا اذ
يشترط في ثبوت الحقائق الحادثة تبادر المعنى الحادث بخصوصه ومساواته مع المعنى السابق غير مفيد او يستعمل في المعنى
الثاني اكثر وان استعمل في المعنى الاول ايضا كثيرا وحصول النقل ح ايضا محل تامل وكلام غاية الامر انه يصير مجازا مشهورا
ولا يثبت بمثل ذلك نقل وبعد ذلك نقول ان استعمال هذه الصيغ في المعاني الانشائية ليس الا عند احداث الاحكام
واما عند الاخبار عن حدوثها فلا شك في انه يخبر عنه بهذه الصيغ وهي مستعملة في المعاني الاخبارية والاخبار عن
حدوث هذه الاحكام لو لم يكن اكثر من احداثها فليس باقل منه فلم لا نقول ان الاستعمال في الاخبار اكثر فانت
الشاهد حاكم بان كل من انكح نفسا او باع شيئا يخبر عنه وقوعه كثيرا سيما عند الاستشهاد والاقرار فنقول بعت
ما اشتريت من فلان وانكحت فلانة وعلى هذا فحصول تبادر المعنى الانشائي عن هذه الصيغ عند التجرد عن القرائن
غير معلوم في كلامنا ايضا وقد يشتبه الامر على كثير في هذا المقام فيدعون حصول النقل والتبادر والموجب لاشتباههم
في الاكثر امران احدهما انه اذا قال زيد لعمرو بعتك هذا بالثمن الفلاني وقال عمرو قبلت لا شك في انه لا يسبق الى الذهن
غير المعنى الانشائي ولا يخفى ان القرينة الحالية ههنا موجودة وهو الخطاب مع المشتري فانه لا يتعارف اعلام المشتري
العالم بالامر بذلك وايضا قبوله قرينة على المعنى الانشائي وكلامنا في اللفظ المجرد عن القرينة وثانيهما وهو موجب
الاشتباه على كثير ممن ليس يعرف اللسان انهم لما لا يتكلمون في الاغلب في مقام الاخبار الا بلسانهم ولا يستعملون الا
لفاظ العربية ويستعملون الالفاظ العربية في مقام الانشاء في الاكثر فيتوهمون ان المتبادر من الالفاظ العربية هو المعنى
الانشائي وهو وهم واضح فانهم لو ارادوا الاخبار وانكشاف الامر لزم عليهم الفحص عن هذه الصيغ بلسانهم او الفحص
عن الالفاظ العربية عند العرب لا عندهم ق التفريع واعتبار القصد اي اعتبار قصد الانشاء من اللفظ فانه
على القول بكون هذه الصيغ منقولة لا يعتبر قصد الانشاء لان قصده انما يعتبر لاجل كونه قرينة على المجازية ولا يكون
مجازا حتى يحتاج الى القصد او لانه اذا كان معنى مجازيا لا يجوز استعمال اللفظ فيه بدون القرينة ولا يعقل نصب القرينة
لارادة المعنى المجازي الا مع قصده وارادته بخلاف ما اذا لم يكن معنى مجازيا لا يجوز استعماله فانه لا يلزم ح نصب القرينة
حتى يحتاج الى قصد المعنى المجازي ولان المعنى الحقيقي لا يحتاج في كونه معنى اللفظ ومدلولا له الى قصد اللافظ وارادته
فانه معناه ولو لم يقصده المتكلم ولم يعرفه بخلاف المعنى المجازي فانه لا يكون مدلولا للفظ الا اذا قصد وارادة او لان
جزئية المعنى للسببية تتحقق بكونه مقصودا للمتكلم بحيث لا يحتمل غيره فاذا كان المعنى معنى حقيقيا للفظ لا يجب قصده بخصوصه
بل يكفي ان يقصد مطلق ما هو معناه وان لم يعلم بان يقصد ان غرضه من ايراد اللفظ افادة ما هو معناه او غرضه
ترتب ما يترتب عليه وعلى معناه فان المنوج يكون سببا في الواقع ونفس الامر غير محتمل لغيره لان اللفظ لا يحمل على غير معناه

المعنى الحقيقي الا مع قرينة صارفة بخلاف المعنى المجازي فانه ليس معنى اللفظ بحيث يصرفه السامع بدون القرينة فلا يكفي قصد مطلق
المعنى بل يحتاج الى قصده بخصوصه فان مطلق المعنى ينصرف الى المعنى الحقيقي الذي هو ليس بمقصود للمبيع اقول لا يخفى عليك
انه لو سلم تمامية هذه الوجوه الاربعة في الدلالة على اعتبار القصد عند كون المعنى الانشائي معنى مجازيا للفظ لا عند كونه
معنى حقيقيا فنقول انه يجب القصد عند كونه معنى حقيقيا ايضا فنقول انه يجب القصد ايضا لوجهين احدهما ما مر من انه
اذا حكمنا بمدخلية المعنى في السببية وبكونه جزء السبب ويتوقف ترتب الحكم على اللفظ عليه ايضا فلا يخلو اما يكون المراد
مدخلية المعنى من حيث هو هو او من حيث تحققه في الواقع ومن حيث وجوده في نفس الامر او يكون المراد مدخليته من حيث
كونه مدلولا للفظ ومفهوما منه ومحققا له من حيث كون اللفظ موضوعا بازائه مع قطع النظر عن قصد اللافظ وارادته
او يكون المراد مدخليته من حيث كونه مقصودا للمتكلم من هذا اللفظ ومرادا له ومن حيث كون المتكلم مريدا لتحققه
لا يمكن ان يكون المراد هو الاول وهو واضح ولا الثاني والا لزم ترتب الطلاق على قول القائل طلقتك ولو اراد به
غير معناه او كان غير شاعر بمعناه ذاهلا غافلا عنه ولزم انه لو قال احد لزيد الجاهل بمعنى البيع قل بعتك داري
فيقول له زيد تحقق البيع وانتقال الدار اليه ولو تحاشى عنه بعد فهم معناه وبطلانه اجماعي ضروري فيكون المراد هو
الثالث ولا يتحقق هذه الحيثية للمعنى الا اذا قصد واراده سواء كان معنى حقيقيا او مجازيا فقصد المعنى الحقيقي ايضا
لازم في ترتب السبب وثانيهما انه ان اريد من عدم اعتبار قصد الانشاء حين كونه معنى حقيقيا للفظ انه لا يلزم
ان يقصد المتكلم المعنى الانشائي مطلقا فيترتب الحكم على اللفظ وان قصد الاخبار او لم يقصد شيئا منهما او كان
غافلا عن هذا المعنى فبطلانه بديهي اجماعي وان اريد منه انه لا يلزم ان يقصد هذا المعنى من هذا اللفظ وان لزم
قصده في الجملة فهو اعتراف بلزوم القصد في الجملة فلزوم القصد امر ظاهر جدا هذا مع ان ما ذكر من الوجوه الاربعة
غير تامة اما الاول فلان لزوم القرينة في المجاز انما هو لاجل توقف الافهام عليها والقصد لا يفيد في ذلك شيئا
وايضا القرينة اللازمة في المجاز هي القرينة الخارجية دون الذهنية واما الثاني فلان اللازم في المجاز هو
نصب القرينة اذا كان الغرض افهام الغير واما اذا لم يكن الغرض ذلك فلا يلزم وتقديره في الصيغ ما ليس
الغرض منها افهام الغير بل مجرد ايقاع الحكم كما في عتق العبد الابق ونحوه واما الثالث فلانه ان اريد انه لا
يحتاج المعنى الحقيقي في كونه مفهوما من اللفظ الى القصد والارادة والمعنى المجازي يحتاج اليه ففيه ان القصد
والارادة لا مدخلية لها في مفهومية المعنى وعدمها وان اريد انه لا يحتاج المعنى الحقيقي في كونه معنى حقيقيا
الى القصد ففيه ان المعنى المجازي ايضا كذلك واما الرابع ففيه ان ترتب الحكم ح على المعنى الحقيقي بحكم كونه معنى حقيقيا
مع عدم علمه به بخصوصه غير معلوم شرعا هذا ثم انه بقي ههنا امور يجب التنبيه عليها الاول انه قد عرفت انه لا بد
في ترتب الحكم على الصيغ من قصد معانيها التي لها مدخلية في ترتب الحكم ثم انه هل يكفي قصد هذا المعنى
مطلقا وان لم يقصد من هذا اللفظ بمعنى انه هل يكفي مقارنة قصد المعنى مع التلفظ باللفظ او لا بل يشترط ان
يقصد ان هذا المعنى معنى لهذا اللفظ ومستفاد منه مثلا يشترط في ترتب الحكم على لفظ بعت مثلا ان يقصد
معناه الانشائي الذي هو ايجاد المبادلة المخصوصة فهل يكفي قصد هذا المعنى مع مقارنته بالتلفظ بلفظ بعت
ام يلزم ان يعلم ويقصد ان هذا المعنى هو معنى لفظ بعت الحق انه اذا كان المعنى الحقيقي للفظ واحدا فكان هو
المعنى الذي له مدخلية في ترتب الحكم فلا يشترط ان يقصد ويعلم ان هذا المعنى مستفاد من هذا اللفظ لعدم دليل
على الاشتراط وان كان المعاني الحقيقية للفظ متعددة وكان اللفظ من حيث هو لا يشعر على بعض المعاني بيان دون
بعض او كان المعنى الذي له مدخلية في السببية معنى مجازيا او كانت سببية اللفظ من حيث استعماله في هذا المعنى

مستعملا في هذا المعنى وما لم يستعمل فيه م

ولم يترتب عليه الحكم اذا استعمل في معنى اخر فيشترط قصد هذا المعنى من هذا اللفظ لانه ما لم يقصد لا يكون اللفظ في هذا
المعنى لا يوجب ترتب الحكم عليه وعلى هذا يمكن ان يكون نظر من قال بتفريع اعتبار القصد على كون هذه الصيغ
منقولة الى ذلك ويكون مراده من اعتبار القصد اعتبار قصد هذا المعنى من هذا اللفظ لا مطلق قصده وح
يصح التفريع الثاني اذا كان المعنى الذي له مدخلية في السببية معنى مجازيا فهل يعتبر ان يعلم المتكلم ان هذا المعنى
معنى مجازي له ام لا الظاهر الثاني لعدم دليل على الاشتراط الثالث انه قد عرفت انه لا بد في هذه الصيغ من قصد المعنى
الانشائي فالمراد بالمعنى الانشائي هنا ليس ما تضمن طلب شيء كما هو المتعارف اذ قد عرفت انه لا بد من المعنى الانشائي
وهو ما لا يحتمل الصدق والكذب باعتبار انه لم يكن لنسبته خارج سوى كلا افراده منها طلب الشيء ومنها ايجاد حكم بلفظ
والمراد منه ههنا هو الفرد الثاني صرح بذلك الوالد العلامة في بحث الاخبار من انيس المجتهدين وهذا المعنى
الانشائي المقصود ههنا معنى جملة تامة يصح السكوت عليه ولا يمكن التعبير عنه الا ببعض الالفاظ نعم قد يعبر عنه
بلوازمه فيقال ان المعنى الانشائي للفظ بعت اوجدت البيع بهذا اللفظ او يقال ان معناه ايجاد البيع بهذا اللفظ
لا انه في تلك اللوازم انشائية ولا كونه معنى لها كما انه يقال ان معنى اضرب الطلب منك الضرب او طلب الضرب ولا
يلزم منه عدم الانشائية ولا عدم التمامية في الفاظ اضرب بل انما هو تعبير عن كونها انشاء من قبيل جعلها
جملة تامة يصح السكوت عليها وصحة التعبير عن معانيها بالمفردات كالبيع او حدوث البيع والطلاق والنكاح ونحو
ذلك لا يخرج مدلولها عن ان يكون جملة تامة كما يصح التعبير عن معنى اضرب بطلب الضرب فانه مركب تقييدي ليس
بتام وكذا يصح التعبير عن معنى زيد قائم بقيام زيد وغير ذلك انتهى والحاصل ان لفظ اوجدت البيع بهذا اللفظ
او ايجاد البيع بهذا اللفظ لازم للمعنى الحقيقي المعبر عنه بلفظ بعت بل يكفي قصد معنى اوجدت البيع او ايجاد البيع بهذا
اللفظ عن قصد المعنى الانشائي المطلوب من لفظ بعت لان قصده لا ينفك عن قصده وان لم يمكن له التعبير عن
المعنى الانشائي بنفسه بغير لفظ بعت كما لا يمكن التعبير عن المعنى الانشائي للفظ اضرب بغير لفظ اضرب الا بلوازمه
الرابع انه قد عرفت ان المعاني الانشائية معان مجازية لهذه الصيغ فهل يتوقف صحة استعمالها فيها على قرينة خارجية
دالة عليها ام لا الظاهر انه انما يتوقف عليها فيما كانت مستعملة لا في مقام الغير ويتوقف فهمها وصحتها على نصب القرينة
كالعقود المحتاجة الى القبول والطلاق المتوقف صحته على اشهاد الغير واما فيما لم يكن مستعملة لا في مقام
الغير بل يكفي فيه قصد المتكلم كالايقاعات مثل العتق والوقف فلا لانه في افهام الغير لاحكامها يحتاج الى
نصب قرينة دالة عليها كما لا يخفى هذا اولا قد عرفت ان الاصل عدم النقل وقد عرفت سابقا ايضا ان الاصل عدم المجاز

في تعارض الاحوال

وان الاصل عدم الاشتراك بحيث لو لم يعلم وجود شيء منها يجب الحكم بمقتضى الاصل وانا احتمل وجود هذه الامور كلا او
بعضا واذا علم وجود واحد منها وارادته بقرينة حالية او مقالية يجب الحكم ايضا بمقتضى ما علم وقد يعلم وجود واحد
منها ولكن لا يعلم هذا الواحد بعينه فيحصل التردد بين هذه الامور المخالفة للاصل المتعددة الطارية له لاسباب
دواع خارجية وليس واحد منها موافقا للاصل حتى يحكم به بل لا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية ولما
لم يكن تلك المرجحات معلومة لكل احد فمنظر الاصوليون الى تاسيس اصول وضوابط لها يتميز الراجح من الاحتمالات
المتعارضة عن المرجوح ليعرف الفقيه عن المرجوح ويحمل اللفظ على الراجح والاحتمالات في الالفاظ على ما ذكره المحققون
بافراد التخصيص والاضمار من اقسام المجاز وانما الذكر لاختصاصهما بمزيد اختصاص واشتهار من سائر اقسام المجاز
وذكروا في وجه الحصر انه اما لا يحتمل الكلام ما يخل بالفهم او يحتمل لا كلام في الاول لتعين المراد وانما كلامنا في
الثاني والاحتمالات الموجبة لاختلال الفهم منحصرة في هذه الخمسة لانه كلما وجد شيء منها حصل الخلل في الفهم

وذلك ظاهر وكلما انتفت هذه الخمسة لم يخل اصلا لانه اذا انتفى احتمال الاشتراك علم ان اللفظ موضوع لحقيقة واحدة
بحسب اللغة لكن لا يتعين المراد لاحتمال كونه منقولا عنها الى معنى اخر لعله مراد المتكلم واذا انتفى النقل ايضا علم ان اللفظ
لحقيقة واحدة لم ينقل منها الى غيرها لكنه لا يتعين المراد ح ايضا لاحتمال كونه مجازا فان المجاز لا يريد المتكلم بهذا اللفظ
معناه الحقيقي بل يريد به معناه المجازي فاذا انتفى المجاز ايضا علم ان المراد باللفظ ليس غير ما وضع له لكنه لا يتعين المراد
ح ايضا لاحتمال ان يكون لفظا مضمرا فيه لا يمكن حمل اللفظ على مدلوله الحقيقي فاذا انتفى الاضمار ايضا تعين كون اللفظ
ما وضع له لا غير لكنه لا يتعين المراد من جميع الوجوه لاحتمال التخصيص اذ يجوز ان يكون المراد به بعض ما وضع له
دون الجميع لاحتمال كونه عاما مخصصا فاذا انتفى التخصيص ايضا انتفى الخلل بالكلية وحصل الفهم التام من غير
اختلال لانه لما علم ان المراد جميع ما وضع له قطعا علم انحصار الامور المخلة بالفهم فيها ولا يخفى ان عدم انحصار
هذه الامور لا ينفي الخلل بالكلية لاحتمال الزيادة اي كون اللفظ المذكور زائدا غير مراد منه معنى من حيث انه كما يتفق
كثيرا سيما في الحروف الجارة والظاهر ان عدم التفاتهم الى الزيادة لقلة وقوعها وشذوذها وايضا قولهم فاذا
انتفى التخصيص ايضا انتفى الخلل بالكلية وان كان صحيحا في نفس الامر لكنه لا يناسب وجه الحصر لانه قد لا يسلمه
الطالب ولذلك ترى بعضهم يتكلمون في الاعلب في وجه الحصر بالدوران في النفي والاثبات فالاولى ان يقال
في بيان وجه الحصر ان كل لفظ صدر من متكلم فلا يخلو اما ان يكون معناه الحقيقي بحسب اللغة متعددا
او واحدا الاول هو الاشتراك والثاني فاما ان يكون هذا المعنى مهجورا منقولا منه الى معنى اخر او لا الاول
هو النقل والثاني اما ان لا يراد منه معنى من المعاني ولا يقصد لا به على شيء او يراد ويقصد الاول
هو الزيادة والثاني اما ان يراد منه تمام المعنى الموضوع له او لا الاول هو الحقيقة والثاني اما ان يراد به
بعض افراد الموضوع له او لا الاول هو التخصيص والثاني اما ان يراد به معنى لفظ محذوف يقتضيه الكلام
تقديره وهو الاضمار او لا وهو المجاز والحقيقة من هذه الاقسام كانت موافقة للاصل فلا يعارضها شيء من
الاقسام الاخر والزيادة لندورها وقلتها لم يتعرضوا لها فبقيت خمسة اخرى هي النقل والمجاز والاشتراك والاضمار
والتخصيص والتعارض بين هذه الخمسة يقع على العشر وجوه وجها والباقي بعد حذف المكررات كالتسعة
وعشرون عشرة منها ثنائية والبواقي ثلثية او رباعية او خماسية ولما كانت حكم غير الثنائية معلوما بعد العلم
بحكمها اقتصروا عليها وانما قلنا ان الصور الثنائية بعد حذف المكررات عشرة لان التعارض بين المجاز و
الاربعة الباقية يقع على اربعة اوجه وبين النقل والثلثة الباقية على ثلثة اوجه وبين الاشتراك والاثنين
الباقيين على وجهين وبينهما على وجه واحد فكان المجموع عشرة اوجه الاول تعارض المجاز والنقل وهو يكون
على وجهين احدهما ان يستعمل الشارع او غيره لفظا في معنى ولم يعلم ان استعماله فيه في هذا المورد هل هو
على سبيل النقل او المجاز وثانيهما ان يستعمل لفظا في معنى لم يعلم فيه ذلك ايضا او علم كونه مجازا في كلامه ولكن
لم يعلم ان هذا اللفظ هل صار منقولا بالنسبة الى هذا المعنى ام لا مع قطع النظر عن خصوص هذا المورد وان
حكم انه ايقو لهاء والمجاز اولى منه اي من النقل اذا تعارضا لتوقفه اي توقف النقل على اتفاق ثلثة
الوضع الاول ونسخه ووضع ثان بخلافه اي بخلاف المجاز فانه لا يتوقف الا على امرين الوضع الاول ووجود القرينة
ولا شك ان الشيء كلما كان اقل مقدمة يكون اسهل تحققا وكلما كان اسهل تحققا كان تحققه اقوى ظنا وكلما
كان تحققه اقوى ظنا يكون الحاق المشكوك كلما كان اقل مقدمة به اغلب واولى فان قلت قد يختلف المقدمات
بانه يكون مقدمة بعضها اسهل تحققا من مقدمة اخرى ولاجله يكون ذو المقدمة الاسهل ايضا اسهل تحققا

ولوكانت

ولوكانت مقدماته اكثر عددا وان كان الامر كذلك ولكن لا يضر ذلك هاهنا لان مقدمته ما هو مقدماته اكثر اعني النقل اصعب
تحققا من مقدمته ما هو مقدماته اقل لان الوضع الثاني الذي هو من مقدمات النقل يفتقر الى اتفاق اهل اللسان
على تغيير الوضع ولا شك انه اصعب تحققا من وجود القرينة الصارفة التي هو من مقدمات المجاز ثم ان ما ذكرنا
في توجيه الدليل هو الذي ذكره كلام كثير منهم في هذا المقام ويرد عليه اولا ان ثبوت الاولوية باستمال ذلك من
المرجحات ممنوع ولو سلم فاعتباره عند اهل اللغة او الشرع غير معلوم فلا يمكن الاستناد اليه في حمل الالفاظ وثانيا
ان اكثرية مقدمات النقل غير مسلم لان المجاز ايضا يحتاج الى وضع ثان هو الوضع النوعي فيتساويان فان قلت
الوضع النوعي لكل مجاز قطعي التحقق بخلاف الوضع الثاني الذي يحتاج اليه النقل قلنا سلمنا لكن الكلام المبني
على هذا هو اكثرية المقدمات واقليتها من غير ملاحظة كونها قطعي التحقق ويمكن بيان الدليل بوجه اخر بان يقال
ان المراد انه لا شك في ان كلا من النقل والمجاز مخالف للاصل فلا يصار الى شيء منهما الا بدليل فاذا دل الدليل على
تحقق احدهما يجب الاخذ بما كان مخالفته للاصل اقل لان كلما كان خلاف الاصل اقل كان اولى وكما ان كلا
من المجاز والنقل مخالف للاصل فكذلك مقدمات كل منهما لانها امور حادثة مسبوقة بالعدم والاصل عدمها واذا
كانت مقدماتها امورا مخالفة للاصل فكلما كانت مقدماته اقل كانت مخالفته للاصل ايضا اقل ولا شك ان القول به
اولى مما كانت مخالفته للاصل اكثر وبهذا التقرير يندفع الايرادان اما الاول فظ فانه لا شك في اعتبار مثل هذا
المرجح واما الثاني فلان المقدمة التي يوجب مرجحية ذي المقدمة هي المقدمة التي لم يكن قطعي التحقق لان ما
علم تحققه قطعا فلا بد من القول به ولا يكن فيها يكونها مخالفا للاصل كما لا يخفى ثم يرد عليه شيء اخر وهو ان اكثرية
مخالفة الاصل في احد الامرين على الاخر تارة يكون باحتياجه الى امر زائد على ما يحتاج اليه الاخر مع اشتراكهما
في غير هذا القدر الزائد وكونه امرا واحدا فيهما وتارة يكون باحتياجه الى امور غير ما يحتاج اليه الاخر مع
زيادة هذه الامور فيه ولكن لا اشتراك في غير القدر الزائد بل يكون الذي يحتاج اليه احدهما غير ما يحتاج
اليه الاخر فان كان الاكثرية من القسم الاول فلا شك في وجوب الاخذ بالاقل ونفي الزائد لان هذا القدر
الاقل متحقق الثبوت لا محالة والقدر الزائد مشكوك فيه بل غير محتاج اليه فينفى بالاصل واما اذا كانت
من القسم الثاني فوجوب الاخذ بالاقل غير معلوم فانه كما ان القدر الزائد مشكوك فيه فكذلك تحقق غير
القدر الزائد ايضا سواء كان من الاقل او الاكثر ولا دليل على وجوب الحكم بالاقل وان يكون الحكم به في كلام
الاصوليين ولا ريب في ان الاكثرية والاقلية فيما نحن فيه من القسم الثاني لان النقل يزيد على المجاز باحتياجه
الى مقدمة ثالثة قطعا وبيان في الاثنين الباقيين ولكنهما في النقل غير ما يحتاج اليها في المجاز ولو سلمنا
فلا نقل والتحقيق ان يقال انه قد عرفت ان تعارض المجاز والنقل يكون على وجهين احدهما ان يستعمل لفظ في
معنى الى لفظ من غير ملاحظة مورد مخصوص بان شك في ان هذا اللفظ هل هو مجاز في هذا المعنى فيجب ان
يكون استعماله على سبيل التجوز فيراعى فيه شروط التجوز من نصب القرينة وغيره او منقول اليه حتى يجب فيه
مراعاة شرائط النقل وايضا هل هو مجاز حتى يجب علينا حمل اللفظ على غير هذا المعنى كلما وجد بدون
قرينة او منقول اليه حتى يجب علينا حمل اللفظ على هذا المعنى بدون القرينة وثانيهما ان يتعارضا في استعمال
مخصوص انه هل هو على سبيل التجوز او النقل وعلى التقديرين فلا يخلو اما ان يعارض المجاز النقل المتحقق
الحاصل بالغلبة والاشتهار او يعارض النقل التعيني الحاصل بنقل واضع معين لفظا من معنى الى اخر او يعارض
مطلق النقل سواء كان تعيينيا او تعيينا فعلى الاول من وجهي التعارض لا اشكال في تقديم المجاز لو لا

اولا ولذلك عن مرجحات النقل الوضع الاول مع كونه ايضا قطعي التحقق ٣

تعارض بين النقل التعيني او التعييني او المطلق لان حاصله يرجع الى التردد في صحة الاستعمال المجازي وصحة الاستعمال
النقلي فنقول ان الوضع النوعي اوجب صحة الاستعمال المجازي قطعا في علوية وصحة الاستعمال النقلي باقسامها
مشكوك فيها وموجبة لعدم صحة الاستعمال المجازي فالاصل في الاول بقاؤها لعلم تحققها وفي الثاني نفيها للشك
في تحققها وايضا قد سبق ان النقل خلاف الاصل بمعنى انه اذا علم كون لفظ حقيقة في معنى وشك في النقل منه فالاصل
عدمه فنقول انه لا شك في ان لهذا اللفظ معنى اخر سوى هذا المعنى الذي شك انه معنى مجازي له او منقول اليه وذلك
المعنى هو المعلوم كونه حقيقيا له والاصل عدم النقل منه ويلزمه كون الاستعمال في ذلك المعنى الاخر مجازيا
واما على الوجه الثاني من وجهي التعارض اي ما اذا استعمل لفظ في موضع مخصوص في معنى ولم يعلم ان هذا الاستعمال
هل هو على سبيل النقل او المجاز فالظاهر ايضا تقديم المجاز مطلقا اي سواء تعارض مع الوضع التعييني او التعيني
او المطلق لما مر من ان لهذا اللفظ معنى اخر يكون اللفظ بالنسبة اليه حقيقة قطعا ولم يعلم ثبوت ان النقل على خلاف
الاصل يلزم علينا الحكم بعدم النقل منه ويلزمه كون ذلك الاستعمال مجازيا لا حقيقيا حتى يكون اللفظ منقولا
ومما يدل على تقديم المجاز على الوجهين مطلقا اتفاق اهل اللسان وارباب المحاورات على ذلك بيانه انه لا
شك في ان كل لفظ استعمل في معنى غير معناه الحقيقي المعلوم فيحتمل كونه منقولا منه اليه هذا المعنى ولو لم يستعمل فيه
فلو لا ترجيح المجاز لزم عدم امكان الحكم بكون لفظ مجازا في معنى الا اذا صرح المستعمل بان استعماله هذا مجاز
مع انهم كلما راوا ان لفظا قد استعمل في معنى غير معناه الحقيقي ولا دليل على النقل يحكمون بكونه مجازيا
وايضا نرى العلماء والعربيين من الصدر الاول الى زماننا هذا اذا اختلفوا في استعمال لفظ في معنى هل هو على
سبيل التجوز او النقل يستدل القائلون بالتجوز منهم على التجوز باستناد الدليل على النقل والقائلون بالنقل
منهم يتمسكون بمناسبات النقل والامور الموجبة له ولولا ان المجاز مقدم على النقل اذا لم يكن على احدهما
دليل لما كان كذلك ومما يدل ايضا على تقديم المجاز على الوجه الثاني انه لولاه لزم اما تقديم النقل او التوقف
والاول مما لم يقل به احد فتعين الثاني وهو ايضا باطل لانه لو توقفنا فيه فاذا استعمل هذا المستعمل بعينه هذا
اللفظ في مورد اخر فاما ان نحمله على المعنى المتنازع فيه فيلزم ارتكاب النقل بلا دليل مع انه خلاف الاصل كما عرفت او على
المعنى الاول فيلزم الحكم بكونه مجازا في الثاني وعدمه فان لم نوقفنا في الاول او لا نحمله على شيء منهما بل نتوقف
فيلزم التردد بين الموافق للاصل والمخالف له بلا دليل يوجب ذلك وهو باطل فتعين الحكم بالتجوز ومما يؤيد
تقديم المجاز على الوجهين مطلقا ان المجاز في نفس الامر اغلب من النقل بحيث لا نسبة في اكثر كلام المتكلمين
ولا يمكن انكار هذه الغلبة والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وتحصيل هذا دليلا مستقلا على تقديم المجاز
وفيه اشكال لان حجية مثل هذا الظن سيما في دلالة الالفاظ غير معلومة واعتبارها في بعض الاحكام لو سلم
لا يثبت الكلية ثم ان هاهنا فوائد ينبغي التنبيه عليها الاولى اعلم ان التعارض المجاز والنقل صورة اخرى
ايضا وهي ان لفظا نقل من معناه الحقيقي الى معنى اخر وكان له معنى مجازي بالنسبة الى المعنى الاول ايضا لو استعمل
ذلك اللفظ وحمل بدليل ان المراد منه ليس المعنى الحقيقي الاول فهل يتعين ما نقلنا المنقول اليه او المعنى المجازي
والتفصيل فيه ان هذا النقل اما يكون في العرف العام او في عرف خاص فعلى الاول يتعين المعنى المنقول اليه
قطعا لان التعارض خرج من باب تعارض الحقيقة والمجاز وعلى الثاني فاما يكون الاستعمال من اهل هذا العرف
او من غيره فعلى الاول يتقدم النقل ايضا والوجه ظ وعلى الثاني يرجع الى تعارض المجاز من دون النقل والمجاز
وقد عرفت حكمه الثانية اذا علم تحقق النقل وحصل الشك في انه هل هو تعيني او تعييني فان علم كونه في استعمال

بعلم انه م

يكون

يكون نظرا الى الغلبة فالظاهر تقديم التعيني اي الحاصل بالغلبة والاشتهار لان هذا التعارض يوجب تعارض النقل والمجاز
في اوايل الامر والمجاز مقدم ويلزم منه تقديم النقل الحاصل بالغلبة والاشتهار كما لا يخفى وان لم يعلم فالحق التوقف
لان اصالة عدم التعيين معارضة مع عدم اصالة التعيين فلا يحكم باحدهما الثالثة لا ريب ان المعنى المنقول اليه
احد اقسام الحقيقة ومن علاماته وامارات التبادر وعدم صحة السلب فكيف يمكن معارضته مع المجاز لعادتهم هذه الامور
فان وجد التبادر وعدم صحة السلب يتعين الحكم بالنقل والا يتعين الحكم بالمجاز ولا واسطة بينهما لانا نقول ان التبادر
وعدم صحة السلب انما يكونان في النقل الحاصل بالغلبة والاشتهار واما النقل التعييني فلا يحصل بغلبة الاستعمال واما في اوايل
هذا النقل فلا يوجد ان شيء منهما فيحصل التعارض وايضا علامة الحقيقة كما عرفت هو العلم بالتبادر وعدم صحة السلب
وعلامة المجاز هو العلم بعدمهما فيتحقق الواسطة بينهما ويمكن ان لا يعلم شيء منهما كما اذا شك في النقل او التجوز في
لفظ في عرف خاص لا يمكن التتبع والتفحص في هذا الزمان من اهل هذا العرف حتى يعلم التبادر او عدم صحة السلب
او عدمهما الى غير ذلك وقد مر شطر ذلك الشبهة في غير هذا الموضع ايضا وما التفريع في محاليل والمذهب
وغيرها فانه حقيقة في الطرق وقد استعملت في الشرع في غيره فهل هو على سبيل النقل او التجوز فعلى الاول يجب الحمل
عليه كلما اطلق ايضا وعلى الثاني يتمسك في ارادة المعنى الثاني على الوضع المستعمل فيه ويحمل على المعنى الحقيقي في غيره
لو قلنا بكونه مجازا غير مشهور ولو قلنا بكونه مجازا مشهورا كما سبق يجب الرجوع الى ما نبه عند تعارض الحقيقة
المرجوحة والمجاز الراجح هل يقدم الاول او الثاني وكذا التفريع في نحو صيغ العقود والفسوخ والايقاعات
فانها حقيقة في الاخبار واستعملها الشارع في الانشاء واستعمالها فيه يمكن ان يكون على سبيل النقل وان يكون
مجازا فعلى الاول لا يجب قصد هذا المعنى من خصوص هذا اللفظ وان وجب قصده في الجملة وعلى الثاني يجب ان يقصد
ان هذا هو معنى هذا اللفظ ومراد منه كما سبق والحكم على المختار واضح الثاني تعارض المجاز والاشتراك بان
يكون اللفظ معنى حقيقي واستعمل في معنى اخر وشك فانه هل هو ايضا حقيقي حتى يكون اللفظ مشتركا او مجاز فيه
يكون حقيقة ومجازا وقد وقع الخلاف فيه فذهب الاكثر منهم المحقق والعلامة وولده والسيد عميد الدين و
الشيخ البهائي وصاحبا المعالم والحاجبي والعضدي والبيضاوي الى الحمل على المجاز وذهب السيد الاجل المرتضى
ومن تابعه الى الحمل على الحقيقة وتوقف بعض من متاخري اصحابنا الى اختيار المشهور اشار بقوله قدس سره
ومن الاشتراك اي والمجاز اولى من الاشتراك لغلبته اي لغلبة المجاز في اللغة فان اكثر الالفاظ المستعملة
في المعاني المتعددة مجاز فيما عدا واحد منها وما هو حقيقة في اكثر من معنى واحد منها قليل بالنسبة الى ذلك
بل لا نسبة له اليه كما صرح به كثير منهم ونقله لمتتبع اللغة والاستعمالات الواردة وحتى كان المجاز غالبا يتعين
الحمل عليه لان المشتبه يلحق بالاعم الاغلب ويلحق به ولا يخفى ان مرجع الغلبة بهذا المعنى الذي ذكرنا الى غلبة
المجاز على الاشتراك وهي بهذا المعنى مما لا ريب فيه وان توهم خلافه بعض من يدعي الاشتراك ويجيء التنبيه
عليه مع جوابه وربما يلوح من كلام القوم اطلاق غلبة المجاز على معنيين اخرين غير ما ذكرنا الاول ان الاستعمالات
المجازية في اللغة اكثر من استعمالات الحقيقة الثاني ان استعمال كل لفظ في مجازه اكثر من استعماله في حقيقته
وغلبة المجاز بهذين المعنيين محل كلام اذ لا ريب في ان اكثر الاستعمالات التي تدور على السنة اكثر الناس في
محاوراتهم ومخاطباتهم ليست بمجازات وان كان اكثر استعمالات اهل الناس كالخطباء والشعراء كلها على ادعاء
بعضهم وذلك ايضا فيما يختص بهم من الخطب والاشعار لا مطلقا فان قيل المقصود الاصلي في علم الاصول هو البحث
عن الفاظ القران والحديث والغالب فيهما هو المجاز لانهما في اعلى طبقات البلاغة وارفعها وبلاغة الكلام

ليس الا باشتماله على اللطائف والنكات التي لا تحصل الا بوجوه الاستعارات والكنايات اذ بدون ذلك
يكون الكلام مفيدا لاصل المقصود من دون اعتبار امر زائد عليه فلا يكون بليغا ومن ثم كان المجاز هو الغالب في كلام
الخطباء والشعراء فان هؤلاء لما ارادوا ان يكون كلامهم مرتفعا عن كلام غيرهم ولا يحصل في ذلك الا بترك الالفاظ
المبتذلة للحقايق عدلوا الى المجازات الرائقة والاستعارات الفائقة فكثرت فيها استعمالهم حتى صارت
هي الغالب على كلامهم قلنا ليس من شروط بلاغة الكلام خلوه عن الحقيقة ولا وروده على سبيل المجاز والاستعارة
فان مناط البلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع حسن النظام والتاليف وسلامته عما يخل بالفصاحة ولا
ريب ان هذا كما يحصل بالمجاز كذا بالحقيقة بل قد لا يحصل الا بها كما اذا كان المقام مقام البيان والتوضيح فان المطابقة
لمقتضى الحال لا يكاد يتحقق فيه الا بالحقيقة والتصريح كيف ولو كان استعمال الحقيقة منافيا للبلاغة لزم ان لا يكون الكتاب
الكريم مشتملا على البلاغة او لا يكون جميعه بليغا وكلاهما باطل بالضرورة وان اريد ان البلاغة في الكلام انما يحصل غالبا
بالمجاز فذلك ممنوع في كلام الشارع فان الغرض الاصلي منه هو البيان والاعلام دون الاجمال والابهام والمناسب
لهذا الغرض استعمال الحقيقة دون المجاز وغلبة المجاز في كلام بعض البلغاء كالخطباء والشعراء على تقدير تسليمه لا يقتضي
غلبته في كل كلام بليغ فان مقاصد البلغاء مختلفة وربما كان المجاز اوفق بمقاصد بعضهم فيغلب استعماله في كلام ذلك
البعض دون غيره ثم انا لو سلمنا غلبة المجاز باحد هذين المعنيين مطلقا او في كلام البلغاء فذلك لا يقتضي ترجيح المجاز
على الحقيقة فان غلبة المجاز على الحقيقة لو كانت موجبة لتقديمه عليها لكان احق المجازات بالتقديم على الحقيقة واولاها
بالترجيح عليها تخصيص الفاظ العموم فانه قد بلغ من الشيوع والغلبة حدا لم يبلغه شيء من انواع المجاز حتى قيل ما من عام الا
وقد خص ومع ذلك فقد اطبق الجميع على وجوب حمل صيغ العموم على حقيقتها ما لم يظهر المخصص ولم يلتفتوا الى شيوع
التخصيص وكثرته ولا جعلوها فيما نحن فيه الحمل على الحقيقة فلا اقل من ان يرجح به المجاز وايضا لو كانت الغلبة مقتضية للترجيح
لزم ان لا يستقر الامر على الحقيقة في شيء من الالفاظ وان لا يكون الحقيقة هي الاصل عند عدم القرينة والتالي بقسميه
مردود فكذا المقدم ثم يرد عليه بحث وهو انه على فرض التسليم فبال الغلبة ههنا لا يوجب تقديم الغالب ويوجبه
في غير هذا المقام كما تقول في غلبة المجاز على الاشتراك وما الفرق بين هذه الغلبة وغيرها حتى اهملتها في انتفاء الدليل
وعدمه ويمكن ان يجاب بان الغلبة مطلقا مقتضية للترجيح الا اذا دل الدليل على خلافه والاجماع على تقديم الحقيقة
ههنا اوجب الخروج عن مقتضاها وبان اقتضاء الغلبة للترجيح انما يكون اذا لم يكن لها معارض واولوية اصالة
الحقيقة يعارضها بل ترجح عليها بخلاف غير هذا المقام فانه لا اجماع فيه ولا معارض وقد يجاب بان الغلبة المقتضية
للترجيح هي الغلبة الشخصية وغلبة المجاز ليست كذلك فانها غلبة جنسية لا شخصية ضرورة ان الغالب على الحقيقة هو جنس
المجاز لا كل مجاز وفيه ان منع الغلبة الشخصية ههنا ينافي تسليم غلبة المجاز على الحقيقة باحد هذين المعنيين كما لا يخفى الثالث
ان المعنى المجازي لكل لفظ اكثر من معناه الحقيقي ويتفرع القطع بغلبة المجاز بهذا المعنى ان اريد بالمعنى المجازي
المجاز بالقوة اي ما يصح استعمال اللفظ فيه مجازا وان لم يستعمل فيه بالفعل على خلاف الاصطلاح والا فمنع الغلبة بل
الشايع غير معلوم الرابع ان المعاني المجازية في اللغة اكثر من المعاني الحقيقية والحاصل ان اكثر المعاني المثبتة في كتب
اللغة مجازات وهذا اقرب من سابقه وغلبة المجاز بالقوة ايضا باحد هذين المعنيين ثابت قطعا واما المجاز بالفعل
ففيه اشكال ولا يبعد كونه كذلك ايضا ويشير اليه ما حكي عن جماعة من اهل اللغة انهم قالوا ان اكثر اللغة مجازات بقي
ههنا شيء لا ينبغي التنبيه عليه وهو انا نرى الاصوليين كثيرا ما يذكرون في مقام ترجيح المجاز وبيان عدم اولوية الحقيقة
ان اكثر اللغة مجازات حكاية عن محققي اهل اللغة ونراهم تارة اخرى ينقلون في كتبهم قولا بان المجاز هو الغالب ويضعفونه

وربما

وربما ينسب الى الشذوذ قال في الغاية البحث الثاني في ان المجاز ليس غالبا قال ابن جني اكثر اللغة مجاز فانك اذا قلت قام
زيد اقتضى الفعل افادة الجنس وهو يتناول جميع الافراد فيلزم وجود كل فرد من افراد القيام من زيد وهو معلوم البطلان
واذا قلت ضربت زيدا كان مجازا من حيث انك ضربت بعضه لا جميعه بل لو قلت ضربت راسه لم يكن تلطخت من جميع جهاته
وههنا مجاز من وجه اخر فانك اذا قلت رايت زيدا او ضربته فزيد ليس اسما الا لهذه الجملة المشاهدة لتطرق الزيادة
والنقصان والتبدل عليها وانما هو اجزاؤه الاصلية التي لا يعتريها شيء فلعل تلك الاجزاء لم يقع عليها الرؤية ولا الضرب
وقد اسندا اليها فكان مجازا واجاب عن الاول بان المصدر دال على الماهية من حيث هي هي ولا يستلزم وحدة
ولا كثرة وعن الثاني بان التجوز في مثل ذلك واقع في النسبة دون الاطراف انتهى وهذان القولان كما ترى متناقضان
فاوجه التوفيق بينهما ويمكن ان يقال ان المراد بالغلبة الموهونة هي غلبة المجاز باحد المعنيين الاولين كما يشعر به الحجة
المنقولة وما حكي عن محققي اهل اللغة هو الغلبة باحد المعنيين الاخيرين وبهذا يندفع التناقض ثم ان القائلين بترجيح
الاشتراك قالوا لو سلمنا ان المجاز غالب على الاشتراك فنقول ان للاشتراك فوائد كثيرة يترجح بها على المجاز فانه
جيا وبيان منها ان المشترك مطرد لكونه حقيقة فلا يضطرب بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد ومنها انه يصح منه الاشتقاق
بالمعنيين كما قرئت بمعنى حاضت او طهرت فيتسع الكلام والمجاز قد لا يشتق منه كالامر بمعنى الفعل مجازا فانه لا يشتق
منه ومنها انه يصح منه التجوز في المعنيين فيتسع الكلام ويحصل الفائدة المطلوبة في المجاز بخلاف المجاز فانه لا يصح
التجوز منه اذ المجاز لفظ مستعمل في غير الموضوع له لمجرد انه مناسب للموضوع له وما توهم من هذا القبيل كلفظ الحقيقة
على ما ذكر في المحصول من انه مجاز في المعنى المصطلح في الدرجة الثالثة فليس المراد انه مجاز عن المعنى المجازي بل من المعنى
الذي كان مجازيا ثم صار حقيقة عرفية فيه ومنها ان المشترك يتعين احد معنييه مع تعذر الاخر بخلاف المجاز فانه قد لا يتعين مع تعذر
الحقيقة ومنها ان الفهم مع الاشتراك يحصل بادنى القرائن وفي المجاز لا بد من قرينة قوية تعادل اصالة الحقيقة
وتزيد عليها ولدفع قولهم هذا وصف [illegible] الغلبة المجازية بقوله الغالبة على فوائده اي والمجاز راجح على الاشتراك
للغلبة التي تغلب على فوائد المجاز فلا يعارضها فوائده فيبقى المجاز راجحا وجه غلبته على فوائده انه ان كان المقصود
رجحان الاشتراك على المجاز بوجدان الفوائد من حيث ان الامر الذي يكثر فائدته تترجح وجوده ويكثر دوره فيغلب
على ما ليس كذلك مما تقل فائدته فيتوجه عليه بعد تسليم ان كثرة الفائدة تلزمه الغلبة في كلام الجميع او الاكثر ان ذلك
انما ينفع مع اشتباه الغلبة اما مع العلم بانتفائها كما في الاشتراك فلا يجدي الملزوم كما ان مع العلم بحصولها كما
في المجاز لا يقدح انتفاء الملزوم وان كان المقصود رجحان الاشتراك بنفس وجدان الفوائد مع قطع النظر عن اقتضائها
الغلبة فيتوجه عليه بعد تسليم جواز التعويل على مثل هذا الترجيح ان ذلك انما يصح لو لم يعارضه غلبة المجاز فان الظن
الحاصل من الاولوية ليس في مرتبة الظن الحاصل من الغلبة وكثرة الوقوع الا ترى ان من راى شخصا في موضع يكثر
فيه الجاهل ويقل العالم فانه يظن انه جاهل لكثرته وغلبته ولا يظن انه عالم لرجحانه واولويته فان قيل ان الامر ههنا
بالعكس اذ كثرة الفائدة يوجب العلم بالاعتبار لكون الواضع حكيما يمتنع منه العدول من الراجح الى المرجوح واما
الكثرة والوقوع فلا يفيد الا الظن والفرق بينهما بين فاين هذا من مثال العالم والجاهل فان الاولوية في العالم
اولوية ذاتية والاولوية المقصودة ههنا اولوية الجعل والصدور قلنا اولا ان هذا انما يصح لو قلنا بكون الالفاظ
توقيفية واما على القول بالاصطلاح فلا يتم ذلك اذ يجوز على غير الحكيم العدول الى المرجوح اما لخفاء المرجحية
او لغيره وثانيا انه على التوقيفية انما يصح لو كان المجاز ايضا كالمشترك محتاجا الى الوضع حتى تصح الموازنة وليس كذلك بل الغلبة
بسبب كثرة الاستعمال من المستعملين فلم يفعل الحكيم [illegible] انه يمكن ان يقال ان بعد تحقق اكثرية الوقوع يعلم ان الاشتراك

ليس باكثر فائدة من المجاز والا لكان ذلك هو الاكثر وقوعا [illegible] فلا اعتبار بما ذكر من الوجه بل انما المعتبر بالغلبة
اكثرية الوقوع هذا كله بيان الفوائد التي في الاشتراك معارضة بالفوائد التي في المجاز وبالمفاسد التي في الاشتراك
والى هذا اشار بقوله مع معارضتها اي تعارض فوائد الاشتراك بمثلها اي بمثل هذه الفوائد في المجاز وبمفاسده
اي مفاسد الاشتراك اما فوائد المجاز فمنها انه قد يكون ابلغ [illegible] ومنها انه قد يكون
اوفق اما للطبع لثقل في الحقيقة كالخنفقيق للداهية او عذوبة في المجاز كالروضة للمقبرة واما للمقام لزيادة بيان
كالاسد للشجاع فانه بمنزلة دعوى الشيء ببينة وبرهان او تعظيم كالشمس للشريف او تحقير كالكلب للخسيس ومنها انه
يتوصل به الى انواع البديع كالسجع في نحو حمار ثرثار [illegible] والمطابقة في قوله ضحك المشيب
براسه فبكى ولو قال ظهر فاتت المطابقة والمقابلة في مثل [illegible] ولو قال
دار هواي فاتت المطابقة والجناس في مثل [illegible] لم يكن جناس والروي في نحو [illegible]
[illegible] ولو قال [illegible] لم يحصل ذلك واما مفاسد الاشتراك
فمنها انه يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز فانه مع القرينة يحمل عليه وبدونها يحمل على الحقيقة ومنها
انه ربما ادى الى مستبعد من ضد او نقيض وذلك اذا كان اللفظ موضوعا للضدين او النقيضين كالجون للابيض
والاسود والقرء للطهر والحيض والامر للاباحة والتهديد على القول به فانه اذا اطلق اللفظ واريد به احد
المعنيين ربما فهم الاخر لخفاء القرينة فيقع في غاية البعد من المراد كما اذا فهم من قوله تعالى [illegible] الحيض
والمراد الاباحة بخلاف المجاز فانه على تقدير فهم ضد المراد منه لا يؤدي الى مستبعد لان العلاقة شرط فيه وان كانت
[illegible] ومنها انه يحتاج الى قرينتين بحسب معنييه بخلاف
المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة وقد يجاب عن هذه المعارضة بان ما ذكر من فوائد المجاز لا يختص به بل هي مشتركة
بينه وبين المشترك فان المشترك ايضا قد يكون ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال كقولك اشتريت العين دون ان
تقول الذهب والفضة وقد يكون اوفق للطبع [illegible] وكذا
التوصل به الى انواع البديع ايضا كالمطابقة في قوله [illegible]
وقوله [illegible] والملائكة [illegible] قليل والمجانسة في قولهم رحبة رحبة والروي
مثل [illegible] وكذا غيرها من المحسنات فان كل ما يحصل منها في المجاز يحصل بالاشتراك فاذا اشتركت فوائد
المجاز بينه وبين الاشتراك فلا يصلح ترجيح المجاز بها واما ما ذكر من مفاسد الاشتراك فهي على تقدير تسليمها معارضة
بمفاسد المجاز وهي امور منها ان المجاز يتوقف على القرينة والوضعين والعلاقة والاشتراك لا يتوقف
على جميع ذلك ومنها ان المجاز يفضي الى الخطاء مع ارادته واستغناء القرينة [illegible]
السامع فانه يحمله على الحقيقة كما هو الاصل فيقع في الخطاء بخلاف المشترك فان السامع مع [illegible] القرينة يحمله على
[illegible] يتوقف عن الحمل فلا يقع في الخطاء وان فاته العلم ومنها ان المجاز يخالف الظاهر بخلاف
المشترك فانه لا يخالف فيه وان شاركه في الاحتياج الى القرينة في الجملة فان الاحتياج فيه لاجل التعيين وفي
المجاز لاجل [illegible] وبهذا يظهر انه لا يمكن ترجيح شيء من الاشتراك والمجاز بوجدان الفوائد وفقدان
المفاسد لان لكل منهما فوائد ومفاسد [illegible] اكثرية فوائد واحد منهما او اقلية مفاسده فالتعويل
عليه [illegible] انه لا يحصل منها الظن بالمدلول ولا بالوضع ولو حصل فلا استناد الى
امثال هذه الظنون ما لم يقم عليه شاهد ودليل واما غلبة المجاز على الاشتراك بالمعنى الذي ذكرنا فهو لكثرة

والمراد [illegible] من قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا التهديد

ثابتة

ثابتة وعليه [illegible] ويكفي الاعتماد على مثل هذا الظن [illegible] في هذا المقام ايضا لا يخلو من اشكال وان كان مؤيدا وقد
يستدل على اولوية المجاز ايضا بان الغرض الاصلي والمقصود الاهم من الوضع ليس الا دلالة اللفظ بنفسه فان الدلالة مع
القرينة متحققة في المجاز والدلالة على [illegible] الارادة لا يترتب عليها فائدة معتد بها وهذا الغرض لا يتاتى مع تعدد
الوضع فان الاشتراك يخل بالفهم ويحوج الى نصب القرينة ولذا ترى ان الاصل في كل لغة والاساس للاوضاع
عليه الفهم والتفهيم فيها هو الوضع للمعنى الواحد ولا يجوز الخروج عن ذلك الا بدليل ولا يخفى ان هذا الدليل لا يثبت
الا منافاة الاشتراك للغرض من الوضع وهي ما توجب نفي الاشتراك [illegible] والاول [illegible] ضرورة والثاني لو سلم يرجع
الى غلبة المجاز على الاشتراك ولعله اريد به بيان مرجوحية الاشتراك في نفسه [illegible] لا يستحق حمل الكلام على خلافه
اذ قد يعدل الى المرجوح لغرض كما مر ويمكن ان يستدل على ترجيح المجاز بوجوه اخر منها ان الاشتراك موقوف على الوضع الحادث
والاصل عدمه واما المجاز فانه وان توقف على الوضع ايضا الا ان الوضع الاول يكفي فيه [illegible] الحقيقة الثابتة [illegible] هذا
معارض بتوقف المجاز على العلاقة والاصل عدمها [illegible] ان العلاقة [illegible] والوجب [illegible] بالاشتراك
لفقد شرط المجاز فان قيل لا يكفي في المجاز وجود العلاقة بل لا بد من اعتبارها في الاستعمال والالتفات اليها والاصل عدم
ذلك قلنا الكلام هنا في اصل المجاز من وضع او علاقة ولا ريب في تحقق الثاني دون الاول فيصح نفيه بالاصل واما الالتفات
الى الوضع في الحقيقة فاصل عدم الالتفات الى الحقيقة معارض باصل عدم الالتفات الى الوضع فيحصل التساقط بينهما
ويبقى اصل عدم الوضع سليما عن المعارض ومنها انه كلما يحصل التردد بين الاشتراك والمجاز يحصل التردد بين حصر
الاستعمال المجازي وحصر الاستعمال الحقيقي ولو قلنا بترجيح الاشتراك يجيء ذلك والاول معلوم قطعا لمكان الوضع الاول
ووجود العلاقة ويكون الثاني غير معلوم وهو امر مسبوق بالعدم فلا يحكم به لان الاصل في كل حادث عدمه ومنها انك
قد عرفت سابقا ان الاشتراك مخالف للاصل بمعنى انه اذا علم ان اللفظ حقيقة في معنى [illegible] في معنى اخر يحكم بعدمه
حتى يدل عليه دليل وذلك الاصل يقتضي ترجيح المجاز ههنا وذلك لانا لو قلنا بترجيح الاشتراك فقد حكمنا باشتراك
اللفظ مع فقد الدليل عليه [illegible] دليلا [illegible] قبل كان الاشتراك خلاف الاصل [illegible] التجوز
فلنا كون هذا [illegible] مجازا [illegible] واما التمسك في الاشتراك
وعدمه ومنها انه لو لم يرجح المجاز فاما يرجح الاشتراك او يتوقف وكلاهما باطل لانه لو رجح الاشتراك او توقف
لزم انه لو استعمل اللفظ مجردا عن القرينة الصارفة عن الحقيقة المعلومة توقف فيه لاجل احتمال الاشتراك فيلزم ترك
موافق الاصل لاحتمال المخالف بلا دليل وهو باطل ومنها انا لو قلنا بترجيح الاشتراك لزم سد باب التفهيم والتفاهم
وذلك لانه ما من لفظ الا وقد استعمل في معنى اخر غير ما علم انه معناه الحقيقي وهو كما يحتمل التجوز يحتمل الاشتراك ايضا ولو من وضع
المستعمل [illegible] فلو رجح الاشتراك لزم التوقف في اكثر الالفاظ الى
القرينة وهو معلوم البطلان هذا ثم ان القائلين بترجيح الاشتراك كالسيد [illegible] ما ذكره السيد
المرتضى [illegible] من ان استعمال اللفظ في شيئين او الاشياء ليس الا كاستعماله في واحد في الدلالة على الحقيقة فكما ان
الاستعمال في الواحد يدل على ان اللفظ حقيقة فيه فكذلك التعدد [illegible] الفاظ العموم بعينه
اللفظ المختص به [illegible] الخصوص [illegible] كل لفظ يدعون انه
للاستغراق يستعمل تارة للخصوص واخرى في العموم الا ترى ان القائل اذا قال من دخل داري اهنته [illegible] لا يريد
الا الخصوص [illegible] العلماء [illegible] وهو يريد العموم تارة والخصوص اخرى
وهذا معلوم ضرورة [illegible] اللفظ في شيئين انه مشترك بينهما وموضوع

[illegible]

بجمل م

فلا الا ان يوقفونا او يدلونا بدليل قاطع على انهم باستعمالهم في احدهما متجوزون وهذه الجملة تقتضي اشتراك هذه الالفاظ
واحتمالها العموم والخصوص وهو الذي اعتمدناه. فان قيل دلوا على ان نفس الاستعمال يعلم الحقيقة وهذا ينقض المجاز لانه
قد استعمل وليس بحقيقة ثم دلوا على انهم استعملوا هذه الالفاظ في الخصوص على حد ما استعملوها في العموم وانا خالفنا في ذلك
ومذهب الخصم ان كيفية الاستعمال مختلفة قلنا اما الذي يدل على الاول فهو ان لغتهم انما نعلم باستعمالهم وكما انهم اذا استعملوا
اللفظة في المعنى الواحد ولم يدلونا على انهم متجوزون قطعنا على انه حقيقة فيه فكذلك اذا استعملت في المعنيين المختلفين
وتوضيح ذلك ان الحقيقة هي الاصل في اللغة والمجاز طار عليها بدلالة ان اللفظ قد يكون لها حقيقة في اللغة ولا مجاز
لها ولا يمكن ان يكون مجاز لا حقيقة له في اللغة واذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر الاستعمال
وانما ينتقل عن اللفظ المستعمل الى انه مجاز واما المجاز فلا يلزم على ما ذكرناه لان استعمال المجاز لو تجرد من توقيفهم لنا
على ان المراد به المجاز او الاستعارة لقطعنا به على الحقيقة لكنا عدلنا عنها لدلالة اوجبت ظاهر الاستعمال لانه لا احد
خالط اهل اللغة الا وهو يعلم من حالهم ضرورة انهم سموا البليد حمارا والشجاع اسدا على سبيل التشبيه والمجاز فكان
يجب ان يثبت مثل ذلك في ايراد لفظ العموم على الخصوص واما المطالبة لنا بان يدل على ان كيفية الاستعمال واحدة
فانا لم ندع ذلك في اصله لانا يلزمنا الدلالة عليه وانما ادعينا الاستعمال ولا شبهة فيه ومن ادعى ان كيفية
الاستعمال مختلفة فعليه الدلالة على انا نقول لمن ادعى اختلاف كيفية الاستعمال اتريد بذلك ان الصيغة التي يراد بها
العموم لا تستعمل على صورتها في الخصوص او تريد ان اللفظ يستعمل مجردا في العموم وفي الخصوص يفتقر الى قرينة ودلالة
والاول يفسد بانا ندرك الصيغة متفقة عند استعمالها في الامرين ولو اختلفنا لا دركناها مختلفتين وقد بينا في هذا
الكتاب ان نفس الصيغة التي يراد بها العموم لا تستعمل على صورتها كان يجوز ان يراد بها الخصوص حيث العموم فكما
ان ما يوجد امر كان يجوز ان يوجد نفسه ولا يكون امرا علمنا اكثر مخالفينا في العموم يذهبون الى ان لفظ
العموم اذا اريد به الخصوص كان مجازا وعندهم ان اللفظ لا يكون مجازا الا اذا استعمل على صورته وصيغته فيما لم يوضع
له واما القسم الثاني وهو محقق الدعوى وبناء على المذهب الذي نخالف فيه فكانهم قالوا ان اللفظ موضوع
في العموم على الحقيقة وانما يتجوز به في الخصوص وفي ذلك هو الخلاف وعليه يطالبون بالدلالة ولا فرق بينهم
وبين من عكس هذا عليهم وقال لم قيل هذه اللفظة موضوعة على الحقيقة للخصوص فاذا استعملت في العموم فبالقرينة
والدلالة فقد ذهب قوم الى ذلك وهم اصحاب الخصوص وقد مثل مخالفونا حالنا وحال مخالفينا في هذه النكتة
ان من ادعى ان زيدا في الدار وادعى خصمه ان زيدا وعمرا فيها فان من ادعى ان عمرا مع زيد قد وافق في ان
زيدا فيها وانما ادعى امرا زائدا على ما اتفق مع خصمه عليه فالدلالة لازمة له دون خصمه فكذا قال خصومنا الصيغة
لا تستعمل في الخصوص الا بقرينة فقد سلموا لنا الاستعمال وادعوا امرا زائدا عليه فالدلالة تلزمهم دوننا وقد يمكن
النقض على هذا بان يقولوا انكم تدعون استعمالا عاريا من قرينة لانكم لو ادعيتم محض الاستعمال لزمكم ان يكون
المجاز كله حقيقة لانه مستعمل فاذا ادعيتم نفي القرينة لزمكم ان تدلوا فانا لا نم ذلك كما يلزمنا ان ندل على اثبات
القرينة اذا ادعيناها وتجرون في هذا الحكم مجرى من ادعى ان زيدا وحده في الدار واخر يدعي ان معه عمرا
في ان كل واحد يلزمه الدلالة واتفاقهما على ان زيدا في الدار ليس باتفاق على موضع الخلاف من التوحد
والاقتران وهذا اجود ما يمكن ان يقال (?) والجواب ان الاصل في الاستعمال التعري من القرائن والدلائل
لان الاصل هو الحقيقة التي لا يحتاج الى قرينة وانما يحتاج المجاز المعدول عن الاصل الى مصاحبة القرينة ونحن فانما
ادعينا ما هو الاصل فلا دلالة علينا وادعى خصومنا امرا زائدا على الاصل فعليهم الدلالة وايضا فانا نمكن

الدلالة على صحة ما ادعيناه من غير بناء على موضع الخلاف لانا نقول ان كانت القرينة هي العلم الضروري بقصد اهل
اللسان على ذلك كما علمناه في حمار واسد فكان يجب ان لا يقع الخلاف في ذلك مع العلم الضروري كما لم يقع خلاف
في اسد وحمار وان كانت القرينة مفتقرة بدليل وتامل فقد نظرنا وفتشنا على ذلك ومن ادعى طريقا الى اثبات
هذه القرينة فواجب عليه ان يشير اليه ليكون الكلام فيه ونحن فما لا يمكنه ان يدل على ان استعمال هذه اللفظة
في الخصوص لا بد فيه من قرينة الا بان يصحح مذهبه في ان ذلك مجاز وعدول الى غرض وهذا هو نفس المذهب وما لهم (?)
كيف وجب في كل ما تجوز اهل اللغة به من الالفاظ واستعملوه في غير ما وضع له كالتشبيه الذي ذكرناه في حمار وبليد
وكالحذف في قوله تعالى وجاء ربك واسئل القرية والزيادة في قوله تعالى ليس كمثله شيء ونظائر ذلك واشباهه مما
تفرع عليه وقفنا (?) انهم متجوزون بذلك وعادلون الى اللفظ بما يدل على المراد ضرورة بغير اشكال ولا حاجة
الى نظر واستدلال ولم يجب مثل ذلك في استعمال صيغة العموم والخصوص فهو ضرب من ضروب المجاز عندكم فالحق
بهذا الباب كله في حصول العلم عنه ويمكن ان يرتب على الاستدلال على هذه الطريقة فنقول قد ثبت بلا شك استعمال
هذه اللفظة في العموم والخصوص وما وقفنا اهل اللغة ولا علمناه ضرورة من حالهم مع المخالطة لهم انهم متجوزون بها
في الخصوص كما علمنا منهم ذلك في سائر المجازات على اختلافها فوجب ان يكون مشتركا فاذا قيل لنا فلعلهم متجوزون
بها في الخصوص نعلم بالاستدلال دون الضرورة فلم قصرتم هذا العلم على الضرورة قلنا كيف وقف هذا الباب
من المجاز على الاستدلال ولم يقف غيره من ضروب المجاز في كلامهم لولا بطلان الدعوى وفي خروج هذا
الموضع عن بابه دلالة على خلاف مذهبكم هذا كلامه قدس سره نقلناه بالفاظه حفظا لمرامه ومطلبه وان كان
اثبات الاشتراك في الفاظ العموم ولكن لا يختص بها بل يجري في جميع الالفاظ التي وقع فيها الخلاف والشك
من هذه الجهة ومواضع الاثبات على ما ذكره (?) لا يتوقف على الفظ طريق تقريرها الثاني من ادلة القائلين
بترجيح الاشتراك ان الاشتراك اكثر في اللغة من المجاز فيكون الحمل عليه اولى بنفي الاشتباه اما الاولى فلان الكلمة
اسم وفعل وحرف والحروف كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو وكذا الافعال فان الماضي والمستقبل مشتركان
بين الخبر والدعاء والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال والامر مشترك بين الوجوب والندب واما الاسماء
فان الاشتراك فيها كثير على ما يشهد به تتبع اللغة فاذا انضم اليها الافعال والحروف غلب الاشتراك على الافراد
واما الثانية فلان المظنون لحوق المشتبه بالاكثر الاغلب ولان الاشتراك لو بدا لا يوجد في المجاز والمجاز
لا يوجد في الاشتراك كما عرفت فيكون المشترك راجحا على المجاز والجواب منع الاول بناء على ما ذكرناه من دلالة
الاستعمال على الحقيقة ومن ان الظاهر من استعمال اللفظ في شيئين انه مشترك بينهما ممنوع ومن اين الدليل على ذلك
الا ترى الفقهاء والاصوليين قالوا الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ولا دلالة للعام على الخاص فان قيل الا انهم (?)
الاصل في الاستعمال الحقيقة قلنا قد عرفت انه في مورد اتحاد المعنى المستعمل فيه والشك في تعيين المراد وقولهم الاستعمال
اعم من الحقيقة والمجاز مختص بصورة التعدد ثم ان هذا الجواب الذي ذكرناه عن الاحتجاج بظاهر الاستعمال هو اولى مما اجاب
به السيد قدس سره فيما نقلناه عنه حيث قال دلوا على ان نفس الاستعمال يعلم الحقيقة وهذا ينتقض بالمجاز فانهم قد استعملوه
وليس بحقيقة ثم اجاب عن ذلك بما سمعت نقله والمحصل مما اجاب به ثلاثة وجوه الاول ان لغة العرب انما تعرف باستعمالهم
وكما انهم اذا استعملوا اللفظ في المعنى الواحد ولم يدلونا على انهم متجوزون قطعنا على انه حقيقة فيه فكذلك اذا
استعملت في المعنيين وجوابه انا قطعنا بالحقيقة اذا استعمل اللفظ في المعنى الواحد لكونه مستعملا في المعنى الواحد فلا
يصح قياس المتعدد عليه لعدم اطراد العلة الموجبة للحكم نعم لو كان القطع بها في اللفظ المستعمل في المعنى الواحد لكونه

مستعملا المورد العلة في المتعدد وصح قياسه على الواحد لكن ذلك ممنوع فانا لا نقول بدلالة الاستعمال بنفسه على الحقيقة
وحده الاستقلال بحيث لا يكون لاتحاد المعنى دخل في الدلالة وانما نسلم دلالته بشرط الوحدة او عدم ظهور التعدد
وهذا لا يتحقق الدلالة مع العلم بالتعدد كما هو واضح وبالجملة ان اراد انا نقطع بالحقيقة في المستعمل في المعنى الواحد
بنفس الاستعمال لا للوحدة منعنا ذلك اذ ربما كان للاتحاد تاثير في الدلالة وان اراد انا نقطع بها بواسطة
الاستعمال ليس الا لما سبق من ان اللغات انما تعرف باستعمال اهلها وان لم يعرف اللغة فمتى راى احدا اهل اللغة
يستعملون اللفظ في معنى يحكم منه انه حقيقة له من غير ريب (?) وهذا ان صح اقتضى ثبوت الدلالة في المتحد و
المتعدد والا اقتضى انتفائها فيهما ولما كانت الدلالة في صورة الاتحاد ثابتة باعتراف الخصم لزم ثبوتها مع التعدد
لاطراد العلة المقتضية للحكم قلنا لا نم ان دلالة الاستعمال على الحقيقة تقتضي استقلاله في الدلالة فيكون الحكم بدلالته
الاستعمال ليس الا لما سبق قلنا مسلم لكنا قد وجدناهم انما يعرفون الحقيقة بالاستعمال مع اتحاد المعنى لا مطلقا
فان المشاهد من احوالهم والمعلوم من عادتهم انهم متى وجدوا اللفظ يطلق في اللغة على معنى واحد لم يستعمل في غيره
فانهم يستفيدون الوضع ويقطعون بالحقيقة من دون شك في ذلك واما اذا ثبت عندهم للفظ حقيقة ووضع معلوم
ثم وجدوه مستعملا في غيره فانهم هنا يتوقفون عن الحكم بالوضع ولا يقطعون به الا بدليل منفصل عن الاستعمال الا
ترى ان اهل اللغة يثبتون لاكثر الالفاظ في كتبهم معاني متعددة ولا يقطعون بالوضع الا في بعضها ولو كان مجرد الاستعمال
عندهم دليلا على الوضع من غير فرق بين المتحد والمتعدد لوجب ان يقطعوا بالاشتراك في اكثر الالفاظ والمعلوم من حالهم
خلاف ذلك والقول بانهم عرفوا ان تلك المعاني الكثيرة مجازات بنص او امارة اوجب لهم العدول عما هو الاصل بعيد
جدا فيما اذا اشرنا فانا الحقنا العلم الضروري بالمجاز ولم نعتبره في دلالة الاستعمال على الحقيقة في المعاني المتعددة تعارض (?)
الاستعمالات على ما صرح به السيد قدس سره فانا نقطع بانتفاء العلم الضروري في تلك المعاني باسرها غاية الامر ان يكون كيفية
الاستعمال مختلفة وذلك لا يوجب القطع بالمجاز ولا يؤثر في الدلالة على الحقيقة ايضا فان اكثر الفقهاء والاصوليين اتفقوا
على ان استعمال اللفظ في المعنى الواحد دليل الحقيقة بخلاف استعماله في المتعدد فانهم كما ترى يختلفون في ذلك و
الاكثرون منهم على نفي الدلالة فلو كان مجرد الاستعمال في العرف والعادة دليلا على الوضع في المتعدد كما انه دليل
في الواحد لاتفقوا على الدلالة في المتعدد كما اتفقوا على الدلالة في الواحد ولما وقع الخلاف فان قيل هذا الامر الذي
يرجع الى دلالة العرف والعادة لا يكاد يشتبه على هؤلاء الفحول حتى يقع منهم مع وضوح الدلالة وظهورها كما يدعيه القوم (?)
الثاني ان الحقيقة هي الاصل في اللغة والمجاز طار عليها بدلالة ان اللفظ قد يكون لها حقيقة في اللغة ولا مجاز لها ولا
يمكن ان يكون مجازا لا حقيقة له ويتوجه عليه ان ما ذكره من ان الحقيقة هي الاصل كلام مجمل فانه اما ان اراد باصالة الحقيقة
انها الاصل في الاستعمال والمجاز طار عليها بمعنى ان المجاز امر مخالف للاصل فكانه طرا عليه ففيه انك قد عرفت
ان لاصالة الحقيقة معنيين احدهما ان الاصل في اللفظ الذي لا يعلم المراد منه ارادة الحقيقة وثانيهما ان الاصل فيما
اريد من اللفظ ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز ان يكون حقيقة فيه وان الاصل بالمعنى الثاني قسمين الاول يكون
المعنى الذي يحتمل كون اللفظ حقيقة فيه واحدا والثاني ان يكون متعددا وقد عرفت ان اصالة الحقيقة بالمعنى
الاول ثابت لا نزاع فيه وكذا بالمعنى الثاني في القسم الاول واما في القسم الثاني فعلى خلاف معروف فان اراد
المعنى الاول او القسم الاول من الثاني سلمناه ولا يجدي نفعا في اثبات الاشتراك والا منعنا صحة الاصل المذكور
لوقوع الخلاف وفقد الدليل وعدم استلزام الحقيقة للمجاز واستلزام المجاز لها لا يصلح دليلا لذلك كما لا يخفى
وان اراد باصالة الحقيقة كونها سابقة على المجاز واصلا لها وهو متفرع عليها موقوف وجوده بوجودها

الاستعمال مع الوحدة لم يعتبر قياس المتعدد على المتحد لفوات جزء العلة في المعنيين فينتفي المعلول فيه فان قيل متى سلمتم دلالة الاستعمال على الحقيقة لزمكم القول باستقلاله في الدلالة فان حكم دلالة الاستعمال

توقف العارض على المعروض فيكون وجودها معلوما بخلاف وجوده فيحتاج الى الدلالة ولا شك ان هذا لا يختلف
فيه الحال من حيث الاتحاد والتعدد فيتوجه عليه ان توقف المجاز على الحقيقة ثم قوله بدلالة ان اللفظ قد يكون لها
حقيقة ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجازا لا حقيقة له قلنا ذلك غير مسلم لجواز ان يوضع اللفظ ولا يستعمل فيه بل يستعمل
فيما يناسبه مجازا ومن ثم ذهب اكثر المتاخرين الى ان المجاز الذي لا حقيقة له امر جائز لا امتناع فيه قال الشيخ
في العدة وليس لهم ان يقولوا لمن ادعى ان ظاهر الاستعمال هو الحقيقة ان يقولوا ان المجاز طار والحقيقة هي الاصل بدلالة انه
يجوز ان يكون حقيقة لا مجاز لها ولا يجوز ان يكون مجاز لا حقيقة له فعلم ان اصل الاستعمال الحقيقة وذلك ان الذي
ذكروه غير مسلم لانه لا يمتنع ان يكون الواضعون للغة وضعوا اللفظة وضعوا اصلا لها اذا استعملت في شيء بعينه
كانت حقيقة ومتى استعملت في غيره كانت مجازا وان لم يقع استعمال اللفظ في شيء من المعنيين ثم يطرا على الوضع الاستعمال
فربما استعملوها اولا في الحقيقة وربما استعملوها اولا في المجاز انتهى ثم انا لو سلمنا استلزام المجاز للحقيقة وطريانه
عليها فهو انما يستلزم الحقيقة الواحدة ويطرا عليها لا الحقيقة المتعددة وذلك انما يثبت اصالة الحقيقة الواحدة
وهي مسلمة ولا يثبت به الاشتراك كما لا يخفى الثالث انه قد ثبت بلا شك استعمال اللفظ في المعنيين كما هو
المفروض فاما ان يكون حقيقة فيهما مشتركا بينهما او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر والثاني باطل لان اهل اللغة ما وقفونا
على ان اللفظ في احد المعنيين مجاز ولا علمنا ذلك ضرورة من حالهم مع المخالطة لهم ولا ارتفع النزاع فتعين
الاول فان قيل لعلهم متجوزين في احدهما نعلم بالاستدلال دون النص والضرورة قلنا كيف وجب في كل ما
تجوز اهل اللغة به من الالفاظ كالتشبيه في حمار واسد والحذف والزيادة في نحو قوله تعالى وجاء ربك وليس كمثله شيء
ونظائر ذلك حصول العلم الضروري بالمجاز بغير اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال ولم يجب مثل ذلك هنا وكيف وقف
التجوز في هذا الموضع على الاستدلال ولم يهمل مثله في باقي المجاز فخروج هذا الموضع عن بابه دليل على بطلان الدعوى
ويتوجه عليه ان دعوى انحصار طريق المجاز في النص والضرورة مما لا شاهد له ولا برهان عليه واستدلال الفقهاء على المجاز
بالامارات والعلامات بمقتضى الاصول والضوابط شائع معروف بحيث لا يمكن انكاره وهذا الباب العظيم من
ابواب اصول الفقه وايضا فاي فرق بين التجوز وغيره من المطالب حتى جاز الاستدلال فيها باسرها ولم يجز في خصوص
التجوز فان قال يمكن التجوز في الجميع ولكنه معهود فيما علم التجوز قلنا لو صح الدليل وسلمت مقدماته فلا يقدح فيه
كونه غير معهود والاولى ان ما ذكره في تقرير الاحتجاج غير معلوم الصحة وايضا لو صح ما ذكره لكان للقائل بالمجاز ان يحتج
بمثله على نفي الحقيقة وذلك انه لو كان اللفظ حقيقة في المعنى الثاني لوجب ان يكون منصوصا عليه في اللغة او معلوما
بالضرورة والثاني باطل لان الوضع الثاني لو كان منصوصا عليه او ضروريا لارتفع الخلاف فلعدم مثله يوجب القول بانه
مجاز في ذلك فان قيل الوضع الثاني علم بالنظر والاستدلال دون النص والضرورة قلنا كيف وجب في كل شيء استعمله اهل
اللغة واراد به معناه الذي وضع له مثل حمار واسد في الحيوانين المعروفين وقوله تعالى اقيموا (?) ونظائره حصول
العلم الضروري بالحقيقة من غير اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال ولم يجب مثل ذلك هنا وكيف وقف الوضع
في هذا الموضع على الاستدلال ولم يهمل مثله في باقي الحقائق وبالجملة لا نجد فرقا بين اثبات المجاز بالدليل واثبات
الحقيقة به فان جاز احدهما جاز الاخر وان امتنع امتنع والفصل بينهما فصل بين امرين لا فصل بينهما وليس
للسيد ان يقول ان الحقيقة في جميع الالفاظ يعرف بالنص او الضرورة انه كالمجاز من دون حاجة الى نظر واستدلال
اذ لو كان كذلك لكان (?) ... الاشتراك ضرورية معلومة ... ولم يقع فيها (?)
خلاف ... ما طالب به السيد نفسه ... من الدلالة على كيفية الاستعمال ومطالبة قرينة من الحقيقة (?)

الاستعمال لو اتفق الحقيقة في المتعدد فانما يقتضي مع اتحاد كيفية الاستعمال واما مع الاختلاف فلا قوله فاما المطالبة
لنا بما يدل على ان كيفية الاستعمال واحدة فانا لم ندع ذلك في استدلالنا فيلزمنا الدلالة عليه وانما ادعينا الاستعمال
ولا شبهة فيه ومن ادعى ان كيفية الاستعمال مختلفة فعليه الدلالة لانه نافي كالتحاد الكيفية شرطا في دلالة الاستعمال وجب
عليكم البيان وان لم تدعوه فكان السند حيلة الدليل هو الاستعمال ومحل الخلاف الكيفية فانها على الدلالة ولذا
طالب من يجوز الاختلاف بالدلالة لم نظر الى ان الاصل عدم المانع فيثبت المقتضي وهو الاستعمال جملة ولخصمان يجعل
اتحاد الكيفية شرطا في الدلالة فلا يتم التمسك بالاستعمال الا مع العلم بحصوله فان الشك في الشرط يستلزم الشك في
المشروط قوله على انا نقول لنا ان ندعي اختلاف كيفية الاستعمال اذ يريدان الصيغة التي يراد بها العموم لا يستعمل في صورتها
في الخصوص او نريد ان اللفظ يستعمل مجردا في العموم وفي الخصوص يفتقر الى قرينة قلنا او لا نريد الثاني قوله نحن
ندعي وبناء على المذهب الاول كان فيه قلنا القرينة في محل النزاع لازمة على كل حال ولا يمكن منعها بوجه فان
اللفظ متى تردد بين ان يكون مشتركا بين المعنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر فلا ريب في ان استعماله في
المعنى المتردد بين الحقيقة والمجاز يحتاج الى نصب القرينة اما اذا كان مجازا فظ واما اذا كان حقيقة فلان المفروض
ان اللفظ مشترك بينه وبين غيره فلا يتعين ارادة احد معنييه الا بالقرينة ومع ذلك فكيف يصح التمسك بالاصل في نفي
القرينة ونقول ثانيا نريد من قولنا ان كيفية الاستعمال مختلفة ان استعمال اللفظ في المعنيين ليس على حد واحد
في الاشتهار والندرة ولا شك ان اكثر الاستعمالات انما هي في الدلالة ولا يمكن دعوى ان المعنى المعهود في
الاستعمال والمعنى النادر الذي لا يتفق ارادته من اللفظ الا قليلا متساويان في الفهم من اللفظ ومع ذلك فلا بد من
بيان اتحاد الكيفية في استعمال اللفظ في المعنيين حتى يسلم ولا لم ظاهر الاستعمال على الحقيقة فيه واما الجواب عن
ثاني حجج القائلين بترجيح الاشتراك فما ذكر في النهاية من ان الاصل في الكلام الاسماء والاشتراك فيها نادر
واشتراك الافعال والحروف لا يجدي نفعا ومع ذلك يمكن الجواب بمنع اشتراك الافعال والحروف قوله والحروف
كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو قلنا كتب النحو انما تشهد بتعدد معانيها وهو لا يدل على الاشتراك الا اذا ثبت تقدمه
على المجاز وفيه البناء عليه دون ظاهره والظاهر ان الحروف باسرها حقائق في معانيها المعروفة التي يغلب استعمالها
فيها كالباء للالصاق ومن للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية والواو للجمع وهكذا سائر الحروف لانها وان
استعملت في معان متعددة الا ان المعنى الحقيقي فيها واحد وهو معناه المعروف والذي وضع له اللفظ بالاتفاق
والباقي مجازات لشذوذها وبعدها من الفهم وندرة استعمالها فيها ووقوع الخلاف بين ائمة اللغة في ثبوت اكثرها
كما يشهد به تتبع كتب النحو قوله وكذا الافعال فان الماضي والمستقبل مشتركان بين الخبر والدعاء والمضارع مشترك
بين الحال والاستقبال والامر مشترك بين الوجوب والندب قلنا لا نم شيئا من ذلك فان الماضي والمستقبل [illegible]
وان استعملا في الخبر والدعاء الا انهما حقيقتان في الخبر مجازان في الدعاء لاطباق ائمة العربية على ان المتبادر منهما عند
الاطلاق هو الخبر وفهم الدعاء منهما موقوف على القرينة قطعا ودعوى الاشتراك في مثل ذلك مكابرة بينة واما
المضارع فقد وقع الخلاف في انه مشترك بين الحال والاستقبال او حقيقة في احدهما مجاز في الآخر والاشتراك هو
مذهب البعض ولا يجزم به وقد ذهب جماعة من محققي النحاة منهم الشيخ الرضي الى انه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال
قال انه اذا خلا من القرائن لم يحمل الا على الحال ولا يصرف الى الاستقبال الا القرينة وهذا شان الحقيقة والمجاز
وايضا من المناسب ان يكون للحال صيغة خاصة كما للاخرين ثم قال وقيل هو حقيقة في الاستقبال مجاز في الحال وبالجملة فالامر
في المضارع ملتبس وليس الاشتراك فيه متفقا عليه ولا له دليل واضح فيستند اليه والظاهر ان القائل باشتراك المضارع

من قال بترجيح الاشتراك على المجاز وتدفع الامر في هذا الفرع على ما يعرف من حكم الاصل واما الامر فالحال فيه اظهر
من ان يخفى فان الخلاف في مدلوله في غاية الظهور والقول بالوجوب فيه هو المشهور والقول بالاشتراك فيه نادر
جدا وسند ليس لا رجحان الاشتراك على المجاز ثم انا لو سلمنا اشتراك جميع الافعال والحروف فذلك لا يقتضي
غلبة الاشتراك على المجاز ليثبت رجحانه عليه وانما يقتضي غلبته على الانفراد والاظهر منه رجحانه بالنسبة الى
المجاز كما هو واضح واما الجواب عن الثالث فقد ظهر مما مر فان فوائد الاشتراك معارضة بفوائد المجاز ومفاسد
المجاز معارضة بمفاسد الاشتراك على ان ترجيح ما في الالفاظ بمثل هذه الفوائد والمفاسد مما لم يقم عليه دليل
هذا ويمكن ان يستدل على رجحان الاشتراك بان الالفاظ اسمائها وافعالها وحروفها باسرها مشتركة فانه ما من
لفظ الا وهو مشترك بين معناه الذي وضع له وبين نفس اللفظ وهو بهذا الاعتبار اسم وان كان فعلا وحرفا
على ما قال النحاة في نحو قولهم من حرف جر وضرب فعل ماض ان من وضرب اسمان لهذين اللفظين اللذين هما
حرف وفعل والجواب عن ذلك يعلم مما سبق فان هذا يقتضي عموم الاشتراك وشموله لجميع الالفاظ والمقصود بيان غلبة
الاشتراك على المجاز وليس فيما ذكر دلالة على ذلك اذ لا يعلم من اشتراك الالفاظ كلها بين معنيين ان ما زاد ان المعاني
التي صارت الالفاظ بالقياس اليها مشتركة اكثر من المعاني التي هي بالقياس اليها مجازات ثم لو فرض ان المعاني المجازية اكثر
لم يكن في ذلك منافاة لعموم الاشتراك واحاطته بجميع الالفاظ ويمكن الجواب ايضا بمنع كون الالفاظ حقائق في انفسها
فان الثابت هو الاستعمال وهو اعم من الحقيقة والمجاز الا ان يقال لو يجب رجحان الاشتراك على المجاز فيلزم الدور فان قيل المجاز
ملزوم العلاقة ولا علاقة بين اللفظ ونفسه قلنا العلاقة هنا متحققة فان اللفظ دال على المعنى فلو استعمل واريد منه اللفظ
كان استعمال اللفظ لفظ المدلول في الدال فهو من قبيل علاقات المجاز خصوصا ويمكن هذا ايضا فانا لا نسلم الحصر في الضابط
في الارتباط وحصول مفهوم العلاقة لحصول الحاوي في المثال فيكفي مثل هذا اذ لا ريب في مقارنة اللفظ
للمعنى بحسب الحضور وكذا السببية والمسببية فان اللفظ سبب لحصول المعنى في الذهن والمعنى مسبب عنه فلو استعمل
كان استعمال اللفظ السبب في المسبب كاستعمال الموضوع لاحد المتجاورين في الخيال في الآخر ويدل على ان اللفظ مجاز
في نفسه لا حقيقة تبادر المعنى من اللفظ عند الاطلاق دون اللفظ اذ لا ريب في ان المفهوم من لفظ زيد عند الاطلاق
اللفظ اذ لا ريب في ان المفهوم من لفظ زيد عند الاطلاق هو الذات المعينة واما فهم منه اللفظ اعني زيد بواسطة
القرائن وتبادر الغير وتوقف الفهم على القرينة من دلائل المجاز سلمنا ان اللفظ موضوع لنفسه ايضا لكن ذلك لا يقتضي
الاشتراك حتى يلزم رجحانه على المجاز فان الاشتراك من صفات اللفظ بالقياس الى المعنى فلا يقتضيه تقسيم اللفظ
بالنظر الى المعنى الى متحد المعنى ومتعدد المعنى وتقسيم متعدد المعنى الى المشترك والحقيقة والمجاز وغيرها وحمل المعنى على
ما يتناول اللفظ بعيد جدا سلمنا ثبوت الاشتراك في اللفظ بواسطة وضعه للمعنى ولنفسه لكن يقتضي ذلك ترجيح الا
شتراك بالمعنى الاعم الشامل لما يحصل من وضع اللفظ لنفسه وهذا هو خلاف المدعى فان المقصود ترجيح الاشتراك
المسبب عن وضع اللفظ لما يغايره خاصة فما دل عليه الدليل وهو رجحان الاشتراك بالمعنى الاعم غير المدعى وما هو
المدعى وهو رجحان الاشتراك بالمعنى الاخص لا يدل عليه الدليل والحاصل ان غلبة الاشتراك ان اقتضت الرجحان فانما
يقتضيه على الوجه الذي تحققت الغلبة فان عاما فعام وان خاصا فخاص والوجه الذي به تحققت الغلبة انما هو عام
فيما بين اللفظ والمعنى فينبغي ان يكون اللازم منه كذلك ولا ريب في كونه خلاف المقصود فتامل وانما اطنبنا الكلام
في هذا المقام لاحتياج اليه في كثير من الاحكام الاصولية والفرعية و التفريع في مثل النكاح في عرف الشرع
فانه يستعمل في هذا العرف في الوطي والعقد معا فيحتمل ان يكون استعماله فيهما بالاشتراك ويحتمل ان يكون على الحقيقة

يحمل في الخيال م

والمجاز فعلى الاول يتوقف في كل موضع ورد فيه لفظ النكاح حتى يدل على ارادة احدهما قرينة وعلى الثاني يحمل على الحقيقة
بدون القرينة فعلى المختار من ترجيح التجوز يرجح الحقيقة والمجاز ثم بعد من حصر يمكن ان يكون الحقيقة هو الوطي والمجاز
هو العقد كما هو ظاهر العلامة في المختلف ويمكن ان يكون الامر بالعكس كما ذهب اليه الاكثر والى اختيار ذلك اشار
بقوله قدس سره والحق انه اي النكاح حقيقة في العقد المخصوص في عرف الشرع للتبادر فان المتبادر من لفظ
النكاح هو العقد والتبادر علامة الحقيقة والمراد بالتبادر ليس التبادر عندنا معاشر المتشرعة لانه لا يكون علامة
الحقيقة في عرف المتشرعة بل التبادر في عرف الشارع الشرع والدليل على ثبوته فيه غلبة استعماله فيه في عرفه بحيث
هجر المعنى الاول حتى صرحوا بانه لم يرد في الكتاب العزيز اطلاق النكاح على الوطي قال صاحب الكشاف هذا الكلام
اين وردت في القرآن لم ترد الا في معنى العقد ونقل عن بعض اصحابنا انه قال لم يات لفظ النكاح في كتاب الله بمعنى
الوطي الا في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لاشتراط الوطي في المحلل قال في المسالك وفيه نظر لجواز ارادة العقد
واستفادة الوطي من السنة انتهى وعلى هذا فيحتمل ان يكون الآية محمولة على العقد مقيدة بالسنة وان يكون المراد
بالنكاح فيها الوطي ويكون العقد مستفادا من لفظ الزوج فلا يكون استعمال النكاح فيها ايضا في الوطي قطعا
بل الظاهر ان المراد منه فيها ايضا هو العقد لان اسناد النكاح الى المرأة قرينة على عدم ارادة الوطي اذ هو انما
يسند الى الرجل دون المرأة والاخبار ايضا مشحونة باستعمال النكاح في العقد قال عليه السلام النكاح سنتي وقال
من احب فطرتي فليستن بسنتي ومن سنتي النكاح وايضا مما يدل على كونه حقيقة في العقد تشاجر بين الشيخ والحلي
برة قال الشيخ في العدة ان النكاح اسم للوطي حقيقة ومجاز في العقد لانه موصل اليه وان كان في عرف الشرع
قد اختص بالعقد كلفظة الصلوة وقال الحلي ولا خلاف في ان النكاح في عرف الشرع هو العقد حقيقة وهو
الطارئ على عرف اللغة وكلام الشيخ لا ينافي ودعوى الاجماع ايضا يشاهد له ونقل عن الشيخ وايضاح انهم ادعى
الاجماع احتج العلامة بانه كان في اللغة حقيقة في الوطي فالاصل عدم النسخ والتغيير وجوابه ان الاصل انما
يتبع اذا لم يدل على خلافه دليل وخلافه هنا معلوم مما مر واذا كان حقيقة في العقد فهو مجاز في الوطي
لترجيح التجوز على الاشتراك ولا يخفى ان ما ذكره طاب ثراه من تفريع ذلك على مسئلة تعارض المجاز والاشتراك
هو الموافق لما ذكره الاكثر كصاحب المنهاج وشارح المختصر وغيرهم والصحيح انه ليس متفرعا عليه بل متفرع على
مسئلة تعارض المجاز والنقل وذلك لانه اذا كان هذا من باب تعارض الاشتراك والمجاز فاما ان يراد بالاشتراك
الاشتراك فيهما في اللغة او الاشتراك في عرف الشرع بان يضع الشارع هذا اللفظ للوطي والعقد
معا بوضعها لوضع الذي كان له اولا بالنسبة الى الوطي او الاشتراك الحاصل بسبب العرفين معا بان
يكون في اللغة موضوعا للوطي ثم وضعه الشارع للعقد من دون ملاحظة مناسبة الوطي حتى يكون منقولا
وشيء من هذه الثلاثة لا يصح اما الاول فلانه لم يقل احد بكونه مشتركا في اللغة بينهما وايضا اهل اللغة لم يكونوا
عارفين بالعقد المخصوص حتى يتصور في حقهم التجوز او الاشتراك ولو سلمنا كونهم عارفين به فاستعمالهم
لفظ النكاح في العقد غير معلوم لنا فان المعلوم لنا هو استعمال الشرع والمتشرعة واما اهل اللغة فاستعمالهم
اللفظ في العقد لم نشاهده مورد وسبب التردد بين المجاز والاشتراك ههنا هو الاستعمال في المعنيين
واما الثاني فلانه لم يقل احد بوضع الشارع لفظ النكاح للوطي ومن يقول بكونه حقيقة فيه فانما يقول
بالوضع اللغوي وانه وضع الشارع هذا اللفظ بازاء الوطي ثانيا مع علمه بانه موضوع في اللغة بعيد
جدا بل لا معنى محصل له اذ الوضع هو تخصيص اللفظ بمعنى لم يكن ذلك اللفظ مختصا به قبل ولو صح هذا ايضا

لا بعد

لا بعد من الشارع الحكيم لانه فعل لغو لا يترتب عليه فائدة والقول باحتمال الجهل بالوضع الاول مردود بما علم ضرورة
من كونه مطلعا على جميع اللغات فانما يحتمل الاصطلاحات واما الثالث فهو بعيد غاية الاستبعاد بل مخالف لحكم
الحدس والوجدان فان الحدس الصائب يحكم بان استعمال الشارع لفظ النكاح في العقد مع علمه بانه في اللغة
للوطي ووجود العلاقة الشديدة والارتباط القوي بينهما لم يكن بمحض الوضع من دون ملاحظة العلاقة ولا
التفات الى الارتباط والمناسبة كما لا يخفى واذا بطلت هذه الوجوه الثلثة لم يبق للاشتراك وجه اصلا فلا وجه للتردد
بينه وبين المجاز وبقي التردد في ان استعمال الشارع لفظ النكاح في العقد هل هو بطريق التجوز كما هو ظاهر المختلف
او بطريق النقل التعييني او التعيني كما هو صريح الحلي حيث قال وهو الطارئ على عرف اللغة وكلام الشيخ لم
يفصل التعارض بين المجاز والنقل والمجاز وان كان اولى من النقل عند تعارضهما كما سبق لكنه انما يكون اذا
لم يكن دليل على ثبوت النقل والدلائل المتقدمة على كونه حقيقة في العقد يثبت النقل فيكون لفظ النكاح
في عرف الشرع منقولا من الوطي الى العقد وكيف كان اي سواء كان التعارض من باب الاشتراك والمجاز او
رجح التجوز محض كونه حقيقة العقد او كان من باب تعارض النقل والمجاز ورجح النقل الى العقد فالدليل
منفصل خارجي فيحرم معقودة الاب على الابن لقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فانه حمل النكاح فيه يجب
حمل النكاح اذا ورد في كلام الشارع مجردا عن القرينة على العقد الذي هو المعنى الحقيقي والمنقول اليه فحمل
عليه في قوله تم هذا فيحرم على الابن معقودة الاب ولو لم يطاها فائدة اعلم ان ما تقدم
انما كان حكم تعارض المجاز مع الاشتراك اللفظي واما اذا تعارض مع الاشتراك المعنوي مثل ان يستعمل اللفظ
في معنيين ولم يعلم انه هل هو القدر المشترك بينهما او حقيقة في احدهما مجاز في الآخر بل لا نحو ما يعلم كونه حقيقة
في احد المعنيين بخصوصه اولا فان علم المعنى الحقيقي لتعارض او لم يعلم فاما يعلم ان المستعمل فيه هو احد المعنيين بخصوصه
اي يعلم ان اللفظ استعمل في خصوص الفرد واريد منه الفرد المخصوص او لا يعلم بل يمكن ان يكون المراد في كل
استعمال هو القدر المشترك فان علم فقد يتوهم ترجيح المجاز لان الاصل في الاستعمال الحقيقة فيكون الفرد المخصوص
حقيقة فيرجع الى الصورة الاولى ويلزم من القول بالاشتراك المعنوي الاشتراك اللفظي وفساده ظاهر لان الحقيقة
فيه جارية في القدر المستعمل فيه لانه يكون في احدهما المستعمل فيه هو الخصوص ولا يمكن ان يكون في الآخر هو ذلك
الخصوص بل اما الفرد الآخر او القدر المشترك وقد عرفت ان هذا القدر لا يجري اصالة الحقيقة فيتوقف ولو علم
فلا يمكن ترجيح احدهما بسبب الاستعمال لان المفروض ان المستعمل فيه غير معلوم او معلوم على نحو لا يمكن اجراء اصالة
الحقيقة ويحتمل ان يكون هو القدر المشترك ويحتمل ان يكون هو الفرد وقد يتوهم ترجيح الاشتراك المعنوي حج
لانه لو قلنا به لا يلزم وقوع خلاف اصل اصلا بخلاف ما لو قلنا بالتجوز فانه مخالف اصل ويركب بلا دليل فان
قيل الاشتراك المعنوي يوجب خلاف الاصل اذا استعمل في موضع في خصوص الفرد ايضا قلنا هذا امر فرضي
غير محقق الوقوع بعد ولا يضر فرض امر مخالف للاصل على انه جار في الحقيقة والمجاز اذ لو كان حقيقة في احد المعنيين
فيكون مجازا في الآخر وفي القدر المشترك لو استعمل فيه اقول لا نسلم ان كون اللفظ موضوعا للقدر المشترك ايضا امر
مخالف للاصل فلا يصح القول به الا بدليل ولزوم اكثرية المخالفة للاصل على القول بترجيح المجاز لا يفيد هنا شيئا
لان الفرار من مخالف للاصل لا يفيد جواز الوقوع في آخر وان كان ما يفر منه اكثر لان ارتكاب المخالف للاصل
لا يجوز الا بدليل سواء في ذلك الواحد والمتعدد والقليل والكثير الثالث تعارض المجاز والاضمار والاكثر
فيه على تساويهما فيتوقف في الحكم باحدهما وهو مختار له حيث قال ويساوي المجاز الاضمار وذلك لان

فرجح المجاز قطعا لان القول هنا بالاشتراك المعنوي يستلزم الاشتراك اللفظي فانه يشترك اللفظ بين القدر المشترك و ذلك المعنى م

تعارض المجاز والاضمار

لان الاضمار ليس الا نوعا من المجاز فيشترط في كل منهما ما يشترط في الاخر من الوضعين والعلاقة وملاحظتها والاحتياج
الى القرينة وليس في احدهما ما يوهم ترجيحه على الاخر في شيء من الامور الا ترى لا احدهما انه لو توهم اختلافهما فانما يتوهم
في القرينة الدالة على كل منهما فانه يمكن فيها توهم الاختلاف من حيث ان القرينة الدالة على الاضمار يجب ان يكون
دالة على احتياج الكلام الى التقدير والى تعيين المقدر معا لانهم قالوا انه لا يجوز الحذف الا مع وجود ما يدل
على المحذوف بعينه بخلاف المجاز فانه يحتاج الى القرينة الصارفة عن الحقيقة واما تعيين المجاز فلا ولذا قالوا
انه اذا تعذر الحمل على الحقيقة ولم يتعين المجاز حمل على الاقرب ان وجد والا فيتوقف فيترجح المجاز من هذه
الجهة حيث ان الاضمار يحتاج الى قرينة زائدة والاصل عدمها بل يمكن الاختلاف في القرينة من جهة اخرى ايضا
فانه اذا اختلفا في القرينة يمكن ان يكون قرينة احدهما ارجح على قرينة الاخر قلة وكثرة او ظهورا وخفاء
او قربا وبعدا او اتصالا وانفصالا او غير ذلك ويتوهم الاختلاف من هذه الحيثية ايضا او حيثية القرينة فقد
لا يستوي [illegible] القرينة فان القرينة الدالة على المجاز بعينها هي القرينة الدالة على الاضمار في مقام التعارض
ولا تفاوت بينهما اصلا واما ما توهم من احتياج الاضمار الى القرينة الدالة على الحذف والقرينة الدالة على تعيين
المحذوف بخلاف المجاز ففيه انه ان كان سبب التوهم هو انه لولا القرينة على تعيين المحذوف لزم الاجمال الذي
لا يليق بالحكيم فهو بعينه جار في المجاز اذا تعددت المجازات ولم يكن بعضها اقرب وان كان السبب هو توهم ان
الاضمار يحتاج الحذف الى قرينة دالة على تعيين المحذوف دون المجاز اذا تعددت المجازات ولم يكن قرينة
على تعيين احدها يتوقف فلا يمتنع التجوز بدون القرينة المعينة ففيه انهم قالوا في المقدر مثل ما قالوا في المجاز انهم
قالوا انه اذا كان الكلام لا يستقيم الا بتقدير شيء [illegible] المتفق [illegible] المتفق وهو المقدر ولم يكن قرينة
على التعيين يتوقف فلا يمتنع الاضمار بدون القرينة المعينة واما توهم اختلاف قرينتهما من جهة اخرى فهو ايضا غير
معلوم فلا يمكن ترجيح احدهما على الاخر مطلقا وبان من حيثية القرينة انهما متساويان من جميع الجهات
وبما ذكرنا في تقرير الدليل اندفع ما اورده الشارح العميدي حيث قال في وجه تساويهما فهما متساويان لاحتياج
كل منهما الى قرينة صارفة عن الظاهر وفي هذا الاستدلال نظر فانه لا يلزم من تساويهما في الاحتياج الى القرينة الصارفة
للفظ عن ظاهره عدم رجحان احدهما على الاخر فان التخصيص مساو لكل منهما في الاحتياج المذكور مع ثبوت رجحانه
على كل منهما انتهى وعدم الاندفاع ان المراد ليس مجرد الاستدلال بالاستواء في القرينة حتى يرد ذلك بل المراد
الاستدلال بالاستواء فيما يمكن فيه الاختلاف وهو القرينة واما ما لا يتصور فيه الاختلاف فلا حاجة الى بيان
الاستواء فيه وهو معلوم وانه ليس المراد بالاستواء في القرينة الاستواء في الاحتياج الى القرينة وان كان
هو المصرح به في كلام الاكثر لان هذا امر ظاهر بين بنفسه ويبلغ في الظهور الى حد يعلمه كل احد ولذا ترى العوام
لا يفترقون ولا يتجوزون الا بالقرينة بل المراد الاستواء في اصل القرينة التي يتصور فيها الاختلاف ويتصور فيه
التفاوت ولذا لم يذكر هاهنا لفظ الاحتياج [illegible] هذا ثم ان الشارح المذكور بعد ما ابطل
الاستدلال المتقدم قال والحق ان الاضمار اولى من المجاز لاحتياج المجاز الى كل من الوضع السابق واللاحق
والعلاقة واستغناء الاضمار عن ذلك انتهى وفيه ان الاضمار ايضا يتوقف على كل من هذه الامور اما على الوضع
السابق فلانه لا يكون الا بتقدير لفظ موضوع لمعنى فيتحتم ما لا بد منه واما على الوضع اللاحق فلان المراد من
الوضع اللاحق ليس الا تجويز اهل اللغة نوعه وترخيصهم فيه ولا شك ان الاضمار ايضا يحتاج الى ذلك فانه لا يجوز
الحذف والاضمار الا فيما حصل الرخصة في نوعه من اهل اللغة الا ترى انه لولا تجويزهم الحذف والاضمار لما جاز

ذلك

تحقيق الاضمار

ذلك اصلا واما العلاقة فلان الحذف لا يجوز الا فيما كان بين المحذوف والمذكور مناسبة خاصة وارتباط خاص لفظي
او معنوي يصح لاجله الحذف ويكفيك دليلا على ذلك تصريحهم بكون الاضمار نوعا من انواع المجاز مع انه اطلق العلامة
جميع انواع المجاز وقد يقال باولوية المجاز لكثرته وغلبته سيما في القران وكونه من محاسن الكلام والبلاغة وفيه
انه ان اريد بكثرة المجاز اكثرية افراد المجاز من افراد الاضمار فهو مما لا شك فيه اذ كلما يتحقق الاضمار يتحقق المجاز
ولا عكس ولكن لا يلزم منه ترجيح افراد المجاز التي هي غير الاضمار على الاضمار لان افراد الاضمار ايضا من افراد المجاز
وان اريد اكثرية انواع المجاز التي هي غير نوع الاضمار من الاضمار فهو ايضا مسلم ولكن لا يلزم منه ترجيح نوع
خاص من المجاز على الاضمار ولا ريب في ان المجاز المحتمل عند التعارض لا يكون الا نوعا خاصا ولو جاز الترجيح
بهذه الاكثرية لجاز ترجيح كل نوع من المجاز على الاخر بها بل يجوز ترجيح الاضمار على غيره بذلك ايضا كما لا يخفى
وان اريد اكثرية كل نوع من انواع المجاز من الاضمار فهو غير مسلم واما كون المجاز من محاسن الكلام فهو ايضا لانه
ثم لان المطلوب في مقام البيان كما هو شأن كلام الشارع والمحسن فيه هو الاقرب الى الفهم ولا شك ان الحقيقة
اقرب الى الفهم من المجاز ولو سلمنا كون المجاز من محاسن الكلام فنقول ان الاضمار ايضا منها لايجابه الاختصار
والتقليل الذي لا يوجبه المجاز وخير الكلام ما قل ودل ومن ذلك لو تعارض المجاز والاضمار نحو قوله تعالى واسئل
القرية فان السؤال فيه تعلق ظاهرا بالقرية التي هي حقيقة في المكان المخصوص وهي غير صالحة لتعلق السؤال به بل
السؤال حقيقة متعلق باهلها فيمكن فيه اضمار لفظ الاهل ويمكن ان يكون المراد من القرية اهلها تسمية للحال باسم
المحل ثم ان فائدة الخلاف في الاحكام الشرعية تظهر فيما اذا تعارضت الادلة الشرعية في حكم وانتفى الاضمار
في طرف والتجوز في طرف اخر فعلى اولوية الاضمار يلزم وجود مرجح في طرفه وعلى العكس بالعكس وعلى التساوي
التساقط [illegible] في تعارض التخصيص والمجاز وقد يتوهم ظهور الفائدة فيما اذا تعددت المجازات
واتحد المضمر او بالعكس فانه على ترجيح المجاز يلزم الاجمال على الاول دون الثاني وعلى ترجيح الاضمار بالعكس
وعلى التساوي يلزم الاجمال في الصورتين وفيه نظر اذ كلما تعدد المجاز [illegible] يتصور الاضمار ايضا وبالعكس
كما لا يخفى نعم قد يتصور لتعارض المجاز والاضمار صور اخرى يظهر الفائدة في بعض المواضع وياتي تفصيل الصور
في تعارض التخصيص والمجاز الرابع تعارض المجاز والتخصيص وله صور [illegible] الاولى ان يتعارضا في لفظ واحد
واحد بان يتعلق حكم بعام ويعلم من الخارج عدم تعلقه بجميع افراده فيحتمل ح تخصيص البعض ويحتمل استعمال
لفظ العام في البعض مجازا نحو واقتلوا المشركين فانه تخرج من هذا الحكم اهل الذمة فيحتمل ان يكون المراد
بالمشركين جميع الافراد ثم يخص منه اهل الذمة ويحتمل ان يكون المراد بالمشركين من عدا اهل الذمة مجازا
وهذه الصورة هي التي ذكرها الاكثر في هذا الموضع وثانيها ان يتعارضا في لفظ واحد ولكن في شيئين بان يتعلق
حكم بلفظ ويعلم عدم تعلقه بجميع افراده فانه يحتمل ح تخصيص العام ويحتمل ارادة معنى اخر من اللفظ كان يكون [illegible]
يجوز بعلاقة [illegible] ان الكل ليس كذلك فيحتمل ان يكون المراد الماء القليل من باب التخصيص او يكون المراد
بالماء غير المطلق من باب التجوز وهذا هو الظاهر من المنهاج وشرحه ومثل لها بقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه قال فانه يحتمل ان يكون المراد متروك التسمية الحقيقية اي تارك التلفظ باسم الله عليه عند ذبحه وخص
منه المتروك التسمية بالنسيان ويحتمل ان يكون المراد به مجازا غير المذبوح شرعا انتهى وثالثها ان
يتعارضا في لفظين وهما صورتان لان اللفظين اما يكونان في كلام واحد بان يتعلق حكم على عام ويعلم عدم
تعلق هذا الحكم بمعناه الحقيقي على جميع افراد العام وكان اللفظ الدال على الحكم معنى مجازيا صح تعلقه بالجميع

تعارض المجاز والتخصيص

كقوله كل شيء يابس ذكي مع ان النجاسة الباقية ليست كذلك فاما تخصيص قوله كل شيء بما ليس بالنجس او يراد
بالذكي معناه المجازي وهو كونه بحيث لا يتعدى منه النجاسة الى الغير وبهذه الصورة صرح المحقق الخوانساري
في شرح الدروس في الحديث المذكور او يكونان في كلامين ولهذا ايضا صورتان احدهما ان يتعارض حديثان مثلا
في حكم ولم يندفع التعارض الا بارتكاب تخصيص في احدهما او مجاز في الاخر وثانيتهما ان يتعارض حديثان في حكم ويجب
فيه العمل بواحد منهما وكان احدهما عاما مخصصا قطعا والاخر لفظا مستعملا في معناه المجازي كذلك فيكون لاحدهما
مرجح ح ويستفاد هاتان الصورتان من كلام الوالد العلامة في انيس المجتهدين ولكن في كون الاخيرة من باب تعارض
التخصيص والمجاز تامل كما لا يخفى اذا عرفت ذلك فاعلم انه قد ذهب الاكثرون الى تقديم التخصيص واولويته
من المجاز مطلقا بل لم اعثر فيه على مخالف سوى بعض المتاخرين من اصحابنا حيث توقف فيه بل في كل من الصور
المذكورة وخالف فيه صاحب الوافية والمحقق الخوانساري في شرحه للدروس ايضا وصرح بعدم اولوية التخصيص في بحث
وجوب غسل موضع البول بالماء وصاحب الحدائق وصرح به في مسئلة بناء العام على الخاص ويظهر من بعض
كلمات والدي العلامة في انيس المجتهدين ايضا التوقف في هذه الصورة والى اختيار المشهور اشار بقوله طاب ثراه
والتخصيص اولى منه اي من المجاز اذا تعارضا واستدلوا عليه بوجوه منها ما ذكره بقوله طاب ثراه لاغلبيته اي
لاغلبية التخصيص على المجاز سيما في كلام الشارع حتى قيل ما من عام الا وقد خص والمظنون الحاق الشيء
بالاعم الاغلب ومنها ما ذكره بقوله طاب ثراه ولتعين الباقي بخلافه اي ولتعين الباقي من مفهوم اللفظ في
التخصيص فان في صورة التخصيص يكون اللفظ دليلا على كل الافراد فيجب حمله عليه فاذا خرج البعض بدليل بقي
معتبرا في الباقي من غير احتياج الى تامل واجتهاد وكل ما لم يتيقن خروجه يحكم ببقائه بخلاف المجاز فانه
بعد خروج الحقيقة بقرينة صارفة للفظ الى المجاز ربما لم يتعين بان يكون للفظ مجازات متساوية والمتعين في
الفهم دائما اولى مما لم يتعين ومنها ان التخصيص يستلزم حصول المقصود عند وجود القرينة وعدمها اما الاول
فظ واما الثاني فلانه يلزم ح حمل اللفظ على عمومه والعمل به ولا شك ان المقصود اعني غير المخصص في ضمنه واما
المجاز فلا يستلزم حصول المقصود عند فقد القرينة لان اللفظ عند فقدها يحمل على الحقيقة ويمكن ان يكون المجاز
معنى مباينا مع عدم كونه في ضمنها اقول وفي كل من هذه الادلة نظر اما في الاول فلما عرفت مرارا من عدم دليل
على حجية الحاق الشيء بالاغلب سيما في امثال هذه المواضع ولو سلمنا فنقول ان المراد باغلبية التخصيص
على المجاز اما اغلبية التخصيص في العام لا مطلقا كما صرح به بعض المتاخرين وعلى هذا فلا يثبت منها الاولوية
الا في الصورتين الاوليين من الصور الخمس المذكورة لان التجوز في غيرهما ليس تجوزا في العام بل انما هو
تجوز في غيره على ان اغلبية التخصيص في العام على التجوز فيه انما هي على القول بكون العام حقيقة في الباقي
واما على القول بكونه مجازا فيه كما ذهب اليه جمع فلا اغلبية متوهمة بل منتفية قطعا فان اريد باغلبية
التخصيص اغلبية الحمل على بعض الافراد سواء كان بالتخصيص او بالتجوز فلا يثبت من هذا الدليل الا اولوية
التخصيص في الصورة الثانية فقط واما ان يكون المراد بالاغلبية اغلبية التخصيص في العام على التجوز مطلقا فالاغلبية
ممنوعة وقولهم ما من عام الا وقد خص لا دلالة فيه فان غاية ما يثبت منه هو تخصيص اكثر العمومات او جميعها
واما ان اكثر ما تكلم به الشارع هو العمومات المخصصة فلا ولو سلمنا كون اكثر كلمات الشارع هو العمومات فثبوت
الاغلبية موقوف على عدم ارتكاب التجوز في شيء من هذه العمومات واما اذا كان بعضها مجازا في معناه وقد ثبت
التجوز في غير العمومات ايضا فمن اين يثبت الاغلبية وكيف يمكن اثبات اغلبية التخصيص في كلام الشارع على

على التجوز في العام ثم

المجاز

المجاز مطلقا مع ان اكثر بيانات الشارع من باب الامر والنهي وهما حقيقتان في الايجاب والتحريم مع انهما يستعملان
كثيرا في الندب والكراهة حتى جعلهما بعض اصحابنا مجازين مشهورين فيهما وكثير من الاوامر والنواهي واردة في صورة
الاخبار والمراد منها الامر والنهي مع كونه مجازا وكثير من الالفاظ المتداولة المستعملة في المعاني الحادثة ما لم يثبت
فيها النقل فيكون مجازات لم يثبت في المعاني الحادثة الى غير ذلك فان قيل جميع ما تكلم به الشارع من الاحكام
يعم جميع المكلفين مع انه ما من حكم الا وقد خص منه بعضهم كالصلاة التي ليست بواجبة على الحائض وفاقد الطهورين
والصوم الذي ليس بواجب على الحائض والمسافر والمريض وشرب الخمر الذي ليس بحرام على المريض الذي
يتعين علاجه فيه وعلى المكره الى غير ذلك قلنا عموم جميع الاحكام بالنسبة الى جميع المكلفين ليس في الاكثر بسبب
عموم اللفظ الدال عليه حتى يكون عدم ثبوت حكم بالنسبة الى بعضهم تخصيصا بل انما علم اشتراك جميع المكلفين في
الاغلب بدليل اخر فلا يكون عدم اشتراك بعضهم تخصيصا كما لا يخفى ثم لو سلمنا الاغلبية مطلقا فلا يثبت منها
اولوية التخصيص في الصورة الاخيرة لان الالحاق بالاعم الاغلب انما يكون عند كون وجود المتنازع فيه
مشتبها هل هو من الاغلب او من غيره واما في صورة العلم بوجود الاغلب وغير الاغلب فلا يترتب فائدة
على كون المظنون الحاق الشيء بالاعم الاغلب فلا تغفل واما في الثاني فلان ايجاب مثل ذلك للاولوية ثم
سلمنا ولكن حجية تلك الاولوية بحيث يختلف لاجلها الاحكام ممنوعة سلمنا ولكن نقول انه كما قد لا يتعين المجاز
عند الصرف عن الحقيقة كذلك قد لا يتعين الباقي عند التخصيص كما اذا علم بدليل ان العام ليس باقيا على عمومه بل هو
مخصوص ببعض الافراد ولم يتعين ذلك البعض سلمنا تعين الباقي في التخصيص الا ان اللازم منه اولوية التخصيص
من المجاز الذي لم يتعين واما من المجاز المتعين بنفسه لاتحاده او بسبب القرينة فلا واما في الثالث فلما مر من
منع ايجاب مثل ذلك للاولوية وبعد تسليمه منع حجية هذه الاولوية وبعد تسليمها نمنع عدم حصول المقصود
في التخصيص عند فقد القرينة وبعد تسليمه نقول لان اللازم منه اولوية التخصيص من المجاز الذي لم يكن معه
قرينة لا مطلقا على انا نقول ان كلامنا في استعمالات الشارع ومقصوده منا الاحكام الظاهرية والحكم
الظاهري لنا عند فقد القرينة على المجاز هو الحقيقة فلا يلزم من الحمل عليها خلاف المقصود واورد الوالد العلامة
في انيس المجتهدين على هذا الدليل ايضا بان الحقيقة فيما نحن فيه هو العام والمجاز بعض افراده فاذا حمل على الحقيقة
حمل على المجاز ايضا لان الخاص في ضمن العام والمجاز الذي ليس في ضمن حقيقة هو الذي لم يكن جزءا من الحقيقة
ولا داخلا فيها [illegible] فيه فلا فرق بين الحمل على التخصيص او المجاز ولا يخفى ان هذا انما يرد في الصورة الاولى
اما في الاربع الباقية فلا كما هو واضح هذا ثم ان من نفى الفائدة في هذا الخلاف فلعله نظر على
الصورة الاولى اذ من جعل الفائدة فيما اذا تعارضت الادلة الشرعية في حكم وارتكب التخصيص والتجوز في طرف
اخر فقد قصر النظر على الصورتين الاخيرتين واما من امعن النظر واستنبط جميع الصور فيظهر عليه كثرة الفائدة
ووجود الفائدة وبما ذكرنا ظهر ان الحق انه لا ترجيح لشيء منهما على الاخر مطلقا ثم من يعول على الظن الحاصل من
الاغلبية لا بعد له ان يقول بترجيح التخصيص في الصورة الثانية فقط فتامل وقد [illegible] تعارض التخصيص
والمجاز نحو فاقتلوا المشركين فانه يمكن ان يكون المراد بالمشركين من عدا اهل الذمة فيكون مجازا من
باب تسمية الجزء باسم الكل ويمكن ان يكون المراد الحقيقة اعني جميع المشركين لكن خص منه اهل الذمة بدليل
من خارج هكذا قال والد في قوله من باب تسمية الجزء باسم الكل نظر يأتي في بحث العام والخاص ثم ان هذا
المثال ينطبق على الصورة الاولى من الصور الخمس المتقدمة واما امثلة البواقي فقد ظهر مما مر الخامس والكناية

ثم السابع تعارض التخصيص مع النقل وتعارضه مع الاضمار وتعارضه مع الاشتراك والمشهور فيها اولوية التخصيص من الجميع
واليه اشار بقوله طاب ثراه والتخصيص اولى من النقل والاضمار والاشتراك للمامر قال طاب ثراه في الحاشية في بيان ما مر من ان
التخصيص خير من المجاز وهو خير من النقل والاشتراك ومساو للاضمار انتهى ولا يخفى انه لا يلزم من اولويته شيء من شيء
بدليل اولوية الاول بالحاق الثاني اولى منه او مساو له ايضا اذ لعل الدال على اولوية الثاني من الثالث او
مساواته له لم يكن جاريا في اولوية الاول منه ايضا فلو جعل قوله لما مر شاملا للادلة الدالة على اولوية المجاز من النقل
والاشتراك واولوية التخصيص من المجاز لكان اولى لان ادلة المتقدمة كما هي دالة على اولوية المجاز من النقل و
الاشتراك دالة على اولوية التخصيص منهما ايضا وكذا الادلة الدالة على اولوية التخصيص من المجاز يدل على اولويته
من الاضمار ايضا كما لا يخفى على المتامل ويؤيد الدليل على اولويته من الاضمار كون التخصيص بخصوصه اغلب في كلام
الشارع من يعول على مثل هذه الاغلبية يمكنه الترجيح بذلك ايضا وان لم يمكنه في مطلق المجاز لما مر واما على
ما ذكرنا من عدم التعويل عليها وعدم تمامية ادلة اولوية التخصيص من المجاز فاللازم الحكم بالتساوي والتوقف
ثم يمكن الاستدلال على اولوية التخصيص من الاضمار بان تعارضهما لا يكون الا في موضع لم يصح تعلق الحكم بجميع
الافراد حقيقة الا باضمار لفظ اخر ولكن كان الحكم حقيقة الحقيق بدون الاضمار متعلقا ببعض الافراد متعلقا وحينئذ
فنقول ان الاصل تعلق هذا الحكم حقيقة بجميع الافراد خرج بعضها بدليل فالاصل بقاء الباقي عليه والاضمار
يوجب خروج هذا البعض عنه ايضا وهو خروج بلا دليل فالتخصيص لكونه موافقا للاصل اولى ولكن هذا الدليل
جار في بعض صور تعارض التخصيص والاضمار دون الصور المتقدمة في تعارض التخصيص والمجاز تتحقق في تعارض
التخصيص والاضمار ايضا وهذا الدليل لا يجري الا في بعضها كما لا يخفى على الفطن الماهر ومن الامثلة عليها يظهر
ما مر في الخلاف في تعارضهما ايضا ثم ان مثال تعارض التخصيص والنقل كالبيع في قوله تعالى واحل الله البيع فانه
يمكن ان يكون المراد منه البيع مطلق المبادلة وخرج الفاسد منه بدليل من خارج ويمكن ان يكون منقولا الى
العقد الصحيح الجامع لشرايط الصحة ومثال تعارض التخصيص والاضمار قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة فانه لا شك
انه ليس الحيوة للجميع فان المقتص منه ليس له حيوة في القصاص فيمكن ان يكون المراد بالقصاص هو معناه بدون اضمار
ويخص بغير المقتص منه ويمكن ان يضمر شيء ويقال ان المعنى ولكم في شرعية القصاص حيوة وح يكون الجميع
داخلا في الخطاب لانه اذا شرع القصاص لا يقتل احد احدا فلا يكون احد مقتصا منه وبما ذكرنا ظهر ضعف
ما ذكره بعض شارحي المنهاج بعد ذكر هذا المثال واعلم ان المعنيين متقاربان لان على تقدير الاضمار ايضا
خرج منه المقتص منه ومن امثلة تعارض التخصيص والاضمار قوله ع لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل فانه
يحتمل ان يكون عاما في الواجب والمندوب الا ان المندوب كان مخصصا بجواز تاخير النية الى الزوال ويحتمل ان
يكون فيه اضمار لفظ كامل او شبهه ومثال تعارض التخصيص والاشتراك قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
فانه ايضا النكاح اعم من العقد الصحيح والفاسد مع ان الفاسد منه بدون الوطي لا يوجب تحريم النكاح
على الابن فلابد اما ان يقال ان النكاح مشترك بين العقد والوطي والمراد منه هنا احد معنييه الذي هو الوطي
او يقال انه مختص بالعقد ولكن خص منه العقود العقد الفاسد بدليل من خارج ولا يخفى ان الاحتياج الى
هذا التخصيص انما يكون على القول بكون الالفاظ اسامي للاعم واما على القول بكونها اسامي للصحيحة كما هو مذهب
اهل التحقيق فلا يحتاج اليه كما لا يخفى ثم في جعل هذا مثالا لمعارضة التخصيص والاشتراك نظر يظهر فيما عرف
مثال معارضة المجاز والاشتراك والثامن والتاسع معارضة الاضمار مع النقل ومعارضته مع الاشتراك

والمشهور

والمشهور اولوية الاضمار من كل منهما واليه اشار بقوله قدس سره والثاني في قوله ومن النقل والاضمار والاشتراك وهو
الاضمار اولى من طرفيه اي النقل والاشتراك لما علم من ان الاضمار مساو للمجاز وهو خير من النقل والاشتراك
هكذا في الحاشية ويظهر مما مر من انه لا يلزم من مساواة شيء لاخر من جهة اولويته مما يكون الثاني اولى وانما هو
مسلم في الاولوية الذاتية فالاولى جعل الموصول بيانا للادلة الدالة على اولوية المجاز من النقل والاشتراك
بان يقال الاضمار اولى من النقل لغلبته عليه ولانه لولاه لزم اما المساواة الموجبة للتوقف او ترجيح النقل وكل
منهما باطل لانه يلزم منه انه لو استعمل هذا اللفظ في موضع اخر مع ثالث المحل على حقيقته لم يحمل عليه بل ما توقف
او يقال بالنقل مع انه لا دليل عليه فيلزم التوقف بين الموافق للاصل والمخالف له او ترجيحه بدون دليل
يقتضي ذلك فان قيل الاضمار ايضا مخالف للاصل قلنا لا يلزم من ارتكاب الاضمار الا ارتكابه في هذا الموضع
الذي علم عدم صلاحية الحقيقة فقط اذ الاضمار في موضع لا يوجب الاضمار في غيره بخلاف النقل فكون الاضمار
في مثل هذا الموضع مخالفا للاصل مما لا بد منه واما هو في موضع تعارض فيه الاضمار وحمل اللفظ على حقيقته الملوية
ومثله يقال في اولوية الاضمار من الاشتراك واجراء باقي الادلة المتقدمة ظاهر ولا يخفى ان الصور المتقدمة في
تعارض التخصيص والمجاز تتحقق في هاتين الصورتين ايضا كما لا يخفى على المتامل ولكن ترجيح الاضمار في الصورة
الاخيرة غير معلوم لعدم جريان الدليل فيها فلا تغفل ثم اعلم انه اذا تعارض الاضمار مع واحد من النقل والاشتراك
يحصل التعارض بين المجاز وواحد منهما ايضا اذ المعنى الذي حصل الشك في كون اللفظ منقولا اليه او مشتركا
فيه وفي غيره لو لم يعلم النقل او الاشتراك بالنسبة اليه ولا اوجب الحكم به ونفي الاضمار فلم يحصل التعارض واذا لم
يعلم النقل او الاشتراك يحتمل ان يكون هذا المعنى معنى مجازيا للفظ ايضا ومن هذا يعلم عدم ترتب فائدة على ترجيح
الاضمار على النقل او الاشتراك اصلا لا لان فائدة ترجيحه هو تقديمه ومن هذا يظهر عدم امكان تقديمه
لانه لما استلزم ذلك التعارض تعارض المجاز مع واحد منهما ايضا يجب تقديم المجاز لاولويته منهما فيحصل
التعارض بين الاضمار والمجاز وقد عرفت انهما اذا تعارضا لم يقدم احدهما على الاخر ومثل هذا الكلام
يجري في تعارض التخصيص مع كل من النقل والاشتراك ايضا فانه في الحقيقة يرجع ايضا الى تعارض التخصيص والمجاز
كما لا يخفى العاشر تعارض النقل والاشتراك والمشهور اولوية النقل وهو المراد بقوله طاب ثراه والاول اي النقل
اولى من الثالث اي الاشتراك لاجماله اي اجمال الاشتراك دون النقل فان النقل غير مخل بالفهم لعدم
احتماله الغير في الحالتين اعني الحالة التي قبل النقل والحالة التي بعده فيتعين بدونها اما قبل النقل فيتعين
المعنى المنقول منه واما بعده فيتعين المعنى المنقول اليه بخلاف المشترك فانه مجمل دائما فلا يتعين المراد منه
في شيء من الاوقات الا مع القرينة ويرد على هذا اولا ان مثل ذلك الاختلال لا يوجب خطاء لا غلطا لعدم حمل
المشترك عليه وثانيا ان النقل ايضا قد يوجب الاختلال في الفهم كما اذا كان النقل من العرف الخاص وما اختلف
عرفا المتكلم والمخاطب على ما عرفت وثالثا انه معارض بان كلا من النقل والاشتراك يحتاج الى الوضعين
والنقل يزيد باحتياجه الى نسخ الوضع الاول والاصل عدمه وايضا يحتاج الى ملاحظة المناسبة بين المعنيين
في الوضع الثاني والاصل عدمها واما اصل المناسبة فهو مقطوع به ولا اقل النقل فان قيل المشترك
ايضا يحتاج الى القرينة والاصل عدمها قلنا اولا ان هذا هو مرجع الدليل الاول وثانيا ان وجود القرينة
مقطوع به ولا اقل ما علم هذا الحمل المشكوك فيه فان قيل يحتاج اليها المعنى الاول ايضا قلنا يحتاج اليها الحمل
النقل ايضا لصيرورته الاول ح مجهولا عن معلوم الا مع القرينة والتحقيق ان يقال ان التعارض ما بين الاشتراك

والنقل التعيني الحاصل بالغلبة فالحق التوقف لاصالة عدم التعيين اللازم في الاشتراك وكثرة المخالفة للاصل في النقل لا يوجب
ترجيح الاشتراك لما مر واما بينه وبين النقل التعييني فالحق ترجيح الاشتراك لان النقل والمشترك وهو التعيين
يقتضي والاصل عدم ملاحظة المناسبة وعدم نسخ الاول وان لم يعلم التعيين ولا التعين فكالاول ايضا والوجه لا
بل نقول ان تعارض النقل والاشتراك لا يكون الا مع العلم بكون المعنى الثاني حقيقيا بتصريحهم بذلك او وجود علامة
الحقيقة فيه والا لكان التعارض بين المجاز وواحد منهما وكليهما ح فالترجيح للمجاز واذا علم كونه حقيقيا وكونه لا وضعيا
ايضا معلوم فكونه منقولا يحتاج الى زيادة هي نسخ الوضع الاول وملاحظة المناسبة والاصل عدمهما فيكون الترجيح
للاشتراك ثم القرينة في قوله تعالى وحرم الربوا هذا مثال التعارض الثاني والاول اي الاضمار والنقل فان الربا
موضوع في اللغة للزيادة ومعلوم انها ليست حراما بل الحرام اما اخذ او العقد المشتمل عليها فاما ان يضمر الاخذ او يكون منقولا
الى العقد المذكور فعلى الاول لا يكون العقد باطلا ويجب عدم اخذ الزيادة وعلى الثاني يكون العقد باطلا لاجل ان النهي
في المعاملات يدل على الفساد وكذا القرينة في قوله ع في خمس من الابل شاة وهذا مثال التعارض الثاني والثالث
اعني الاضمار والاشتراك فان لفظة في يحتمل ان يكون مشتركا بين الظرفية والسببية ولما كانت الظرفية هنا متعذرة
فيحمل على السببية فالمعنى يجب في خمس من الابل شاة فلا يسقط بهلاك النصاب بعد الحول ولا يحتاج الى الاضمار ويحتمل
ان يكون للظرفية خاصة وح فلابد من اضمار لفظ المقدار والتقدير في خمس من الابل مقدار شاة فيكون الواجب جزء من
النصاب فيسقط بهلاكه بعد الحول وكذا القرينة في نحو لفظ الطهارة وهذا مثال التعارض الاول والثالث اعني
النقل والاشتراك فان الطهارة يمكن ان يكون موضوعا للنظافة والنزاهة ونقل الى المعنى الشرعي ويمكن ان يكون
مشتركا بينهما والامر على ما ذكرنا في جميع هذه الامثلة واضح ولنختم هذا الفصل ببيان فائدة تبتني على ما قد عرفت في كثير
من المواضع المتقدمة الاحتياج الى التمسك باصل العدم في اثبات مدلولات الالفاظ ونفيها كاصالة عدم
الوضع والاصل عدم نسخ الوضع السابق والاصل عدم كثرة الاستعمال والنقل والاصل عدم النقل الى غير ذلك و
لقائل ان يقول ان المراد بالاصل في هذه المواضع هل هو اصالة العدم التي يتمسكون بها في نفي الامور الحادثة
حتى يكون المراد ان هذه الامور مسبوقة بالعدم وكل مسبوق بالعدم لا يحكم بوجوده الا بعد دلالة دليل عليه
او المراد به الثابت بالدليل او الراجح او الظن حتى يكون المراد ان هذه الامور مخالفة للاصل اي الثابت
بالدليل او الراجح او الظن فان كان المراد بالاصل هو الاول فيتوجه عليه ان الاصالة بهذا المعنى وان كانت
ثابتة متحققة للامور المذكورة ولكن حجيتها فيها ممنوع اذ التمسك بها لنفيها والحكم بانتفائها يحتاج الى دليل
فان ما يمكن وجوده لا يحكم بعدمه الا بالدليل ايضا واما حجية اصل العدم في الاحكام الشرعية فانما هي بادلة خاصة
من الايات والاخبار والاجماع ودليل العقل وشيء منها لا يجري هنا فانها مختصة بالاحكام الشرعية انما
فيما ينفى به الحكم الشرعي ومن التمسك به في هذه الامور لكونها خارجة عنه فظ او الثابت بالدليل وجوابه اولا ان
المراد هو المعنى الاول والدليل على حجية اصل العدم في مدلولات الالفاظ قائمة كقيامه على حجيته في الاحكام الشرعية
وهو من وجوه الاول انه لا ريب في انه كما ان الحجة في الاحكام الشرعية هو ما ثبت من الشارع كذلك الحجة في مدلولات
الالفاظ والمعرفات فيها واثباتها ونفيها هو ما ثبت من اهل اللغة او من اهل العرف وارباب اللسان في محاوراتهم
ومكالماتهم ومخاطباتهم واستعمالاتهم والمعلوم من اهل اللغة والعرف وارباب اللسان ان طريقتهم وديدنهم انهم
يعملون في مدلولات الالفاظ باصل العدم ويحكمون بالعدم السابق الا اذا دل الدليل على رفعه وظهر لهم الوجود علم
ذلك منهم بالتتبع والاستقراء بل بالضرورة فانا نراهم انهم يعولون ببقاء المعنى السابق وان احتمل تحقق من واضع

ومن هذا يظهر ان الحق انه لا ترجيح بينهما اصلا ... ملم

التي هي وظيفة الشارع الا بيانها مع ان جواز التمسك باصل العدم في الاحكام الشرعية انما هو م

عو تثبيت الحكم الشرعي كما لا يخفى وان كان المراد به الثاني فاين الدليل على ترجيح هذه الامور م

معين

معين وبعدم الاشتراك وان احتمل ومنه يحملون اخرجوا المعنى المعلوم ويريدون من اللفظ بدون القرينة معنى مع
احتمال كونه منقولا منه الى غير ذلك وهذا مما لا يشك فيه احد ولا يرتاب فيه والثاني ان الاخبار المستفيضة المصرحة بان
اليقين لا ينقض بالشك ابدا وان اليقين لا ينقضه الا يقين مثله ولا شك ان العدم الازلي ثابت لهذه الامور
قطعا فيجب ان لا يرتفع ذلك القطعي الا بيقين اخر مثله واختصاص تلك الاخبار بالشرعيات لو سلم لا يضر لان
لان مراده ايضا اثبات اصل العدم في تلك الامور في مقام اثبات الاحكام الشرعية بها الثالث الاجماع القطعي فان من المعلوم
المعلوم من اهل اللسان من زمن ادم ع الى زماننا هذا ان كل ما لم يعلم وجوده ومتحققه من احكام الالفاظ يعمل فيها
باصل العدم فانه كلما صدر لفظ من مخاطب يعلمون فيه بما يعلمون من معانيه من غير التفات الى احتمال النقل او الاشتراك
او نسخ المعنى الاول او غير ذلك ولا اوجب عليهم ان يتوقفوا في الفهم والحمل على المعنى الا بالقرينة بل لا يكفي ايضا تجويز
مثل هذه الامور فيها وايضا نراهم اذا استعمل احد لفظة في معنى بدون القرينة او معها بدون علامة او معها مدعيا
النقل او الوضع لا يسمعون منه الا بدليل ويخطئونه في ذلك الاستعمال وكذا اذا ادعى انه اذا امر مولى عبده بشيء فلم يمتثل وتوقف
فيه متعذرا باحتمال نسخ المعنى الذي يعلم منه ويفهمونه ولا يقبلون عذره الى غير ذلك من الامور المعلومة ضرورة والرابع انه
لولا حجية اصل العدم في احكام الالفاظ لوجب التوقف في كل كلام صدر من متكلم ما لم يعلم فقد القرينة مثلا اما الملازمة فلانه
ما من لفظ الا ويحتمل فيه نسخ الوضع الاول او النقل او الاشتراك او غيرها فاذا لم يجب البناء على اصل العدم لم يجز الحمل على
المعنى المعلوم لاحتمال كونه منسوخا او كونه غير مراد واما بطلان التالي فواضح فانه يستلزم سد باب التفهيم وجوابنا ثانيا
ان المراد بالاصل هو الظن او الثابت بالدليل قوله فاين الدليل الى اخره قلنا الدليل موجود فان الدليلين الاخيرين
يدلان على ان الظن خلاف هذه الامور المذكورة وعلى وجوب حمل اللفظ على ما علم لا على ما لم يعلم الثانية فقد عرفت انهم
كثيرا ما يتمسكون في ترجيح احد المتعارضين من الامور الخمسة المذكورة على الاخر بالحمل على الاغلب بل يتمسكون به في غير هذا
المقام ايضا وانا قد اشرنا الى انه لا وجه للتعويل عليه لعدم دليل على حجيته ونزيد البيان هنا توضيحا فنقول ان التمسك
ان الاستناد اليه وجعله متمسكا يتوقف على وجود دليل يدل على جواز ذلك والا فالاصل عدم حجيته ولا يوجد شيء
ما يصلح دليلا له مغايرا فما استدل على حجيته امور ثلثة احدها اصالة حجية كل ظن في امثال هذا الزمان الا ما اخرجه
الدليل كما زعمه بعض اهل العصر وثانيها ان جميع الاحكام الفقهية ظنية ويعلم ان الظن فيها حجة وهذا ايضا منه الظن والثالث
ان الظن من تتبع الاحكام الشرعية والاحاديث اعتبار هذا الظن كما رواه اسحق بن عمار في الموثق عن العبد الصالح ع انه
قال لا باس بالصلوة في فراء اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب
عليها المسلمين فلا باس ولا يخفى عليك ان شيئا منها لا يتم اما الاول فلمنع اصالة حجية كل ظن الا ما اخرجه الدليل كما
بيناه في موضعه سلمنا لكن نقول ان من يقول بهذا القول فانما يقول به لاجل انسداد باب العلم من جهة انقراض زمان
المعصومين وعدم امكان الاخذ منه فلو تم هذا القول فانما تم فيما يجب اخذه من المعصوم لا في كل حكم حتى في الاحكام
المتوقفة الى اهل اللغة والعرف الذي نسبة جميع الازمنة اليهم على السواء واما الثاني فلمنع كون جميع الاحكام الفقهية
ظنيا فان كثيرا من اللغات معلومة بالتواتر او التتبع او الترديد بالقراين وكذا اكثر من المجازات وقد صرح السيد
فيما تقدم بمعلومية اكثر المجازات بالضرورة والدليل القاطع كما عرفت ولو كان بعضها ظنيا وقلنا بحجية الظن فيه فنقول
ان هذا الظن قد علم حجيته بدليل اخر فلا يقاس عليه ما لم يدل دليل على حجيته هذا كله مع ان حصول الظن من مطلق الاغلبية
في حيز المنع بل انما هو فيما كان شديد الغلبة بحيث كان الفرد الغير الغالب نادرا غاية الندرة ومن اين يثبت
مثل هذه الغلبة فيما يتمسكون فيه بها واما الثالث فلانه انما يدل على اعتبار هذا الظن في بعض الاحكام الشرعية حتى

انه لمن حتى يجي في قياس غير عليه فهو ثم لجي انه ان يكون الحكم فيه منوطا بمجرد العلية وان اريد اعتبار العلية في بعض
المواضع فهو مسلم ولكن لا يلزم منه اعتبارها في غير ايضا حتى انه كما اعتبرت العلية في بعض المواضع فقد اسقطت في بعض المواضع
الاخر ايضا كما في سقط بل كان فيها جميع من المسلمين وان كانوا مقبلين بل ولو كانوا واحدا ايضا فانه لا يجري فيه وان
كان اكثر اهل البلد من الكفار فنعلم ان العلية من حيث هي هي او كيف اتفقت الظن غير معتبر بل اعتبارها مخصوص
في المواضع المخصوصة من الشارع فافهم

فصل في بيان احكام المشتق ونبين في هذا الفصل تعريفه
وعدة مسائل تتعلق به اما تعريفه فما اشار اليه بقوله فقال من شرط المشتق ما وافق اصلا بمعناه واصول حروفه بالترتيب
فيشترط فيه امور اربعة احدها تحقق الاصل وثانيها موافقته لذلك الاصل في المعنى وثالثها موافقته له في الحروف الاصلية
ورابعها موافقته له في ترتيب الحروف اما الشرط الاول فقد ورد عليه انه ان اريد بقوله اصلا اصالة الراجع المشتق لفظ
وافق اصالة فيرد ان العلم باصالة احد اللفظين للاخر وفرعية الاخر له يتوقف على العلم باشتقاقه منه فتعريف
الاشتقاق بذلك دور وان اريد باصالة الجملة فيرد مثل الجلب والجلب بالفتح والكون فان احدهما ليس اصلا
للاخر وان كان اصلا في الجملة ولا يقال انه مشتق منه واجيب عنه باختيار الاول قوله العلم باصالة احد اللفظين للاخر
الى اخره قلنا التوقف ممنوع فان الاصلية والفرعية اعم من الاشتقاق اذ المراد باصلية شيء لشيء ان يكون ذلك الشيء
ماخوذا منه او كان حاصلا منه بنوع تصرف فيه والانهدام بعضها من الاشتقاق اذ اعتبر فيه شرائط لا يعتبر
شيء منها في الاخذ فلا دور وما حاصل ان المراد باصالة لفظ لاخر كونه ماخوذا منه واخذه منه امر ظاهر يعرفه
كل احد وهو اعم من الاشتقاق ايضا وتحقيق في دفع الدور ان معرفة الاصل الجزئي تتوقف على معرفة الاشتقاق الجزئي
والذي يريد تعريفه هو ماهية الاشتقاق والمشتق لا جزئياته وهي لا تتوقف الا على معرفة الاصل الكلي فلا بد وان معرفة
الاصل الكلي اي ماهية الاصل الكلية لا يتوقف على معرفة ماهية الاشتقاق او المشتق والحاصل ان معرفة الاصل
المتوقفة على معرفة الاشتقاق هي معرفة الاصل الجزئي فانها يتوقف على معرفة الاشتقاق الجزئي اذ ما لم يعلم ان هذا
الشيء المعين مشتق من ذلك الشيء المعين لا يعلم انه اصل له واما معرفة الاصل الكلي اي ماهية الاصل فهي لا تتوقف على
معرفة الاشتقاق الكلي وان توقفت معرفة الاشتقاق الكلي على معرفة الاصل الكلي والمقصود تعريفنا الاشتقاق
الكلي فلا دور ويرد عليه اولا انه قد عرفت ان توهم لزوم هذا الدور انما هو لاجل اضافة الاصل الى ما هو المشتق
حيث ان اصلا له ولا يتصور ان كون الشيء اصلا بالقياس الى اخر انما يعرف بكون ذلك الاخر مشتقا منه فيلزم الدور
انه كما يتوقف معرفة كون الشيء اصلا لشيء اذا اعتبر معينين على معرفة اشتقاقه منه اي معرفة هذا الاشتقاق المعين
كذلك معرفة كون شيء ما اي شيء كان اصلا لشيء ما اخر يتوقف على معرفة الاشتقاق الكلي فاذا كان المقصود
معرفة مفهوم الاشتقاق الكلي يلزم الدور ايضا وثانيا ان التعريفات وان كانت لاجل معرفة الماهيات لكن
المقصود منها ان يتمكن بها من معرفة الجزئيات مثلا المقصود من تعريف المشتق ان يعرف به كون الضارب مثلا
مشتقا من الضرب والماضي من المثنى وغير ذلك ولا يحصل تلك المعرفة الا بمعرفة كون الضرب اصلا للضارب والمثنى
للماضي فاذا فرض توقف تلك المعرفة على المعرفة الاولى لزم الدور هذا واعلم ان الاعتراض بلزوم هذا الدور انما
كان لاجل اضافة الاصل الى ما هو المشتق حيث يتوهم ان معرفة كون لفظ اصلا للفظ اخر يتوقف على معرفة كونه مشتقا منه
وتحقيق بلزوم الدور مع قطع النظر عن هذه الاضافة ايضا لان معرفة كون لفظ اصلا او فرعا لا يكون الا بمعرفة كونه
مشتقا منه او مشتقا واجيب عنه بان المراد بكون لفظ اصلا هو ان يكون موضوعا لمعنى ابتداء من غير ملاحظة لفظ
لمعنى فكانه يقع في التعريف المشتق لفظ وافق لفظا اخر موضوعا ابتداء ولذا قال الصدر في شرح تعريف المشتق

ما وافق

من مختصر الحاجبي اشترط في المشتق امور احدها اصل له فانه فرع فلو كان اصلا في الوضع منها خوذ من غيره لم يكن مشتقا
انتهى اقول وما ذكر في الجواب من الدورين يظهر ان كون لفظ اصلا لمعنى وكونه اصلا للفظ اخر معنيان اخر وهما مجتمعان
عند اضافة الاصل الى ما هو مشتق منه اي عند قولك هذا اللفظ اصل لذلك فمعنى اصلية اللفظ كونه موضوعا ابتداء
اي كونه بحيث وضعه الواضع بنفسه المعنى من غير ملاحظة وضع لفظ اخر واخذه منه ومعنى اصلية اللفظ كون هذا اللفظ
ماخوذا منه بنوع تصرف فيكون معنى قولك المشتق لفظ وافق اصلا انه لفظ وافق لفظا اخر موضوعا ابتداء الذي
يكون قولنا مستقلا بالابتداء الماخوذ في معنى الاصل والمراد بكونه ابتدائيا انه كونه بحيث اخذ منه هذا اللفظ الاخر
ومن هذا ظهر فساد ما قد يتوهم من التنافي بين الجواب عن الدور الاول والجواب عن الدور الثاني حيث فسر
الاصل في الاول كون اللفظ بحيث اخذ منه غيره وفي الثاني بكونه موضوعا ابتدائيا فافهم هذا وقد يعترض على تعريف
المشتق على تفسير الاصل بالموضوع الابتدائي بوجوه ثلثة احدها ان المراد بالوضع ان كان هو الوضع الشخصي فينتقض
التعريف بما يشتق من المجاز بناء على جواز الاشتقاق من المجاز كما اذا اشتق الماضي او المضارع او اسم الفاعل او
غيرها من الامر بمعنى الفعل فانه ليس اللفظ بالنسبة الى معناه المجازي موضوعا ابتدائيا بالوضع الشخصي بل وضعه نوعي
وان كان المراد اعم منه ومن الوضع النوعي فيرد ان لجميع المشتقات وضع نوعي واوضاعها النوعية اوضاع ابتدائية
فلا يكون فرعا لشيء ولا موافق اصلا وثانيها انه قد يشتق بعض المشتقات من بعض اخر ويؤخذ منه كالمضارع من الماضي
واسمي الفاعل والمفعول من مضارعي المعلوم والمجهول والامر من المضارع مع ان المشتق منه ليس موضوعا ابتدائيا
وثالثها انه لو سلم ان المراد بالوضع الابتدائي والوضع الاول هو ما لم يلاحظ فيه مناسبة الى الوضع لمعنى اخر
وعلى هذا ايلزم عدم صدق التعريف على ما اشتق من لفظ اخر موضوع لمعنى لاجل مناسبة لمعنى اخر والجواب اما عن الاول
فباختيار الشق الاول اولا قوله فينتقض التعريف بما يشتق عن المجاز قلنا لا انتقاض لان المصدر المجازي وان كان
له وضع نوعي بالنسبة الى معناه المجازي ولكن له وضعا شخصيا بالنسبة الى معناه الحقيقي وهذا يكفي في كونه موضوعا ابتدائيا
بالوضع الشخصي ولا مدخلية للمجازية في الاشتقاق منه وباختيار الشق الثاني ثانيا قوله يرد ان لجميع المشتقات وضع نوعي
واوضاعها النوعية اوضاع ابتدائية قلنا انا لا نسلم ان جميعها اوضاع نوعية واما انها اوضاع ابتدائية ثم بل اوضاعها
النوعية عين اوضاعها الثانوية يلاحظ فيها الاوضاع الشخصية لمصادرها اجمالا وان لم يلاحظ تفصيلا على ما سيفصله
واما عن الثاني فبان اشتقاق المشتق ثم بل جميع المشتقات ماخوذة من مصادرها حقيقة والنسبة في بعض الاخر شائع
بعض المشتقات مجاز يتسامح فيها تقريبا للافهام الا ترى كتب اللغات انه يذكر فيها جميع المشتقات الى مصادرها
واما عن الثالث فلانا لا نسلم ان كل لفظ موضوع لمعنى لمناسبة فقد وضع لمعنى اخر ايضا اولا بد من المناسبة فيكون موضوعا
ابتدائيا ايضا وثانيا بان ابتدائية وضع لفظ لمعنى تارة يكون بالنسبة الى المعنى وهو ان يكون المعنى الموضوع له بحيث
لم يلاحظ في وضع اللفظ له مناسبة لمعنى اخر واخرى يكون بالنسبة الى اللفظ وهو ان يكون اللفظ بحيث لم يلاحظ في
استعماله في المعنى وضع لفظ اخر له والمراد بالوضع الابتدائي في تعريف المشتق هو القسم الثاني والذي قد مر
هو القسم الاول فلا انتقاض واما الشرط الثاني اعني موافقته للاصل في المعنى فالمراد منه ليس اتحادهما في المعنى
كما يوهم لفظ الموافقة بل اعم من ان يكونا متحدين كالقتل من القتل او كان المعنى في الفرع زائدا عليه في الاصل كالضارب
للضارب من الضرب فان الضارب ذات ثبت له الضرب فيه معنى الاصل مع زيادة والحاصل ان المراد بكون معنى
الاصل متحققا في المشتق ماخوذا فيه اما مع الزيادة او بدونها والمراد بكون معنى الاصل متحققا في المشتق انه لو فرض معنى
المشتق كان معنى الاصل مذكورا في التفسير ماخوذا فيه لا بحذف كما في قولنا الضرب الطلب مثلا الضرب ومعنى الضارب ذات ثبت

له الضرب ومعنى يضرب سيحدث منه الضرب وهكذا اولا اعتراض عليه انه كان معنى الاصل ثابتا في المشتق فلا يصدق ان معنى الاصل
متحقق فيه لا سيما الكلي باشتقاقه منه كاشتقاق الضرب من ضرب على مذهب الكوفيين مردود بان هذا مذهب ضعيف مخالف
لرأي الاكثر فلا اعتداد به واما الشرط الثالث وهو موافقته له في الحروف الاصلية فالمراد به هو موافقته له فيها في الاصل مع
قطع النظر عن الاسباب والعوارض الخارجية فلو خرج عن الموافقة بسبب عارض في الاصل كما في المصدر من وعد وهو العدة
حيث عرض له النقص والتعويض او بسبب عارض في المشتق كما في قاه من القول وما من حيث عرض القلب والنقص لم يكن مغايرا
ومعنى الموافقة في الحروف ان يكون في المشتق جميع ما في المشتق منه من الحروف فلو لم يكن فيه شيء منها او بعضها لم يكن
مشتقا بالاشتقاق المعتبر وقد يعلل ذلك بان الاصالة والفرعية لا يتحققان بدونها وفيه انه لا شك في تحقق الاصالة
والفرعية في جميع الانواع الثلثة من انواع الاشتقاق اذ لا شك ان المشتق منه مطلقا اصل للمشتق فاذا تحقق الاصالة
والفرعية الموافقة في الحروف لزم الموافقة فيها في جميع الانواع الثلثة مع انه لا يلزم ذلك في الاكبر الا ان يقال انه اريد بالاصالة
والفرعية هنا ما اختص بالاشتقاق الاصغر ولكنه لا يخلو عن تعسف وتمحل وايضا لو تم هذا ايضا لما دل الا على لزوم
الموافقة في بعض الحروف لكفايته في تحقق الاصالة والفرعية فالاولى ان يعلل بان تتبع موارد الاستعمال يدل انهم لا يطلقون
المشتق بالاشتقاق المعتبر وهو الاصغر الا على ذلك ولذا لا يطلقون المشتق على مثل يد ودم مع موافقتهما لاصلهما الذي
هو يدي ودمو في المعنى وبعض الحروف والمعتبر في الموافقة في الحروف الاصلية فلا عبرة بالموافقة في الحروف الزائدة فقط
مثل الاستعجال والاستباق المتحدين في المعنى المتوافقين في الحروف الزائدة كما لا عبرة في المخالفة فيها اما في الوجود
والعدم كدخل من الدخول او في اصل الحرف الزائد كداخل من الدخول واما الشرط الرابع وهو الموافقة في الحروف
الاصلية في الترتيب فالمراد منه هو الموافقة في الاصل فلو تخلف الموافقة في الترتيب لاجل عارض كما في قلب المكان لم يكن
مغايرا وكذا المراد منه هو الموافقة في التقديم والتأخير فلا يضر المخالفة في الفصل وعدمه كما انه لا فاصل بين الضاد
والراء في الضرب وفصل بينهما في الضارب بالالف اذا عرفت ذلك فاعلم ان لفظ ما اي لفظ في قوله المشتق ما وافق
اصلا بمعناه واصول حروفه بالترتيب جنس شامل لجميع الالفاظ وبقوله وافق اصلا اي لفظا ماخوذا منه خرج ما لم يكن
له اصل ولم يكن ماخوذا من غيره وبقي جميع ما كان موافقا للفظ اخر ماخوذا ولو في مجرد الوزن او حروف الزوائد
او الحروف الاصلية موافقا له في المعنى او غير موافق وبقوله بمعناه خرج ما لم يكن موافقا في المعنى لاصله وان كان موافقا
في الحروف الاصلية فلا يكون ضرب بمعنى دق مشتقا من الضرب بمعنى الذهاب وكذا خرج مثل الهم والملح والحلم
اذا اخذ واحد منها من الاخر في الحروف ولكن بقي ما كان ماخوذا من الاخر موافقا له في المعنى ولكن لم يكن موافقا له
في الحروف الاصلية وخرج ذلك بقوله واصول حروفه ولكن دخل ما كان موافقا في المعنى واصول الحروف ولم
يوافقه في الترتيب وخرج ذلك بقوله بالترتيب وعلم من ذلك انه خرج من التعريف المشتق بغير الاشتقاق المعتبر وهو الا
شتقاق الاصغر والى ذلك اشار بقوله خرج عن الحد غير المعتبر من اقسام المشتق فان المشتق اقسام ثلثة المشتق
بالاشتقاق الاصغر وهو ما وافق اصله في المعنى واصول الحروف بالترتيب نحو ضارب وضرب والمشتق بالاشتقاق الصغير
وهو ما وافقه في اصول الحروف فقط نحو كنى وناك والمشتق بالاشتقاق الاكبر وهو ما ناسبه في اصول الحروف معنا
او كلا نحو ثلم وثلب ويشترط فيها المناسبة في المعنى وعلى هذا يكون الاقسام الثلثة متباينة ويظهر من بعضهم
ان النسبة بين الثلثة هي العموم والخصوص من وجه ان يعرف الصغير بانه ما لم يعتبر فيه الموافقة في الترتيب سواء
وافقه فيه ام لا ويجعل المناسبة في الحروف في تعريف الاكبر وفي المعنى فيهما اعم يتناول الموافقة ايضا ثم الوجه في اخراج
الاخيرين عن الحد ان المتبادر من المشتق والمعروف الشائع هو القسم الاول فيكون حقيقة فيه ويكون اطلاقه على الاخيرين

مجاز

من باب المجاز فلا يشمل الحد واختصاصه بالاول فلا يرد ان تعريف المشتق لا يكون ح جامعا ولو اريد ان يعرف بما يتناول
الاقسام الثلثة ينبغي ان يقال الصادق لفظا وافق اصلا في المعنى واصول الحروف او ناسبه او ناسب اصلا فيه وعلى التناسب
على انه ينافي الموافقة ايضا واما على الثاني فلا يمكن جمعها ولا جمع اثنين منها في تعريف واحد كما لا يخفى وينتقض طرده
بالمعدول هذا اشارة الى ايراد على التعريف المذكور للمشتق وهو انه ليس بمانع لانتقاضه بالاسم المعدول لانه اسم
وهو اسم خرج عن صيغته الاصلية او عن صورته التي يقتضي الاصل والقاعدة ان يكون ذلك الاسم عليها نحو ثلث
مثلث وجمع وعمر وغيرها فان الاول معدول عن ثلثة ثلثة والثالث عن جمع باعتبار المعنى او جماوات
والرابع عن عامر ووجه الانتقاض ان المعدول ايضا اسم وافق اسما اخر اصلا له في المعنى وحروف الاصول بالترتيب مع انه
ليس بمشتق ولما اورد هذا الانتقاض على التعريف قيد فيه بقيد بتغيير ما فقيل ان المشتق ما وافق اصلا بمعناه
اصول حروفه بالترتيب بتغيير ما اي مع تغيير ما والمراد به تغيير ما في المعنى لا في اللفظ كما توهم جماعة لان التغيير
بحسب اللفظ متحقق في المعدول ايضا فلا يفيد زيادته لدفع النقض به ولان الاصالة والفرعية المعتبرتين في الاشتقاق
لا يتصوران الا مع المغايرة في اللفظ اذ لو كان اللفظان متحدين فلا يتصور اشتقاق احدهما من الاخر ولما زيد هذا
القيد لدفع النقض المذكور فنقض عكسه اي عكس التعريف بالمبني اي بالمصدر المبني نحو قتل ويقتل فان القتل
مشتق من القتل مع ان بينهما مغايرة ولا تغيير في معنى القتل اصلا والحاصل انه لو ابقى التعريف على حاله كما لم
يزد فيه قولنا بتغيير ما ينتقض بالمعدول ولو زيد فيه ينتقض بالمصدر المبني وان اريد بالاصل في تعريف المشتق
المصدر استقام التعريف بدونه اي بدون قيد بتغيير ما لان النقض الوارد ح هو النقض بالمعدول وبعد ارادة المصدر
من الاصل يندفع هذا النقض لان المعدول لا يوافق اصلا هو المصدر فيخرج ويدخل المبني لموافقته للمصدر وهكذا
قال الاستاذ في الحاشية وفيه نظر لان العدل كما يتحقق في الصادر ايضا فيصدق على المصدر المعدول انه يوافق اصلا
هو المصدر ولو اشترط فيه ان لا يكون الفرع مصدرا يعود الانتقاض بالمبني وتحقيق انه لا حاجة الى اخراج المعدول
اذ لا انتقاض به فانه قسم من المشتق فان الفرق بين العدل والاشتقاق ان العدل اخذ صيغة من صيغة اخرى مع ان الاصل
البناء عليها والاشتقاق اعم من ذلك فالعدل قسم منه فلا ايراد في صدق تعريفه عليه اقول الذي يظهر من تتبع موارد
استعمالات المشتق والمعدول ان الفرق بينهما من وجوه ثلثة احدها انه يشترط في المعدول ان يكون الصيغة الاصلية
هي مقتضى القاعدة والقياس اي مقتضى الاصل والقاعدة ان يكون ذلك الاسم عليها ويكون الصيغة الفرعية مخالفة
للقاعدة وليس كذلك المشتق لانه لا يشترط فيه ذلك حتى يكون اعم من المعدول ويكون المعدول قسما منه بل يعني
انه يشترط فيه ان لا يكون الصيغة الفرعية مخالفة للقاعدة والقياس بل كانتا الصيغتان معا موافقتين للاصل والقاعدة
فان كلا من الضرب والضارب لم يخالفا القياس وثانيها انه يشترط في المعدول ان يكون الصيغة الاصلية هي بعينها
الصيغة الفرعية لا بمعنى ان يكون هيئتها هيئتها بعينها بل بمعنى انه ان كانت الصيغة الاصلية صيغة جمع مخصوص كانت
الفرعية ايضا صيغة هذا الجمع بعينه وان كانت صيغة نوع مصدر مخصوص كانت الفرعية ايضا كذلك وان كانت اسم تفضيل
كانت الفرعية ايضا كذلك وان كانت اسم فاعل كانت الفرعية ايضا كذلك وهكذا ولا ينتقض بمثل عامر وعمر وزافر
وزفر وظالم وظلم لان الصيغ الاصلية في هذه الامثلة ليست باسم الفاعل وان كانت اوزانها اوزانه بل هي اعلام
محضة ولا يشترط في صدق اسم الفاعل بقاء المعنى الفاعلية وعند تحقق هذا المعنى لا يعدل منها الى عمر وزفر و
ظلم وليس كذلك المشتق بل يشترط فيه اختلاف الصيغتين بالمعنى المذكور فان ضرب بفتح العين مشتق من الضرب و
صيغة الاول صيغة الماضي وصيغة الثاني صيغة المصدر وكذا الضارب والضرب لان صيغة الاول صيغة الفاعل وصيغة

الثاني صيغة المصدر ولذلك لا يلحق المصدر الذي وقع فيه الابدال او القلب ومثلها نحو وعد وعدة انه مشتق من اصله ولا نحو
مثل القتل والمقتل لان المصدر الميمي نوع خاص من المصادر وصيغته لها لفظ صيغة غيره كاختلاف صيغ الجموع وصيغة المصدر
الميمي غير صيغة غيره فيصدق اختلاف الصيغتين بالمعنى المذكور ومثله مصادر الثلاثي المجرد فانها انواع متباينة والمغايرة
انه شرط في المعدول بقاء معنى الصيغة الاصلية مع اتحاد المعنيين وعدم طريان التغيير في الحرف الاصلي ولا شرط ذلك
في المشتق لجواز ان يبقى الحرف الاصلي بلا تغيير كالمصدر الميمي وان يتغير كغيره وكذلك لا يشترط فيه تغيير الحروف ايضا وظهر
من ذلك ان الفرق بين المشتق والمعدول هو التباين فلا يصح صدق تعريف احدهما على الآخر بل لا بد في تعريف كل
من قيد يخرج الآخر ثم تعريف المعدول بما ذكر اي اسم يخرج من صيغته الاصلية لا يصدق على المشتق لوجهين احدهما ان
اضافة الصيغة الى ضمير الاسم يدل على ان صيغة المعدول هي بعينها الصيغة المعدول عنها فالصيغتان متحدان وليس كل
المشتق هكذا صرح بعض شراح الكافية وثانيهما ان المراد بالاصلية ههنا المقتضي للاصل ولم يخرج المشتق عن الصيغة التي
هي المقتضي للاصل والقاعدة بل الصيغتان معا مقتضيان للاصل واما تعريف المشتق بما ذكر فصادق على المعدول فلا بد
فيه من زيادة قيد يخرجه وزيادة قولنا بتغيير ما او اخرج المعدول ولكنه يخرج بعض اقسام المشتق ايضا فالصواب زيادة
قيد دال على احد الشرطين او كليهما بان يقال المشتق ما وافق اصلا معناه واصول حروفه بالترتيب مع اختلاف الصيغتين
او مع كونه مقتضى القاعدة او بهما او مع ... ليسلم التعريف طردا وعكسا هذا ثم ان ما ذكره هو تعريف المشتق واما الاشتقاق
فلكونه جملة نحوها فيصح في تعريفه اخذ العمل فان اعتبرنا من حيث انه صادر عن الواضع اخصها الى العلم بر... هذا الاشتقاق
كما قال الميداني في تعريف الاشتقاق الاكبر هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر
فالحاصل منه العلم بالاشتقاق فكانه قال العلم بالاشتقاق هو ان تجد بين اللفظين تناسبا فتعرف ارتداد احدهما الى
الآخر واخذه منه وان اعتبرناه من حيث يحتاج احدنا الى تحصيله عرفناه باعتبار العمل كما في تعريف الاكبر هو ان يوجد حروف
متعلم كيفية اخذ حلة من هذا الكتاب فالمشتق بالاعتبارين فتامل ثم اعلم انه لا بد في المشتق من تغيير في اللفظ ولتحقق الامثلة
والفرعية المختلفتان في الاشتقاق بدونه فاعلم ان التغيير في اللفظ لا يخلو اما ان يكون في الحرف او في الحركة او فيهما معا فهذه
ثلاثة اقسام وعلى التقادير اما يكون بالزيادة او بالنقصان او بهما وعلى الاخير اما يكون التغيير فيه في واحد من الحرف والحركة
او في كليهما او يكون احدهما فيه في واحد والآخر في الآخر وهذه خمسة اقسام اذا ضربت في الثلاثة الاولى حصلت خمسة عشر قسما
فيكون اقسام المشتق الحاصل بسبب التغيير اللفظي خمسة عشر والى هذا اشار بقوله واعلم ان انواع المشتق خمسة عشر
الاول ان يكون بزيادة الحرف فقط نحو كاذب من الكذب بفتح الفاء وكسر العين وزيد فيه الف والثاني ان يكون
بزيادة الحركة فقط نحو ضرب من الضرب وزيد فيه حركة العين وطلب من الطلب وزيد فيه حركة اللام فان حركة الباء
كالجزء فاعتبر زيادتها ونقصانها بخلاف الحركة الاعرابية العارضة فلم يلتفت اليها اصلا والثالث زيادتهما معا
نحو ضارب فانه مشتق من الضرب زيد فيه حرف وهو الالف وزيدت فيه حركة وهي كسرة العين ونحو طالب بفتح
العين من الطلب زيد الالف والحركة الثابتة الرابع ان يكون بنقصان الحرف فقط نحو غلى من الغليان فنقص منه الالف
والنون وقد مثل لهذا القسم بمثل خف من الخوف وهو سهو لوجهين احدهما ان نقص الحرف فيه ليس لاجل الاشتقاق
بل هو لاجل الاعلال العارضي لا خوف المشتق من الخوف وثانيهما انه قد عرفت انه شرط في الاشتقاق الاصغر الموافقة
في جميع الحروف الاصلية فلو لم يكن موافقا لاصله في بعضها لم يكن مشتقا منه بهذا الاشتقاق واما مثل خف فالمعتبر فيه
اصله الذي هو اخوف ولذا صرح المحقق الخراساني في حاشيته على شرح العضدي بان خروج الفرع عن موافقة الاصل
في بعض الحروف الاصلية لاجل العارض ليس ضائرا كما مر ومن هذا ظهر ان مرادهم من نقص الحرف في المشتقات كلها

بطلوعه فانما يريدون نقص الحرف لما الذي في الاصل الخامس ان يكون بنقصان الحركة فقط نحو الضرب من ضرب على
مذهب الكوفيين وقد مثل له في التهذيب بجلد بكسر العين الصفة المشبهة من جلد بفتحها الفعل الماضي فنقصت الفتحة
الثانية وفيه اولا ان المشتقات انما تنسب الى مصادرها دون ما يطلبها لان المصادر هي الموضوعات الابتدائية
كما عرفت ولذا نسب اشتقاقه في بعض شروح المناهج الى الجلد وجعله مثالا لما زيد فيه الحركة ونقصت منه وثانيا
انه كما نقصت الفتحة الثانية نقصت فتحة عينها ايضا وعوضت بكسرها فان صح التمثيل بهذا الكان مثالا لما زيدت فيه
الحركة ونقصت ولذا مثل فيه لم يكن من الكرم السادس ان يكون بنقصانهما معا نحو نجاة من النجاة فنقص فيه
الهاء وفتحة العين فان حركة عين النجا لكونها اعرابية لا التفات اليها وقد مثل له في بعض شروح المناهج
باشتقاق غلا من الغليان وفي التهذيب باشتقاق على من العلو وفيهما نظر لان نقص الحركة في الاول والحرف في
الثاني انما هو للاعلال وهو ليس التغيير الاشتقاقي السابع ان يكون بالزيادة والنقصان في الحركة فقط نحو شرب
بضم العين من الشرب بفتحها نقصت منه فتحة العين وزيدت فيه فتحة اللام ونحو جلد بكسر العين صفة مشبهة
من الجلد بفتحها الثامن ان يكون بالزيادة والنقصان في الحرف فقط نحو دبار الصفة المشبهة من الدباغة بفتح الدال
نقصت الهاء وزيدت ياء مثلا كذا التاسع ان يكون بالزيادة والنقصان فيهما معا اي يكون التغيير فيه بزيادة
حرف وزيادة حركة ونقصان حرف ونقصان حركة نحو اكتب من الكتابة فزيد في المشتق حرف هو همزة الوصل
وحركة وهي ضمة العين ونقص من المشتق منه حرف وهو الالف والهاء وحركة وهي كسرة الفاء وفتحة العين
واللام العاشر ان يكون بزيادة حركة ونقصان حرف نحو بت من البتات زيدت الحركة الثابتة في اللام ونقص
الالف الحادي عشر ان يكون بالزيادة والنقصان في الحرف والزيادة فقط في الحركة نحو قربان تثنية الماضي المبني
للمفعول من القربان نقص الالف والنون وزيد الف التثنية وكسرة العين وقد يمثل بمثل خاف من الخوف وفيه
ما مر الثاني عشر ان يكون بالزيادة والنقصان في الحرف والنقص فقط في الحركة نحو كلال اسم فاعل من الكلال زيد
فيه حرف وهو الالف قبل اللام الاولى ونقص منه حرف وهو الالف بعد اللام الاولى ونقص منه حركة اللام الاولى
الرابع عشر ان يكون بالزيادة والنقصان في الحركة والزيادة فقط في الحرف نحو اضرب من الضرب نقصت حركة
الفاء وزيدت حركة العين وهمزة الوصل الخامس عشر ان يكون بالزيادة والنقصان في الحركة والنقص فقط في
الحرف نحو دخل من الدخول نقصت ضمة الفاء والعين وزيدت فتحهما وفتحة اللام ونقص الواو فهذه خمسة عشر
قسما واما المسائل المتعلقة بالمشتق المذكورة في هذا الكتاب فاربعة الاولى ما ذكره بقوله ط ه وقد يطرد
وقد يختص اي المشتق المعرف وهو المشتق بالاشتقاق الاصغر قد يكون مطردا وقد يكون غير مطرد بل مختصا بذات
مخصوصة والمراد بكونه مطردا اطلاقه على كل ذات وجد فيها مبدأ الاشتقاق وذلك كالضارب والناصر
والعالم والقادر وغيرها فانه يطلق على كل من وجد فيه الضرب والنصر والعلم والقدرة والمراد بكونه مختصا
غير مطرد كونه بحيث يطلق على ذات مخصوصة يتحقق فيه المبدأ ولم يطلق على غيرها من الذوات التي يتحقق فيها هذا
المبدأ بعينه وذلك كالقارورة فانه يطلق على الزجاجة باعتبار تحقق الاستقرار فيها ولا يطلق على غيرها مما يتحقق
فيه الاستقرار ومثله الرحمن والدبران والعيوق والسماك وتحقيق المقام انك عرفت سابقا ان لجميع المشتقات
وضع نوعي من اهل اللغة تحقيقا او حكما كاف في صحة استعمال كل لفظ مشتق فيما يوجد فيه مبدأ الاشتقاق بحسب
هذا المشتق ولا يحتاج في صحة الاستعمال في الموارد المخصوصة ولا في احد المشتقات من مباديها الموضوعة الى
نص من اهل اللغة او استعمال منهم بعد هذا الوضع ووضع اولي للمشتقات ثم قد يعرضها وضع ثانوي ايضا نوعيا او شخصيا

عام او خاص شخصي او نوعي بحيث يصير مشتق لا من مباد الموضوع له بالوضع الاول وذلك يكون بان يضع واحد من اهل
اللغة لبعض ما يوجد فيه المبدأ او يضع اهل العرف العام او اهل عرف خاص او يستعملونه في بعضه بحيث يتبادر من لفظ
المشتق عند الاطلاق هذا البعض ما لفظ المشتق ما لم يوجد هذا الوضع الثانوي يطرد في جميع ما يوجد فيه المبدأ
ويصح استعماله فيه فاذا عرض ذلك الوضع وصار حقيقة في بعض الافراد وعدل عن هذا الاطراد لم يصح الاطلاق على غير
ذلك البعض مع القرينة وهذا هو السبب في اطراد بعض المشتقات وعدم اطراد البعض وبظهر بذلك الفرق
بين المطرد منها وغير المطرد فالمطرد ما كان باقيا على وضعه الاول ولم يكن له الا الوضع النوعي وغير المطرد ما عرض
وضع ثانوي عارض عن عمومه وما لم يعرضه هذا الوضع لم يخرج عن الاطراد لثبوت الوضع النوعي في جميع المشتقات
وكفايته لصحة الاستعمال فما لم يصل الينا مانع لا يمنع عن الاستعمال ولا يحكم بعدم الاطراد وليس هنالك ما يصلح للمانعية
الا منع الواضع عن الاستعمال او هجر الوضع النوعي المصحح للاستعمال ولم يثبت من الواضع منع في امثال ذلك فيكون
المانع هو هجر الوضع الاول بطريان الوضع الثانوي ثم قد يدعي ورود المنع من الشرع في استعمال بعض الفاظ
المشتقة في غير بعض افراد ما يوجد فيه المبدأ كالرحمن وان ثبت فهو ايضا احد الموانع للاطراد هكذا ينبغي ان
يحقق المقام ثم انه قد يتوهم كلا من الاطراد وعدمه امورا اربعة الاول ملاحظة وجود معنى الاصل في المسمى عند الاطلاق
وعدمه فالاول لا زم الاطراد اعني انه كلما يطلق الاسم المشتق على المسمى يلاحظ فيه وجود المبدأ وما لم يلاحظ
لا يطلق والثاني لازم عدم الاطراد بمعنى انه لا يلزم فيه تلك الملاحظة بل ولا وجود المبدأ فيه بل يلزم وجوده اولا
وكذا ملاحظته عند الوضع لوجود معنى الاصل في المطرد بسبب الاطلاق والاستعمال مطلقا وفي غير المطرد بسبب
الوضع وحدوثه والثاني جزئية معنى الاصل للمسمى وعدمها فالاول لا زم الاطراد بمعنى ان معنى الاصل ليس فيه
جزء المسمى لما انما هو مرجع للتسمية والوضع في الاوضاع التعيينية وسبب بعيد في الاوضاع التعينية والثالث عدم
تعيين الذات اي المتصف بالمبدأ وتعينها فالاول لازم الاطراد والثاني لازم عدم الاطراد والمراد بعدم
تعينها ليس كونها مبهمة والا خرج اسماء الزمان والمكان والآلة عن الاطراد اذ الذات فيها قد تعينت بمعانيها
فالاولى تعينها كونها معينة من جميع الجهات بحيث لم يكن فيها ابهام اصلا ولو في الجملة والا خرج مثل القارورة
عن عدم الاطراد اذ الزجاج نوع عام كلي مبهم في الجملة بل المراد بتعيين الذات كونها اخص مما دل عليه اللفظ
بالوضع الاول وبعدم تعينها عدم كونها كذلك فيدخل القارورة في غير المطرد ويخرج اسماء الزمان والمكان
والآلة والحاصل ان التعيين المعتبر في غير المطرد هو التعيين بحسب الوضع الثاني لذات معين في غير المطرد
اي بحسب الوضع الثاني جزئي معين في المطرد بل باق على عمومه فالقارورة مثلا وضعت لنوع عام اولا ثم اختصت
بالزجاجة ثانيا فلما كان المعنى الثاني معينا كانت بحسب هذا الوضع غير مطردة بخلاف اسماء الزمان مثلا
فانها باقية على عمومها وشمولها الاول فلذا كانت مطردة والرابع ان التعيين في الجملة المتحقق في المطرد كاسماء
الزمان والمكان انما فهم من نفس اللفظ بوضعه الابتدائي وفي غير المطرد فهم من الوضع الثانوي او غلبة
الاستعمال كما لا يخفى فوائد الاولى اعلم انه قد يمكن ان يوضع الاسم المشتق لما ليس فيه مبدأ الاشتقاق
اصلا كالنجاد للمقلد والضارب لمن لم يصدر منه ضرب اصلا وهذا ليس من اقسام المطرد وهو ظاهر
ولا من اقسام غير المطرد اذ شرط فيه ان يطلق على ذات يوجد فيها وصف ولم يطلق على غيرها مع وجوده فيه و
المفروض ان الوصف ههنا وهو معنى الاصل منتف ههنا عن المسمى بل الظاهر ان مثل هذا اللفظ من حيث هو
موضوع لهذا المعنى ليس بمشتق ايضا لانك قد عرفت انه شرط في الاشتقاق موافقة الفرع للاصل في المعنى

معنى ان الاصل فيه جزء المسمى داخل في مفهومه والذات ايضا جزءه فمعنى المشتق فيه هو الذات مع معنى الاصل والثاني لازم عدم الاطراد ع

ووضعها الاول فلذا كانت مطردة ع

ومع تنبيه ههنا الثانية اعلم انه بما ذكرنا في بيان الاطراد وعدمه يظهر فساد ما ذكره المحقق الخوانساري في حاشيته على
شرح العضدي حيث قال الظاهر ان المراد بالمطرد وغير المطرد هو انه قد يشتق من شيء اسم لشيء باعتبار وجود الشيء الاول
فيه وهذا قد يكون مطردا استعمالا في جميع ما اتصف بذلك الشيء بهذا النحو الخاص وقد لا يكون مطردا بل يستعمل في شيء
دون شيء ويكون المفروض في كلا الوضعين هو وضع واحد وليس المراد انه قد يكون الشيء عاما بحسب وضع وبحسب
خاصا بحسب وضع آخر او بسبب غلبة الاستعمال انتهى ووجه فساده انه كيف يمكن فرض الوضع الواحد في الموضعين
مع ان شيئا من المشتقات لا ينفك عن وضعه النوعي وهو متحقق في جميع المشتقات ولازم هذا الوضع الاطراد ولو
فاختصاص مشتق ببعض خاص لا يمكن الا بطريان وضع آخر ناسخ للوضع الاول ناسخ له من حيث وما لم يطرأ هذا الوضع
لم يخرج الاسم المشتق عن اطراده وعرفته فكل غير مطرد يكون لا محالة ما بحسب وضع وبحسب خاصا بحسب وضع آخر
فافهم الثالثة اعلم ان عدم عموم المشتق قد يكون باعتبار اختصاص مشتق بذات مخصوصة وقد يكون باعتبار اختصاص
عارض الوصف فالاول كما اذا اختص لفظ الرحمن مثلا بالواجب تعالى شأنه والثاني كما اذا اختص بكل ذات ثبت
له نوع خاص من الرحمة ومن هذا يظهر ان عدم اطراد المشتق تارة يكون لاجل عروض الاختصاص لجزئه الذي هو الذات
واخرى لاجل عروضه لجزئه الآخر الذي هو الوصف الرابعة اعلم ان اطراد المشتق وعدمه لا يختص بالاسماء المشتقة كما
يتوهم من تمثيلهم في هذا المقام بالاسماء بل يجري في الافعال ايضا فيمكن عروض الاختصاص لبعض الافعال الناشئة من جهة
الذات او الوصف الخامسة اعلم انه قد مثل العضدي لغير المطرد بالقارورة والدبران والعيوق والسماك
وللمطرد باسماء الفاعلين والصفة المشبهة واسماء الزمان والمكان وافعل التفضيل والآلة والصواب التمثيل للمطرد
ببعض خصوص من هذه الاسماء اذ منها ما خرج عن الاطراد كالرحمن فانه صفة مشبهة مع انه ليس بمطرد وكذا يمكن خروج
فرد من اسم الفاعل او اسم الزمان او المكان او غيرها عن الاطراد فالتمثيل بمطلق هذه الاسماء غير مناسب المسألة
الثانية في بيان الموضوع له للمشتق اعلم انه لا كلام في ان مفهوم كل اسم مشتق نحو اسم الفاعل والمفعول والصفة
المشبهة واسماء الزمان والمكان والآلة معنى مركب غير بسيط ولا كلام ايضا في ان الوصف الذي يعبر عنه بالمبدأ
ومعنى الاصل احد جزئي مفهومه وداخل في معناه ولكن الاشكال في ان الجزء الآخر ما هو ومحل النزاع الكلام
في تعيين هذين الجزئين في انه هل الجزء الآخر غيرهما ام لا وعلى فرض الثبوت هل هو مبهم او معين فالمشهور ان الجزء
الآخر غير الجزئين المذكورين وهو الذات المبهمة من جميع الوجوه الا باعتبار هذه الصفة المعتبرة التي هي مدلول
المشتق قال الحاجبي في مختصره الاسود ونحوه من المشتقات انما يدل على ذات ما مبهمة باعتبار صفة معينة لا على
خصوصية الذات من كونه جسما او غيره وقال العلامة في التهذيب المشتق يدل على ان المشتق منه حاصل في شيء لا انه على
خصوصية الشيء يعني اختيار ذلك اشار بقوله ط ه ولا يدل المشتق على تعيين الذات من كونه جسما او غيره بل
يدل على ذات ما مبهمة باعتبار صفة معينة كذا في الحاشية اي ليس جزء الموضوع له في المشتق هو الذات المعينة
بل جزء الموضوع له فيه هو ذات ما مبهمة ثبت لها المبدأ من غير ملاحظة خصوصيتها وتعيين بحسب اصل الوضع والمراد
بعدم دلالته على التعين عدم دلالته بحسب الوضع فلا ينافيه فهم الخصوصية بسبب عروض امر خارجي كغلبة استعمال
بان يجري على ذات معينة كلفظ الرحمن او كون المعنى مما لم يمكن حصوله الا لنوع مخصوص معين من الذوات كالحلق
مثلا فان مثل هذه الخصوصية لا ينافي العموم وعدم التعيين بحسب الوضع فالناطق مثلا موضوع بحسب الوضع لذات
ما ثبت لها النطق من غير ملاحظة كونها حيوانا او غيره وانما عرض له تعيين الجوانية بسبب امر خارجي اي لم يوضع
الناطق لحيوان الذي ثبت له النطق بل لكل ذات ثبت له وان لم يثبت في الخارج الا لحيوان وقوله ولا لا على

الاسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات متصفة بالسواد لا على خصوص جسم وغيره و قال العضدي في شرحه منه

تقليل لعدم دلالة على التعيين لا انه لا دلالة على الذات المبهمة بمعنى والا اي وان دل المشتق على تعيين الذات لتوحمل تلك
الذات المعينة التي يدل عليها المشتق نحو الاسود جسم اذا دل الاسود على تعيين الجسمية وانما كان الحمل لغوا اي غير
مفيد فائدة جديدة لانه اذا دل عليه لكان بمنزلة قولنا الجسم ذو السواد جسم وهو لغو اي لا يفيد فائدة حمل
وان صح الحمل اقول ويرد على هذا الدليل انه ان اريد بكون الحمل لغوا انه لا يفيد فائدة يعتد بها قولنا الاسود جسم
حين لم يكن الجسمية داخلة في مفهومه فهو مسلم ولكنه لا يعد لغوا وبين اي علم انه يفيد مثل هذه الفائدة وان اريد
به انه لا يفيد فائدة جديدة اصلا فهو ثم كيف يمنع ان الحيوان هو الجسم الحساس النامي المتحرك بالارادة فكل من هذه
المفاهيم الاربعة داخلة في مفهومه مع انه يصح حمل كل منها ولا يعد لغوا فيقال الحيوان جسم والحيوان حساس والحيوان
نام والحيوان متحرك بالارادة وكذا الحيوان جزء من مفهوم الانسان ولا يعد حمله عليه لغوا بان يقال الانسان حيوان
وكما انه لا فرق بين قولنا الانسان حيوان بمنزلة الحيوان الناطق حيوان فكذا الاسود جسم على ان يكون الجسم
جزء من مفهومه بمنزلة الجسم ذو السواد جسم والحاصل ان الفائدة العائدة من قولنا الاسود جسم اذا كان الجسم
جزء من مفهومه هي الفائدة العائدة من قولنا الانسان حيوان وهذه الفائدة قد يكون باعتبار ان المراد من
الانسان ليس هو مفهومه الذي هو الحيوان الناطق بل يكون المراد مصداقه العرفي الذي هو الهيكل المخصوص
المحسوس ولا شك انه غير مفهوم الحيوان الناطق فيحصل الفائدة التي هي العلم بان هذا الهيكل حيوان فكذلك
في الاسود قد يراد منه الهيكل الخارجي المعروض للسواد ولا شك انه غير مفهوم الجسم فيحصل بحمله عليه العلم بجسميته
وقد يكون باعتبار ان المراد من الانسان مفهومه ولكن يحمل الحيوان عليه لتنبيه الجاهل بان هذا مفهومه فكذلك في
الاسود ايضا والحاصل ان الانسان بالنسبة الى معناه الاصطلاحي الذي هو الحيوان الناطق مثل الاسود بالنسبة الى
معناه الموضوع له فكما لا يعد حمل جزء المعنى الاصطلاحي للانسان وهو الحيوان عليه لغوا فكذا لا يعد حمل جزء المعنى
اللغوي للاسود وهو الجسم مثلا عليه لغوا لو كان الجسم جزءا لمفهومه ويرد على هذا الدليل ايضا انه لو تم فانما
يدل على نفي الخصوصية عن مدلول المشتق ولكنه لا يدل على اثبات جزئية الذات المبهمة لمدلوله فيمكن ان يكون
صحة الحمل وعدم لغويته لعدم كون الذات جزء المدلوله مطلقا لا معينة ولا مبهمة كما ذهب اليه جماعة بل يدل
على نفي جزئية الذات المبهمة ايضا لامكان حملها على المشتق فيقال الاسود شيء او ذات والناطق شيء او ذات
فلو كان الشيء او الذات جزءا لمفهوم المشتق لزم ان يكون الحمل لغوا ومما يستدل عليه ايضا انه لو كانت الخصوصية
داخلة في مفهوم المشتق لما صح توصيف هذه الذات المخصوصة بالمشتق فلم يجز توصيف الجسم بالاسود بان يقال
الجسم الاسود او جسم اسود كما لا يصح ان يقال الحيوان الانسان او حيوان انسان والحاصل انا نجد فرقا بين
الاسود مثلا والانسان في انه يمكن توصيف الجسم بالاسود ولا يمكن توصيف الحيوان بالانسان ولا فرق بينهما
الا ان الحيوان جزء من مفهوم الانسان والجسم ليس جزءا من مفهوم الاسود ويرد عليه ان هذا الدليل لو تم
لدل على ان الذات مطلقا ليست جزءا من مفهوم المشتق لا مبهمة ولا معينة اذ يصح ان يقال الذات الاسود او ذات
ما اسود او الشيء الاسود او شيء ما اسود ومما يدل على نفي الخصوصية عن مدلول المشتق انه لو كان موضوعا للذات
مخصوصة لما صح اطلاقه على غيرها من الذوات لو وجد فيه المبدا مع انا نعلم قطعا ان كل لفظ مشتق يصح اطلاقه
واستعماله في كل ما تحقق فيه معنى الاصل حتى ان السواد لو وجد في غير الجسم ايضا لصح اطلاق الاسود عليه وعدم
الاستعمال في بعض الذوات كعدم استعمال الاسود في غير الجسم لانتفاء معنى الاصل في غيره حتى لو فرض تحققه
فيه لصح الاطلاق يقينا ولو كانت الذات المخصوصة جزءا للمعنى الموضوع له للمشتق لما كان كذلك ولصح سلبه عم

المشتق

المشتق من غير هذه الذات وهذا الدليل وان كان تاما الا انه كما يفيد نفي الخصوصية عن كونه جزءا لمدلول المشتق واما
ان الذات المبهمة داخلة في مفهومه فلا يثبت منه وسياق تحقيقه وبالجملة ثبت مما ذكر ان المشتق من حيث هو مشتق في
الاولى لا يدل على خصوصية شيء اصلا واما انه هل يدل على الذات المبهمة ام لا يعني انه مفهومه هل هو مركب من الشيء اي
معنى الاصل والنسبة والذات المبهمة اوسع اعني لم يثبت مما ذكر او قد وقع الخلاف فيه فالظاهر من ابن الحاجب و
العضد والعلامة والوالد المعظم على ما ذكره في الحاشية كون الذات المبهمة جزءا لمفهوم المشتق ودلالته عليها
والظاهر من جماعة من المحققين عدم كونها جزءا لها اصلا وعدم دلالته عليها قال السيد الشريف ان الشيء غير معتبر
في مفهوم المشتق كالناطق مثلا والا لكان العرض العام داخلا في الفصل وقال العلامة الدواني واذا التركيب المعتبر
معتبر في المشتقات كان ما نسب اليه الحدث خارجا عن معناها فلا يكون معنى الناطق مثلا سوى النطق والنسبة
ولذا قيل ذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما يرجع اليه الضمير الذي يذكر في تفسيره وقال بعض شراح التهذيب والحق
انه لا يعتبر الذات في معنى المشتق بوجه من الوجوه كما ان الفاعل لا يعتبر في مثل ضرب بل معنى المشتق هو الحدث الباعث
فقط مثل نور شيئا وسياه وسفيد ولا يدخل فيه الذات اصلا الا بالوجه العام ولا بالوجه الخاص ونقل بعد كلام
اخر ومما ذكرنا من ان الوصف موضوع لذات مبهم باعتبار معنى معين هو المقصود منه انه موضوع لذات مبهم غير
معلوم الا باعتبار هذا المعنى يعني انه موضوع لما هو وجه الذات المبهم اي الحدث الباعث فقط وانما قالوا
موضوع لذات مبهم باعتبار معنى معين بناء على ان الذات معلومة بهذا الوجه فالموضوع له كانه هو الذات
باعتبار هذا المعنى كما يقولون ان الشيء قد يعلم بوجهه وليس العلم بالحقيقة الا الوجه فمن هذا الباب ما قالوا ان الموضوع
له هو الذات باعتبار هذا المعنى والذي هو وجه الموضوع له بالحقيقة هو الوجه كما ان المعلوم بالحقيقة هو الوجه
انتهى اقول لا يخفى ان لكل من القولين اي القول بدخول الذات المبهمة في مفهوم المشتق وجزئيته له والقول
بعدم دخوله فيه وجوها من الادلة اما ادلة القول بالدخول فمنها التبادر فانه اذا اطلق لفظ المشتق يتبادر
الى الذهن ذات ثبت لها المبدا ولولا انها داخلة في مفهومه وان المجموع معناه الموضوع له لما كان كذلك ومنها
تفسيرهم المشتق في كل موضع يعبر وعن معناه بالذات التي ثبت لها المبدا واحد طرق معرفة معاني الالفاظ
هو التفسير والتعبير عن معناه فاذا عبر بالذات يجب الحكم بكونها جزءا من معناه الموضوع له ومنها انه لو لم
يكن الذات داخلة في مفهومه وكان معناه مجرد الوصف والنسبة لكان معناه مثل المعاني الحرفية لا يمكن
الاتيان به وايقاعه في الكلام الا مع ذكر الذات التي هي المنسوب اليه كما انه لا يمكن الاتيان بالمعاني
الحرفية وايقاع الحرف في الكلام الا مع ذكر المتعلق مع انه كثيرا ما يستعمل المشتقات في المحاورات بدون
ذكر الذات نحو جاء في الابيض ورايت الاسود واكرم العالم ومنها انه لا شك في ان الاحكام الثابتة
للمشتقات ليست ثابتة الا للذوات المعروضة لمباديها فلو لم يكن الذوات داخلة في معانيها لزم ان لا يصح
اثبات حكم للمشتق نفسه بل يجب اثباته للذوات الموصوفة به مع انه يثبت الاحكام لنفس المشتق فيقال اكرم العالم
وجاء في الابيض الى غير ذلك واما ادلة القول بعدم الدخول فمنها انه لو كانت الذات المبهمة داخلة في معنى
المشتق لما كان الناطق فصلا ذاتيا للانسان لاشتماله على العرض العام الذي هو الشيء فيكون
العرض العام داخلا في الفصل ومنها انه لا شك انه يمكن توصيف الذوات بالمشتقات وحملها ايضا على الذوات
المعروضة لمباديها فيقال جسم اسود وزيد العالم ولو كانت الذوات داخلة في معانيها لما جاز ذلك لان
المركب من الذات والوصف ذات ولا يوصف شيء بالذات ومنها انا نعلم ان كل لفظ كان معنى جزءا من معنى

لا يصح جعله وصفا لهذا الجزء فلا يقال الحيوان الانسان والجسم الحيوان لان المجموع المركب من جزئين لا يصح جعله وصفا لاحد
جزئيه مع انه يمكن جعل المشتقات اوصافا للذوات فيقال شيء اسود او ذات سوداء فيعلم انها ليست داخلة في مفاهيمها
ويمكن ان يجاب عن الاخيرين بان المراد بالمشتق حين جعله وصفا للذات المبهمة او المعينة هو جزء معناه الموضوع له مجازا
اي غير الذات والقرينة على التجوز ذكر الذات حيث لا يصلح الذات الموصوفة والحاصل انه لا شك في صحة استعمال اللفظ
في جزء معناه مجازا مع القرينة فيمكن ان يكون استعمال المشتق حين جعله وصفا مجازيا واما الحقيقة انما يكون بعينها اذا افاد
المعنى المستقل فيه ومن هذا يظهر الجواب عن الاول ايضا فان مرادهم من ان الناطق مثلا فصل للانسان انه اذا ذكر مع جنسه
الذي هو الحيوان يكون فصلا له واذا ذكر مع الحيوان يكون مجردا عن الذات فلا يكون العرض العام داخلا في الفصل
وما ذكروه من انه لو كانت الذات داخلة لما كان الناطق مثلا فصلا ذاتيا للانسان فنقول ان ارادوا ان الناطق بمعناه الحقيقي
لا يكون فصلا ذاتيا فهو مسلم والذاتي للانسان هو الناطقية او النطق دون الناطق وان ارادوا ان الناطق بمعناه المجازي
اي المجرد عن الذات لا يكون ذاتيا فهو ممنوع ومن هذا يظهر ترجيح القول بالدخول اعني ان مفهوم المشتق مركب من اجزاء
ثلثة الوصف والنسبة والذات المبهمة المجردة عن جميع الخصوصيات والتعينات وقد يعرض لها الخصوصية والتعيين
لامر خارجي واعلم ان المقصود من هذا البحث تعيين المعنى الموضوع له للفظ المشتق فيكون الكلام فيما لو علم فيه تعيين
الذات فيه بحسب الوضع بوجه من الوجوه فلا كلام في دلالته على الذات المعينة من هذا الوجه وان احتمل ان يكون الكلام
فيه ايضا من حيث دلالته على الذات المعينة من الوجه الاخر غير هذا الوجه المعلوم خصوصيته من الوضع ومن هذا يعلم
انه لا نزاع في اسماء المكان والزمان والالة فان الذات فيها معينة بحسب الوضع اي معلومة انها الزمان والمكان
والالة ولا يقال ان الذات فيها ايضا مبهمة من جميع الوجوه بل كونها معينة من حيث الزمانية والمكانية و
الالية مما لا يقبل النزاع والاختلاف وهو امر واضح نعم يحتمل ان يتكلم فيها في انها هل تدل على زمان مبهم
ومكان مبهم والة مبهمة او تدل على خصوصية مكان او زمان او الة وعلى هذا فيكون النزاع في اسماء الفاعلين
والصفة المشبهة وافعل التفضيل ولذا عنون ابن الحاجب المسألة بالاسود ونحوه وعلل شارح الشرح اتيانه
بلفظ نحوه بانه لا نزاع في اسماء الزمان والمكان والالة وقال انها تدل على خصوصية الذات بكونها زمانا او مكانا
او الة ومن هذا يظهر فساد ما قاله الفاضل [illegible] من ان المراد بابهام الذات الماخوذة في المشتقات
انه لم يرد منها اخص ما اعتبر في مفهومها عند الوضع فيشمل الكلام لاسماء المكان والزمان والالة ايضا فقيل
معتبر في مفهومه مطلق الزمان وهو مبهم ومخصصه بان يصير مخصصا باليوم مثلا وذلك ظاهر انه مثل القارورة
اذ الذات المعتبرة فيه عند الوضع الاصلي هو الظرف مطلقا ثم صار مخصصا بالزجاج فيكون الحكم شاملا لاسماء الزمان
والمكان والالة فيفهم ان اسم الزمان انما يدل بحسب الوضع على مطلق الزمان واسم المكان على مطلق المكان وكذا
اسم الالة فلو فهم في بعضها ما كان اخص من هذا كان بالنظر الى ما هو خارج عن معناها ووجه فساده انك قد عرفت
ان المراد من هذه المسألة تحقيق الموضوع له للفظ المشتق وعلى هذا فلا يمكن ان يقال ان المقتل مثلا موضوع لذات مبهمة
من المكان لانه لم يخصص مما اعتبر في مفهومه عند الوضع لا سيما اسماء الدور كما لا يخفى وكانه زعم ان المراد من هذه المسألة
ان المشتقات الموضوعة للذوات المبهمة يدل الان على حمل تلك الذوات المبهمة التي وضعت لها الى الخصوصية و[illegible]
لم يخرج عن ذلك في اسماء الزمان والمكان ايضا ولا يخفى ان ارادة ذلك في هذا المقام بعيدة غاية البعد اذ لا تعلق لها
بالمعنى الموضوع له ولا وجه لبيان انها الان باقية في المعنى الموضوع له او لم يصر الموصوف فيها اخص مما كان اولا على انه
ليس في ذلك ضابطة اذ بعض الالفاظ تغير في العرف وصار دالا على خصوصية الذات كما ذكروا في الادهم وغيره وبعضه

لم يتغير

لم يتغير فكيف يصح الحكم الكلي فتامل ثم لا يخفى ان هذا النزاع لا يختص بالاسماء المشتقة بل يجري في الافعال ايضا من حيث دلالتها
على الفاعل فمن يقول بعدم دلالة المشتق على ذات اصلا فيقول بعدم دلالة الفعل عليه اصلا ومن يقول بدلالته على
ذات مبهمة فيقول بدلالته على فاعل مبهم ثم في المسألة الثانية تحقيق انه هل يمكن اطلاق المشتق على ذات والمبدا
اي معنى الاصل ليس قائما به بل قائم بغيره وبعبارة اخرى هل يمكن اشتقاق مشتق لشيء باعتبار فعل ليس قائما فيه ام لا
وهذه المسألة من امهات مسائل اهل العدل والتوحيد وقد وقع النزاع فيها بين المعتزلة والاشاعرة وقبل الخوض
في الاستدلال لا بد من تحرير محل النزاع والكلام فيه يقع في ثلثة مواضع الاول اعلم ان جماعة من الاصوليين كالحاجبي
والعضدي والبيضاوي خصوا عنوان المسألة باسم الفاعل فقالوا ان اسم الفاعل لا يشتق لشيء والمبدا
حاصل لغيره والظاهر كما صرح به السيد الشريف ان مرادهم باسم الفاعل ما يتناول صفة المشبهة واسم التفضيل والظاهر
من جمع اخر تعميم النزاع بالنسبة الى كل مشتق قال العلامة في التهذيب ولا يشترط قيام المعنى بما صدق عليه الاشتقاق
وقال العلامة الدواني ولا يذهب عليك ان قيام مبدا الاشتقاق ليس شرطا عند الحكماء في صدق المشتق وهذا هو الظاهر
من هذا الكتاب ايضا كما لا يخفى ثم انه قد علل تخصيص الاول محل النزاع باسم الفاعل بوجهين احدهما ان اسم المفعول يجوز فيه
ذلك اي اطلاقه على ذات والمصدر قائم بغيره اذ المضروب يصدق على عمرو مع ان الضرب قائم بزيد ويرد عليه انه
يجب في اسم المفعول قيام الضرب بمعنى المجهول اي المضروبية المعبر عنها بالفارسية زده شدن به وهو قائم بعمرو
ولا قيام الضرب بمعنى المعلوم اي الضاربية المعبر عنها بالفارسية بزدن ومن هذا يظهر فساد ما ذكره الشيخ ابن
سينا في طبيعيات الشفاء في حل الشك الاول من شكوك نفاة المكان حيث قال ويجوز ان يكون في الشيء عرض
ويشتق منه لغيره الاسم كالولادة فهي في الوالد ويشتق منه المولود الاسم والمعلومية فيه والعلم فهو في العالم ويشتق منه
المعلوم الاسم وليس العلم فيه انتهى وجعل هذا دليلا على جواز ان يشتق من المكان الذي هو السطح بزعمه اسم المتمكن
ولا يكون المكان فيه بل هو في المكان فتدبر وذلك في اسم الفاعل ايضا على ما هو راي المعتزلة وثانيهما ان في اسم
المفعول ليست صفة حقيقية مثلا في ضرب زيد اذ انما يسند المفعول بالعرض بعد المضروبية مضروبيته وليست العمرو بها
وذلك كما في حسن الغلام صفة لزيد والمضروبات الضرب ليس له الا صفة واحدة هو صفة للفاعل وليس المضروبية او كون
المفعول مضروبا او كون المفعول ضاربه الفاعل الحقيقي بمعنى لفظ الضرب وان كان وصفا اعتباريا قائما بالمفعول على
ما قيل من ان الوصف بحال المتعلق وان كان وصفا للمتعلق لكنه يصير منشأ لثبوت وصف اعتباري للموصوف وهو كونه
الموصوف متعلقه كذا ولا شك ان هذا الوصف الاعتباري وهو كونه كذا ليس في الوصف العرضي كالحسن في حسن الغلام
واذا لم يكن في اسم المفعول وصف هو معنى الاصل فلا معنى للنزاع فيه انه هل يمكن ان يكون معنى الاصل الذي هو المبدا
قائما بغيره ام لا فلذا خصوا العنوان باسم الفاعل ولا يخفى انه يرد عليه ان القول بان مضروبية عمرو وضرب زيد معنى
واحد يختلف بالاعتبار مما لا ينبغي ان يصدر من عاقل ثم انا تم ان المضروبية ليست صفة حقيقية بل هي امر اعتباري
منشا امر ما وضرب زيد منشا لتحققه وكونها اعتبارية لا يصيرها منشا العدم تحقق النزاع ههنا اذ يمكن ان يكون
الخلاف في انه هل يشتق منها اسم المفعول لشيء باعتبار ثبوت هذا الامر الاعتباري لغيره فلا يصير هذا وجها للتقييد
باسم الفاعل واما ما ذكر من ان المضروبية وان كانت وصفا اعتباريا قائما بالمفعول لكنه ليس معنى الضرب فيه
انه لا يصح هذه الدعوى بل هم قد صرحوا بان المصدر كالضرب مثلا قد يجيء بمعنى المعلوم ومعناه الضاربية وبالفارسية زدن
وقد يجيء بمعنى المجهول ومعناه المضروبية وبالفارسية زده شدن فالقول بان المضروبية ليس معنى الضرب خلاف ما
صرحوا به وقال بعضهم ان التقييد باسم الفاعل لانه قد وقع الخلاف فيه بين المعتزلة والاشاعرة بناء على الخلاف في الله

لما في اسم الفاعل فان في ضرب زيد عمرو ليس الا صفة حقيقية واحدة هي الضرب القائم بالفاعل ومضروبية العمرو ليست صفة حقيقية مغايرة لضرب زيد بل مع

النزاع

الكلامية واما في غير اسم الفاعل فلم يظهر بينهم خلاف وفيه ان الزام المعتزلة على الاشاعرة باطلاق الموجود على الحق يعني
حيثية الوجود للاشياء عندهم ينادي بظهور الخلاف في اسم المفعول ايضا الموضع الثاني اعلم ان النزاع كما صرح به
غير واحد انما هو في المشتق من اسماء المعاني والصفات واما في الاشتقاقات الجعلية اي المشتق من الذوات
كالابن والتامر والحداد وغيرها فلا نزاع فيه بل قال الكل بجواز اطلاق المشتق منها على شيء وان لم يكن
المبدأ قائما به ولا فيه اصلا الموضع الثالث اعلم ان بعضهم حرر النزاع بما اذا كان المبدأ قائما بغيره لا الاشتقاق
وهذا ينافي ما استدل به المعتزلة من صدق العالم والقادر ونحوهما على الله سبحانه مع عدم قيام المبدأ به
لعدم كون المبدأ قائما بالغير فانه من حيث اشتقاق الاسم له سبحانه بل المبدأ عين الذات وهي ليس قائما بشيء وكان
نظر المحشي الى ما صرحوا به من عدم كون النزاع في الاسماء المشتقة من الذوات اي الاشتقاقات الجعلية فزعم
ان كل ما لم يكن كون المبدأ اما قائما بالمشتق له او بغيره وهو غير صحيح لا ولي تعميم النزاع بالنسبة الى الصفة
مطلقا سواء كانت قائمة بشيء او كان عين الذات كما ذكر الامدي حيث قال هل يشترط قيام الصفة المشتق
منها بما له الاشتقاق ام لا ولا يتوهمن ان مثل القادر والعالم يكون من قبيل الاسماء المشتقة من الذوات
لان اصل القدرة والعلم وغيرهما من الالفاظ الموضوعة للصفات ولكن الصفة التي هي الموضوع له صارت في مادة
مخصوصة عين الذات فتامل وقد ظهر بما ذكرنا في الموضع الثالث ان النزاع انما هو في ان المشتق من الصفة هل
يطلق على ذات والمبدأ غير قائم به ام لا ولا يخفى ايضا ان المراد باسم الفاعل ليس هو الاسم المخصوص الذي وزنه
فاعل او مثله بل كل ما يدل على كون ذات فاعلا فيشمل الماضي والمضارع والصفة المشبهة بل افعل التفضيل فانه
لا شك في ان من يقول بانه لا يشترط قيام المتكلم في اطلاق المتكلم بما له الاشتقاق كذلك يقول بانه لا يشترط قيامه
في قولنا تكلم او يتكلم او فلان كليم به فلا تغفل اذا عرفت ذلك فاعلم انه ذهب الاشاعرة الى انه لا يجوز اطلاق
المشتق من الصفة على ذات الا مع قيام مبدأ الاشتقاق بها وذهب المعتزلة الى جوازه وهو مذهب الحكماء قال
العلامة الدواني ولا يذهب عليك ان قيام مبدأ الاشتقاق ليس شرطا عند الحكماء في صدق المشتق وليس
معنى المشتق ما قام به المشتق منه حتى قال الجيلاني وغيره ان اطلاق الحداد على شخص بعلاقة ان الحديد موضوع
صناعته واختاره الوالد المحقق حيث قال ويتصف بها الحق اي بالمشتق بمعنى انه يحمل وصفا له فيقال
الله المتكلم الخالق القادر والمبدأ غير قائم به اي بذلك الشيء سواء كان قائما بغيره ام لا واستدلوا على
جوازه بوجوه ثلثة كلها يرجع الى ان لفظة المشتقة على ذات ليس المبدأ قائما بها الاول ما ذكره بقوله
لصدق ما يكون مبدؤه عينه تعالى كالعالم والقادر والموجود وفي صدق خالق ومتكلم عليه سبحانه فانه
يطلق الاول على الله سبحانه مع ان المبدأ ليس قائما بالله سبحانه بل المبدأ عين ذاته المقدسة ولو كان الاطلاق
مشروطا بقيام المبدأ لما جاز هناك وكذا اطلق الثاني على الله سبحانه مع ان اشتقاق الخالق والمتكلم له سبحانه باعتبار المبدأ
الذي هو الخلق والخلق ههنا يعني المخلوق والمخلوق ليس قائما بالله سبحانه والا لزم ان يكون محلا للحوادث تعالى شأنه
عن ذلك علوا كبيرا وكذا اشتقاق المتكلم له سبحانه باعتبار الكلام الذي يوجد في جسم او كشجرة موسى وغيرها وقد
يجاب عن اطلاق الخالق والمتكلم عليه سبحانه بان المراد من الخلق والكلام الذين هما مبدأ ان الخالق والمتكلم ليس هو
المخلوق والكلام القائم بالجسم الخارجي بل المراد منهما التأثير الباعث لوجود المخلوق ولوجود الكلام في هذا
الجسم والتأثير قائم بالله سبحانه فلا يلزم اطلاق المشتق على ذات مع عدم قيام المبدأ بتلك الذات واليه اشار
بقوله قدس سره وارادة التأثير من الخلق والتكلم يؤكد اي يؤكد ما ادعيناه من ان المشتق يتصف به الشيء والمبدأ

غير

غير قائم به لتغايرهما لغة اي لتغاير التأثير والمبدأ الذي هو الخلق والكلام لغة فيكون القائم هو التأثير والمبدأ غير
قائم وما قام غير المبدأ وليس مطلوبنا الا ان قيام المبدأ ليس شرطا اقول لا يخفى ان هذا الكلام انما تم لو كان مراد
المجيب من ارادة التأثير ان الخلق والكلام وان لم يكونا قائمين بالذات الا ان التأثير فيهما لما كان قائما بها
صح الاشتقاق وعلى هذا فيمكن رده بان هذا عين النزاع واما اذا كان مراده ان المراد بالخلق والكلام ليس هو
المخلوق والالفاظ بل المراد بهما التأثير في المخلوق والالفاظ وايجادهما اما حقيقة او مجازا كما اشار اليه السيد
الشريف والفاضل الباغنوي فلا يتم هذا الكلام لان التأثير الذي هو قائم بالذات ح هو عين المبدأ فان المبدأ
هو الخلق والكلام بمعنى التأثير ومنع اتيان الخلق والكلام بهذا المعنى ودعوى اختصاصهما بالمخلوق والالفاظ سخيف
لانه لا شك ان لهما معنى مصدريا والمخلوق والالفاظ ليسا معنى مصدريا وليس معناهما المصدري الا ايجاد الخلق والكلام
وقد يرد الجواب بارادة التأثير بانه غير جائز ههنا اي لا يمكن ارادة التأثير من الخالق والمتكلم حين اطلاقهما على الله
سبحانه لانه لو اريد منهما التأثير والتأثير حينئذ ان كان قديما يلزم قدم العالم لان قدم النسبة يقتضي قدم المنتسبين
وان كان حادثا افتقر الى تأثير اخر لانه فعل حادث وكل فعل حادث يتوقف على التأثير والى ورود ذلك اشار
بقوله قدس سره واستلزامه اي استلزام ارادة التأثير القدم او التسلسل المحال ممنوع وقوله لانه اي
التأثير اعتباري تعليل لمنع الاستلزام المذكور والمنع يمكن ان يكون راجعا الى لزوم القدم مطلقا وان يكون
راجعا الى لزوم القدم المحال فعلى الاول يكون مراده ان الاستلزام المذكور ممنوع لان المحذور الاول وهو قدم العالم
وان كان لازما لقدمه سواء كان قدمه باعتبار الوجود الخارجي او باعتبار تحققه في نفس الامر دون الخارج اذ لا يمكن تخلف
الاثر عن التأثير سواء كان امرا حقيقيا او اعتباريا ولكن المحذور الثاني وهو الاحتياج الى تأثير اخر فتسلسل حلقة
انما يلزم اذا كان امرا حقيقيا واما اذا كان اعتباريا فلا لان الاعتباري لا يحتاج الى تأثير حتى يلزم التسلسل لكنه
لا يلزم التسلسل المحال لان التسلسل المحال انما هو اذا كان في الامور الحقيقية النفس الامرية واما الامور الاعتبارية
فانه فيها ليس بمحال لانقطاعها بانقطاع الاعتبار ولما لم يكن هذا السند للمنع مرضيا عند الوالد المحقق زيفه
بقوله وفيه اي في هذا التعليل تأمل ولعله اما على الاول فاشارة الى ان التأثير لو كان اعتباريا لاحتاج الى
تأثير مغاير له بالذات ايضا ضرورة ان التأثير متقدم على الاثر والاعتباريات محتاج الى المؤثر كالحقيقيات
ثم لا يحتاج المؤثر موجودا في الخارج فيلزم التسلسل ايضا واما على الثاني فاشارة الى ان انقطاع الاعتبار بل
المعتبر لا يفيد في تجويز التسلسل فانه اذا خلق الخالق تعالى شيئا مثلا فلا بد ضرورة من ان يتحقق التأثير في نفس الامر
من غير اعتبار معتبر وفرض فارض فاذا كان التأثير ايضا محتاجا الى تأثير اخر لزم تحقق ذلك التأثير ايضا في نفس
الامر لا بحسب الفرض والاعتبار وهكذا الى غير النهاية فيلزم تحقق تأثيرات غير متناهية في نفس الامر لا يجيء
الاعتبار حتى ينقطع بانقطاعه وانه محال فيلزم التسلسل المحال ايضا ويمكن ان يجاب عما اورد على الثاني ان المورد
كانه زعم ان مراده كل بان التسلسل في الاعتباريات جائز لانقطاعه بانقطاع الاعتبار الاعتباريات المحضة التي ليس
لها نفس امرية فقال ان التأثير ليس من الاعتباريات المحضة وليس كذلك فانهم يقولون بان التسلسل في الاعتباريات
جائز لم يريدوا به الاعتباريات المحضة بل الامور الاعتبارية الواقعية في نفس الامر الا ترى انهم يقولون بذلك في
القدم ولزوم اللزوم وهكذا الثبوت وثبوت الثبوت وهكذا ونحوها من الامور النفس الامرية ومرجعهم من ذلك
ان تلك الامور وان كانت نفس امرية لكن لا يجري التسلسل فيها لان وجودها في نفس الامر ليس بمعنى الامتياز والتفصيل
بل بعنوان الاجمال الراجع الى وجود ما انتزعت هي منه او منشأ والوجود الاجمالي لا يكفي في اجراء براهين ابطال التسلسل

في التأثيرات وعلى الثاني يكون المراد ان المحذورين وان كانا لازمين الا انه لا محذور في المحذور الثاني اي وان لزم التسلسل م ح م

من التطبيق وتطابق بل لا بد من التمييز والتفصيل في التعيين والتفصيل بعد انتزاع العقل تلك الامور واحدا بعد واحد ويلاحظ
لا انتزاعها والانتزاعات لما لم يكن وقوع جميعها بالفعل وان لم ينقطع الى حد فلا تعلق دواء كل ما يقع منها بالفعل
ويحصل بحسبه صورة متميزة متناهية ولا يجري الدليل فيه فيظهر مراده من ان الاعتباريات ينقطع بانقطاع العقل
فيمنع حتى يجري الادلة فيها واما اذا كانت موجودة اجمالا اي بمعنى للعقل انتزاعها وموصوفا انتزاعا صحيحا
مطابقا للواقع فليس بباطل ولا يجري الادلة فيها كما حققه المحقق الدواني في حواشيه على شرح التجريد فتامل هذا
ثم انه قد اجيب عن اصل الدليل اي دليل المعتزلة بوجهين اخرين احدهما ان النزاع انما هو فيما اذا اشتق المشتق من شيء
والعلة قائم بغيره واطلاق الخالق على الله تعالى باعتبار الخلق الذي هو عين المخلوق ليس كذلك لان المخلوق ليس كلا
قائما بالغير بل مجموعه بعضه قائم بنفسه كالجواهر وبعضه بغيره كذلك البعض كالاعراض فالمجموع من حيث هو المجموع ليس
قائما بنفسه لا بغيره كالجسم المركب من المادة والصورة ليس قائما بنفسه وان كان بعض اجزائه قائما بالبعض
وهكذا الكلام في الاسماء المشتقة من الصفات التي هي عين الذات وفيه اولا ان هذا لا يجري في مثل المتكلم
لان الكلام ليس عين الذات ولا قائما بنفسه وثانيا ان اطلاق الخالق ليس يجب ان يكون باعتبار جميع المخلوقات
بل يصح باعتبار الافعال والصفات القائمة بالغير كضرب زيد وسواد الجسم الى غير ذلك وثانيهما انه
لا شك في ان ذاته سبحانه قديم وكذا القدرة فلا بد من امر حادث هو مناط حدوث الحوادث وهو تعلق القدرة
فهذا التعلق من حيث انتسابه الى العالم صدور العالم ومن حيث انتسابه الى القدرة ايجاب القدرة العالم
ومن حيث انتسابه الى الذات الموصوفة بالقدرة خلق القدرة العالم بمعنى الخلق كون الذات قد تعلقت
قدرته القديمة بشيء وهذا معنى اضافي اعتباري قائم بالخالق بمعنى تعلقه بالخالق واتصاف الخالق به فلم
يشتق الاسم من صفة قائمة بما اشتق له ولا يخفى ان هذا الجواب بعينه هو الجواب الاول اي ارادة التأثير من
الخلق ثم اقول ويرد على اصل الدليل ان هذه المسئلة اي مسئلة جواز اطلاق المشتق على ما لم يقم به المبدأ
وعدمه مسئلة لغوية موضوعها الحجج من اهل اللغة وعدم تجويزهم وعلى هذا فلا يلزم من اطلاق ما يكون
مبدؤه عين الذات او اطلاق الخالق والمتكلم على الله تجويز اطلاق المشتق على ما لم يقم به المبدأ اذ
المعتقد بعدم قيام المبدأ في هذه المشتقات وكون بعضها عين الذات وبعضها قائما بالغير يحتاج
الى مرتبة من العلم وتدقيق وتحقيق وتعمق وبناء اهل اللغة ليس على هذه التدقيقات العميقة ووضع
ارباب الحكمة ولا علما على الامور عسرا اذ لا ريب في ان اهل اللغة لم يتفطنوا بان التأثير لا يمكن ان
يكون قائما بذاته سبحانه والا لزم اما قدم العالم او التسلسل وهكذا غير ذلك والحاصل انه ليس المراد التجويز
الشرعي اذ لا ثابت شرعا من اطلاق المشتق على ذات وان لم يقم به المبدأ اصلا بل المراد التجويز اللغوي
او العرفي وتجويز اهل اللغة او العرف اطلاق العالم والخالق والمتكلم على الله سبحانه لا يدل على تجويزهم
لاطلاق المشتق على ما لم يقم به المبدأ اذ معتقدهم بعدم قيام المبدأ بالذات غير واضح ق الثاني من
ادلة المعتزلة صدق عالم على النفس لا انها ليست ولا الاطلاق عليها باعتبار ادراك الا ان للصور الجزئية
والصور الجزئية ليست قائمة بها لتجردها فلا يقوم بها الجزئيات كما بين في محله بل قائمة بغيرها اي الخيال
والحصل في الحق ان العالم على ما لم يقم به المبدأ ق الثالث من ادلة المعتزلة صدق مصوت على الحيوان
والصوت الذي هو المبدأ ليس قائما به بل قائم بالهواء ويرد عليهما اما الاول فان مبدأ العالم والصوت
الذي هو العلم والصوت له معنيان احدهما المعلوم والالفاظ وثانيهما المعنى المصدري المعبر عنهما

الاعتبار والذي في الايراد والشأن ان بناء ما ذكروا من ان شروط بطلان التسلسل ان يكون الامور الغير المتناهية موجودة م ح

وبعضها قائما بنفسها م

بالفارسية

بالفارسية بدانستن وصدا كردن والاول قائم بالخيال والهواء وهو المعنى الاول والذي اشتق اللفظ باعتبار
هو المعنى الثاني لان الاشتقاق انما يكون باعتبار المعنى المصدري ولا شك انهما بالمعنى الثاني قائمان بالنفس
والحيوان واما ثانيا فانك قد عرفت ان الكلام في هذه المسئلة باعتبار عرف اهل اللغة وهم لم يتفطنوا بان النفس
مجردة والصور الجزئية لا يقوم بها حتى انه قد وقع النزاع بين المتكلمين في تجرد النفس واتصافها بالعلم بل بناؤهم
على ظاهر الامر ومبادئ الفطرة وما هو الموافق لادراك عامة الناس واما ثالثا فلان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز
فلم لا يجوز ان يكون اطلاق العالم على النفس باعتبار ادراكها الصور الجزئية واطلاق المصوت على الحيوان مجازا
واستدل المعتزلة ايضا بانه ثبت قاتل وضارب لغير من قام به الفعل لان القتل والضرب هو الاثر الحاصل في المقتول
وهو المقتول والمضروب والجواب عنه ان الحاصل في المفعول هو الاثر بالمعنى الحاصل واما الاثر بالمعنى المصدري
اي التأثير المعبر عنه بالفارسية بكشتن وزدن فهو قائم بفاعله لا يقال هذا الجواب لا يتم على مذهب الاشاعرة
حيث يقولون باتحاد التأثير والاثر كما يقول ليس مرادهم انهما متحدان من جميع الوجوه بل يقولون انهما متغايران
تعقلا لكن الموجود في الخارج ليس الا الاثر والتأثير انما هو امر اعتباري منتزع منه وما ذكر يظهر ضعف
ما يقال استدلوا به الزاما على الاشاعرة من اطلاق الموجود على الاشياء مع حيثية الوجود لها عندهم ومن اطلاق
الواجب على الصلوة مثلا مع ان الوجوب من اقسام الحكم والحكم خطاب الله تعالى وخطابه عندهم الكلام النفسي
القائم به تعالى دون الصلوة الى غير ذلك هذا ثم ان الاشاعرة قد استدلوا على مذهبهم بوجهين احدهما قولهم انا
تتبعنا كلمات العرب فوجدناهم لا يطلقون المشتق من الصفة على شيء الا مع قيام المبدأ بالذات وحصل لنا من ذلك
الاستقراء القطعي او الظني بعدم الجواز والجواب ان ذلك استبعاد لا دليل عليه والاستقراء لم يثبت وثانيهما انه
لو جاز ذلك لجاز اطلاق المتكلم عليه تعالى باعتبار كلام خلقه في جسم لجاز اطلاق المتحرك والساكن والاسود
والابيض بل والجاهل والميت عليه سبحانه باعتبار خلقه تلك الصفات في غيره تعالى شأنه عن ذلك علوا
كبيرا والجواب عنه اولا ان هذا ايضا وارد على الاشاعرة اذ هم يقولون في توجيه اطلاق المتكلم على الله سبحانه
من ارادة التأثير يجري في هذه الاسماء ايضا ولو اجابوا بارادة الكلام النفسي لقلنا الكلام الى اطلاق
المتكلم على زيد باعتبار كلامه النفسي مع ان الالفاظ قائمة بالهواء فما يقولون هنا نقول هناك وثانيا ان
اسماء الله سبحانه توقيفية ولم يحصل الينا من الشرع توقيف هذه الاسماء ولكنا ان المعتزلة يقولون بالجواز
فيما لم يحصل المنع والمنع في اطلاق هذه الاسماء على الله سبحانه من الشارع ثابت ثم ان في تحقيق المقام فاستمع
لما القيه عليك فاقول ان ههنا مسئلتين احدهما كلامية والاخرى لغوية اما المسئلة الكلامية فهي ان مبدأ العالم
والقادر والخالق والمتكلم هل هو قائم بذاته سبحانه ام لا فذهب الاشاعرة فيها الى الاول والمعتزلة الى
الثاني واما المسئلة اللغوية فهي انه هل شرط لغة في اطلاق المشتق على ذات قيام المبدأ بها ام لا وذهب الثاني
الى المعتزلة والاول الى الاشاعرة ولا يخفى ان نسبة المذهب الثاني في المسئلة الثانية الى المعتزلة والاول منها
الى الاشاعرة يمكن ان يكون لاجل انا وجدناهم من القول في المسئلة الكلامية من غير وجدان تصريح منهم في
المسئلة اللغوية حيث وجدنا المعتزلة يطلقون الاسماء المذكورة على الله سبحانه مع قولهم بعدم قيام المبدأ بالذات
وان الاشاعرة يطلقونها عليه مع قولهم بالقيام وفي الحقيقة لا يقولون في المسئلة اللغوية بما نسب اليهم ويمكن
ان يكون لاجل انهم صرحوا بما نسب اليهم في المسئلة اللغوية ايضا فان قلت فكيف يمكن الاول مع ان المعتزلة
يطلقون مثل الاسماء المذكورة على الله تعالى ولا يقولون بقيام المبدأ قلت ان النزاع في الاشتقاق وعدمه

الاستقراء م

في المسئلة اللغوية انما هو في الاطلاق الحقيقي فيحتمل ان يكون اطلاق المعتزلة لهذه الاسماء على انه مجاز وانهم المبدأ
الذين يقولون بعدم قيامه هو المبدأ بالمعنى الذي مر ذكره واما الخلق بمعنى ايجاد المخلوق والتكلم بمعنى ايجاد
الكلام وهكذا هم يقولون بقيامه فيحتمل ان يكون اطلاقهم باعتبار المبدأ بهذا المعنى ويكون هذا المعنى معناه
حقيقة كما صرح به بعضهم او مجازا وانهم يحتمل ان يكون نظرهم على ما ذكرنا من ان الحكم بعدم القيام موقوف
على تدقيقات حكمية وتحقيقات فكرية والاطلاق باعتبار نظر اللغوي المقصور على الفهم ومقدار ادراك عامة
الناس وبهذا ظهر ان اتفاق المعتزلة في المسئلة اللغوية على ما ذهب اليهم ليس بثابت وان كان اتفاقهم على
ما ذهب اليهم في الكلامية ثابتا وظهر ايضا ان المسئلتين ليستا متلازمتين بمعنى انه لا يلزم على كل من يقول
بعدم القيام في المسئلة الكلامية ان يقول بعدم الاشتراط في المسئلة اللغوية ولا على كل من يقول بالاشتراط
في اللغوية ان يقول بالقيام في الكلامية واذ عرفت ذلك فاعلم ان المقصود هيهنا هو تحقيق المسئلة اللغوية واما
المسئلة الكلامية فتحقيقها موكول الى علم الكلام والحق في المسئلة اللغوية هو القول الاول اي اشتراط قيام
المبدأ بما يشتق له الاسم من صفة بيان ذلك ان الالفاظ كما عرفت سابقا اما لها وضع شخصي او نوعي وكما انه لا
يجوز استعمال اللفظ في الاول الا في الشخص الذي علم وضع اللفظ له كذلك في الثاني لا يجوز استعمال اللفظ الا في افراد
النوع الذي علم من اهل اللغة وضع اللفظ له والحاصل ان في استعمال اللفظ في المعنى مطلقا سواء كان موضوعا
بالوضع الشخصي او النوعي يجب الوضع من اهل اللغة والمشتقات كما عرفت وضعها نوعي فلا يستعمل في فرد الا اذا
علم الوضع من اهل اللغة فيه والعلم بالوضع انما يحصل بتنصيص اهل اللغة وبيانهم او بما يعبر عنه ويشير واخرى با
ستعمالاتهم والعلامات والنص هيهنا مفقود وما ادعاه احد ايضا واما الاستعمال فالذي ثبت منهم هو استعمال
المشتق من الذات في غير ما يقوم به المبدأ كالتامر واللابن والمكي والمدني والحداد واللابن وامثالها
وقد عرفت انه لا نزاع في مجازيتها واما في المشتق من الصفة فلم يثبت منهم الاستعمال ولم يعلم منهم الوضع في ذلك
واما بعض الذي هو محل النزاع الالفاظ التي يدعى فيها ذلك فيها اولا ان فهم عدم قيام المبدأ فيها انما هو
بعد التدقيق والنظر يقصر عنه ايدي اهل اللغة او لا يلتفتون اليه في مقام وضع الالفاظ بل بناؤهم على الظواهر
ومقدار ادراك عامة الناس فيمكن ان يكون استعمالهم بملاحظة ما هو الظاهر من قيام المبدأ وثانيا ان الكلام في الاستعمال
الحقيقي وهو غير معلوم في الامثلة المذكورة لم لا يجوز ان يكون الاستعمال مجازيا وثالثا ان عدم قيام المبدأ بالمعنى
المصدري في اكثرها محل كلام وانما لا يقوم المبدأ بالمعنى الاخر كما مر ومن هنا اي الخلط بين معنيي المبدأ
حصل الاشتباه لكثير من العلماء في هذا المقام فقالوا ان الضارب والقاتل يطلقان على من حلها مع قيام الضرب
والقتل بالمقتول فخذ هذا واستقم كما امرت تتمة اعلم ان هيهنا مسئلة اخرى لم يتعرض لها
الا القليل وهي ان المعنى القائم بالشيء هل يجب ان يشتق له منه اسم اولا واوجبه الاشاعرة ونفاه المعتزلة
والحق ان المراد بالوجوب ان كان اللزوم اللغوي بمعنى انه لو لم يشتق لكان مخالفا لقواعد اهل اللغة وكان
مثل استعمال اللفظ في معناه المجازي بدون القرينة مثلا فالحق مع المعتزلة لعدم دليل على هذا الوجوب وان
كان هو الجواز والرخصة من اهل اللغة فالظاهر ان الحق مع الاشاعرة لان التصفح والتتبع يشهدان على جواز الاشتقاق في
كل ما قام به المبدأ ولانه لو لم يجز لوجب التوقف في كل ما يريد له الاشتقاق الى السماع وليس كذلك فان قيل كثير
من المعاني قائمة بمحالها ولم يشتق لها منها اسم كانواع الروائح والالام قلنا المراد كما صرح به بعض شراح
المنهاج وجوب الاشتقاق بعد وجود اللفظ للمعنى يشتق منه وتلك الانواع ليس لها اسامي وما كان له كلام

عدم الاشتقاق منه فان مثل الصوت قائم بالهواء ولم يشتق له اسم منها فالمراد بقيام المبدأ القيام الذي يعرفه عامة
الناس وقيام الصوت بالهواء امر لا يدرك الا بالدليل والنظر والى هذا يشير كلام من اجاب عن ذلك بان اهل اللغة
كلهم لم يتفطنوا لذلك والنزاع لعله فيما هو معلوم عندهم معروف بينهم المسئلة الرابعة في بيان المدلول الحقيقي للمشتق يجب
كون الذات متلبسة بالمبدأ وعدمه ولا بد في تحقيقه اولا من تحرير محل النزاع واعلم اولا ان المطلوب هو تحقيق مدلول المشتق
الذي لم يكن الزمان جزءا من مدلوله فلا كلام في الافعال الدالة على الزمان الماضي او المستقبل وانما الكلام في اسم الفاعل
والمفعول والصفة المشبهة وامثالها وتحقيق المقام فيها انه لا ريب في ان المشتق كضارب وقائم ونحو ذلك
اذا استعملت فيها واريدت منها يكون الاستعمال حقيقيا وتلك المعاني امور خارجية واقعية يعبر عنها بالذات الثابت لها المبدأ
والذات المتلبسة بالمبدأ وبعبارة اخرى زيد وابنه وبكر ولو اردت فهم مقصود واحضر زيدا الضارب والقائم
او الحسن بمحاذاتك الذي هذه حيثيته هو زيد فهو معنى هذه الالفاظ ولكن زيدا مثلا اذا كان في وقت من الاوقات متلبسا
بالقيام فتصورته متلبسا من حيث هو متلبس بالقيام فذلك المتصور معنى من المعاني ولو كان في وقت ما قاعدا فاذا
تصورته بعد القيام من حيث كان متلبسا بالقيام سابقا فهو ايضا معنى من المعاني مغاير للاول ولو كان قاعدا ثم
يتلبس بالقيام فتصورته متلبسا بالقعود من حيث انه يتلبس بالقيام بعد ذلك فهو ايضا معنى من المعاني وفي ارادة كل
من هذه المعاني حقيقة من الالفاظ الموضوعة لها لا يشترط وجود هذه المعاني حال التكلم وتحققها في الخارج كما لا
يشترط في ارادة الذات المعلومة من لفظ زيد مثلا حقيقة في قولنا زيد كان شجاعا وجود زيد في آن التكلم
ولا يشترط في ارادة اليوم المعهود حقيقة من لفظ القيامة في قولنا القيامة اتية وجودها في آن التكلم وان اشترط
كون زيد في قولنا هذا زيد او القيامة في قولنا اليوم يوم القيامة حقيقة في المعنى المراد تحققهما حين التكلم ولكن ذلك
ليس باعتبار اشتراط ذلك في الاطلاق الحقيقي للفظ زيد والقيامة بل انما هو شرط لصدق هاتين القضيتين الدالتين
على وجودهما الآن ثم ان شيئا من هذه المعاني الثلثة ليس الزمان جزءا منه وهو ظاهر فان المتصور في الاول هو زيد
المتلبس بالقيام من حيث هو كذلك والمتصور الثاني هو زيد الزائل عنه القيام بعد وجوده فيه من حيث وجوده قبل
ذلك والمتصور الثالث هو زيد الغير المتلبس بالقيام المتلبس فيما بعد حال عدم التلبس من حيث تلبسه بعد ذلك ولا
شك ان الزمان ليس جزءا لشيء من هذه الثلثة وعلى هذا فكل لفظ كان معناه هو الاول فكلما اطلق ذلك اللفظ
واريد منه هذا المعنى يكون حقيقة ولو لم يتحقق هذا المعنى في الخارج حين الاطلاق بل ولو لم يتحقق اصلا مثلا لو قلنا
بان معنى الزاني او السارق او المثمر هو المعنى الاول اي المتلبس بالزنا او السرقة او الثمر فيكون قوله تعالى الزانية
والزاني والسارق والسارقة وقولهم لا تغوطت تحت الشجر المثمر حقيقة لو اريد منه هذه المعاني ولو لم يوجد
متلبس حال الخطاب بل ولا في حال اصلا لانه يكون المعنى ان حكم المتلبس بالزنا في اي وقت من الاوقات كان
هو هذا وحكم الشجر المتلبس بالثمر هذا في اي وقت وجد وكذا لو قلنا بان هذا الشجر كان مثمرا او زيد كان
ضاربا وكان الشجر متلبسا بالثمرة في زمان الماضي وزيد ضاربا فيه يكون حقيقة ثم لو اطلق واريد احد المعنيين
الاخرين يكون مجازا كما اذا اريد بالشجر المثمر المثال الشجر الذي تلبس بالثمر وسقط عنه وكذا الحكم
في اللفظ الذي كان معناه احد الاخرين اذا عرفت ذلك فاعلم انه قد وقع الاتفاق على ان معنى المشتق ليس هو
المعنى الثالث اي الذات التي تتلبس بالمبدأ وليست متلبسة وان استعماله في هذا المعنى مجازي وكذا وقع الاتفاق
على ان استعماله في المعنى الاول اي الذات المتلبسة حقيقي وقد وقع النزاع في المعنى الثاني اي الذات التي انقضى
عنها هل هو ايضا معناه الحقيقي ام لا هذا هو تحرير محل النزاع على ما هو الموافق للتحقيق وقد خفي الصواب على كثير من

العلماء في هذا المقام ولهذا اضطرب كلماتهم ولا يوجد فيها كلام منقح ومما ذكرناه دقيق لا يتفطن به الا من له نظر ثاقب ولا بد
قبل نقل الاقوال والشروع في الاستدلال من ذكر فوائد معينة على تصوير ما ذكرناه الاولى اعلم انه قد تكرر في كلمات
القوم ذكر الحال والماضي والاستقبال في هذا المقام فقالوا ان المشتق حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال ومختلف فيه
في الماضي وليس مرادهم من هذه الازمنة الثلثة ما يتبادر منها اي حال التكلم والخطاب والاطلاق والاستعمال الحق ويبدل
بالحال حال التكلم وبالمستقبل المستقبل بالنسبة اليه وبالماضي ما تقدم عليه كما في الافعال وسائر ما كان الزمان
جزءا منه كما توهمه بعض شراح المنهاج ونسبه صاحب جمع الجوامع الى القرافي بل المراد بالحال حال التلبس يعني انه حقيقة
في المتلبس بالمبدأ وكلما اطلق واريد منه ذلك المعنى وان لم يكن متحققا موجودا حال التكلم بل ولو لم يوجد اصلا
يكون حقيقة وبالمستقبل المستقبل بالنسبة الى حال التلبس وان لم يكن التلبس متحققا موجودا يعني انه مجاز في الذات
الغير المتلبسة التي تتلبس في زمان وكلما اطلق واريد منه هذا المعنى يكون مجازا وكذا مرادهم من الماضي وتوضيح
ذلك ان المعنى الحقيقي لقولك ضرب زيد هو انه كان ضاربا قبل هذا الزمان الذي وقع التكلم فيه ولقولك
يضرب اذا كان للمستقبل انه سيضرب بعد هذا الزمان واذا كان للحال انه في هذا الزمان ضارب واما قولك
لا تغوطت تحت الشجر المثمر فعلى كون المشتق حقيقة في الحال فقط يكون معناه على ما حققناه انه لا تغوطت تحت الشجر المتلبس
بالثمرة في اي وقت كان ذلك التلبس ويكون النهي عن الحدث مختصا بحال كونه ذا ثمر ويكون مجازيته اذا اطلق
ذلك الكلام واريد منه الشجر المتصف بكونه مثمرا في زمان اخر اي لا تغوطت في وقت من الاوقات تحت الشجر
الذي يثمر بعد ذلك الوقت ويكون النهي مختصا بحال عدم الاثمار المتقدم على حال الاثمار وكذا الحال في
الماضي الثانية اعلم انه على ما ذكرنا لا يلزم كون كان زيد قائما مجازا اذا اريد من القائم المتلبس بالقيام حال
كونه كذلك غاية الامر ان كون زيد كذلك كان في الزمان الماضي وهو بعد لو كان ثم لو قيل كان زيد قائما امس
وكان متلبسا به قبل الامس يكون مجازا وكذا لا تجوز في مثل رأيت زيدا القائم لو كان حين الرؤية متلبسا
بالقيام ولا في مثل السارق والسارقة والزاني والزانية وفي مثل من ارتكب دنيا فهو كذا سواء اريد منها المتلبس
بهذه المبادي ثم لو اريد منها المنقضي عنه المبادي يكون على الخلاف وغير المتلبس الذي يتلبس يكون مجازا
هذا لو قلنا بكون المشتق حقيقة في الماضي فلو اريد من هذه الالفاظ المنقضي عنه المبادي يكون حقيقة هذا والمثل
زيد ضارب فعلى القول بكون اللفظ حقيقة في الماضي في الحال يجب ان يكون زيد ضاربا حال التكلم لا لاجل كون
المشتق حقيقة في حال التكلم بل لاجل ان معنى هذه الجملة ما يتبادر من القضية الجزئية الحملية هو صدق المحمول على الموضوع في
حال التكلم والمحمول هو المتلبس بالضرب فيكون المعنى انه متلبس به في حال التكلم ولهذا لو قلنا بكون المشتق حقيقة في
الماضي اي المنقضي عنه المبدأ يجب ان يكون زيد في المثال المذكور منقضيا عنه الضرب حال التكلم فافهم وتفطن
الثالثة اعلم ان ما ذكرنا في بيان تحرير محل النزاع من انه قد وقع الخلاف في استعمال المشتق فيما انقضى عنه المبدأ انما
هو اذا كان الاستعمال لا لعلاقة كون المبدأ فيه اولا واما لو استعمل في هذا المعنى لاجل تلك العلاقة يكون مجازا
اتفاقا والحاصل انه هل يصح استعماله في ذلك المعنى بدون ملاحظة العلاقة ام لا يصح ذلك الرابعة اعلم ان ما ذكرنا من
المعاني الثلثة المتصورة في معاني المشتقات يتصور في كل لفظ موضوع وان كان جامدا مثلا الماء معناه هو الجسم
الرطب المعلوم المعهود المشهور لكل احد والموضوع له تارة يكون هو ذلك الجسم المعهود حين كونه كذلك واخرى يكون
هو الجسم الذي كان اولا كذلك ثم تبدل بالهواء اي الهواء الذي كان ماء اولا وثالثة يكون هو الجسم الاخر الذي تبدل
بذلك الجسم كالهواء الذي يتبدل بالماء فما كان معناه هو الاول يكون استعماله في احد الاخيرين مجازا باعتبار
ماكان

ما كان او ما يكون وكذا في الاخيرين ولكن لا خلاف في الجوامد ان معناها هو المعنى الاول ولذلك اتفقوا على المجاز باعتبار ما كان
وما يكون وانما الخلاف في المشتقات ولذلك جعلوا العنوان في هذه المسئلة بالمشتقات ومنهم من لم يفهم المقام وجعل
محل النزاع على نحو قبيل المشتقات ايضا كما يشير اليه الخامسة قال المحقق الخوانساري في حواشي شرح العضدي اعلم انه
يمكن تحرير محل النزاع هنا بوجهين الاول ان يقال ان الخلاف في انا اذا قلنا زيد ضارب اما ان يكون المراد انه ضارب
في الحال او في الماضي او الاستقبال فعلى الاول حقيقة اتفاقا وعلى الثالث مجاز اجماعا وفي الثاني وقع الخلاف والظاهر
انه حقيقة في الحال فقط لانه يتبادر عند الاطلاق وهو علامة الحقيقة ويؤيده تتبع موارد الاستعمال ايضا والوجه الثاني
ان يقال ان النزاع في انه هل يجب ان يكون الضارب في الحال مثلا مباشرا للضرب في الحال او يكفي كونه مباشرا في
الماضي ايضا في صدق الضارب في الحال عليه والظاهر هنا ايضا هو القول الاول بدليل التبادر وتتبع الموارد وكون هذه
الدعوى هناك اظهر منها هيهنا ويمكن ان يكون النزاع على الوجهين جميعا انتهى اقول لا يخفى ما في كلامه اما اولا فلان
النزاع انما هو في الموضوع له للفظ المشتق لا في ما في القضية الحملية فلا وجه في جعل النزاع في قولنا زيد ضارب واما ثانيا
فلان الوجه الاول الذي ذكره لا مدخلية له بمحل النزاع ولا تحمله كلماتهم فانه لا نزاع في ان معنى زيد ضارب انه ضارب
في الحال ولكن النزاع في ان معنى هذا الضارب هل هو المتلبس بالضرب او المنقضي عنه الضرب او ما سيضرب بعد ذلك
وسبب اشتباهه هنا امران احدهما عدم الفرق بين حال التكلم وحال التلبس وثانيهما الغفلة عن ان استفادة الحال
والتبادر هنا انما هو من الجملة الحملية ولذا اختفى ونشأ ليس الحمل لو قلنا بكون معنى الضارب هو المنقضي عنه الضرب لاجل
فهمهم من لفظ الضارب الذي هو محل النزاع واما ثالثا فلان ما ذكره في الوجه الثاني من جعل النزاع في الضارب في الحال
لا وجه له لان النزاع شامل للضارب في كل زمان وحين كان فانه وقع الخلاف في انه يجب ان يكون الضارب في الماضي
او المستقبل مباشرا للضرب في الماضي او المستقبل ام يكفي كونه منقضيا عنه الضرب او متلبسا بعد ذلك بالضرب ماضيا
النزاع في لفظ المشتق لا في المشتق مع تحاويه حتى يكون محل النزاع هو الضارب في الحال واما الاشتباه في عدم الفرق
بين حالي التكلم والتلبس حاصل هنا ايضا واما رابعا فلانه على الوجهين الذين ذكرهما يكون النزاع مختصا ببعض
استعمالات المشتق ولا يظهر كيفية النزاع في مثل الزاني والزانية والسارق والسارقة ولا تغوطت تحت الشجر المثمر
ووقفت على مكان كذا مع تفريعهم الاخيرين على هذه المسئلة وبالجملة ما ذكره انما هو ناشئ عن الغفلة عن حقيقة
محل النزاع ثم يمكن ان يكون مراده بالضارب في الحال في الوجه الثاني هو التمثيل ويكون مراده ان الضارب
في كل وقت هل يجب ان يكون متلبسا في هذا الوقت ويكون ذكر الوقت لاجل توضيح المعنى ويظهر ذلك من بعض
كلماته الذي ذكره بعد هذا الكلام وعلى هذا يكون الوجه الثاني صحيحا موافقا لما ذكرناه السادسة اعلم ان
المراد بما ذكرنا من اختصاص محل النزاع بما حققناه ان النزاع بين الاصوليين انما هو في هذا وهذا النزاع
هو الذي يتفرع عليه ما فرعوا عليه من المسائل الفقهية ولا ننكر ان يكون هناك نزاع من وجه اخر ولكنه غير
مراد الاصوليين وعلى هذا نقول انه يمكن ان يكون النزاع من وجهين اخرين ايضا احدهما ان معنى الهيئة في
التركيبية ومقتضى القضية الحملية في مثل زيد ضارب هل هو انه ضارب في الحال ام لا سواء اريد بالضارب المنقضي
عنه الضرب او المباشر له وثانيهما انه هل يشترط في كون المشتق حقيقة في المستعمل فيه ان يكون الذات متلبسة بالمبدأ
حال التكلم ام لا ولكن النزاع على الوجه الاخير بعيد غاية البعد اذا عرفت وعلمت ان محل النزاع ان معنى المشتق
هل هو مفهوم المتلبس بالمبدأ او المفهوم الذي هو اعم منه ومن تلبس وانقضى عنه التلبس ثم انه يمكن محل النزاع
بتقرير انه هل يشترط في صدق المشتق على الذات بقاء المبدأ في الذات حين الاطلاق ام لا وهو المراد بقولهم

وفي لزوم بقاء اصله فيصدق حقيقة اي في لزوم كون المراد عند الاطلاق الحقيقي من المشتق ما كان فيه المبدء موجودا ويمكن
ان يكون المراد ان في لزوم بقاء المبدء في الحال في صدق المشتق حقيقة على الذات عند حمله عليه كزيد ضارب وعلى
هذا وان كان المعنون هو القضايا الحملية الجزئية ولكن يعلم الحال في البواقي بالقياس اليها ثم اذا كان بقاء المبدء
في حال التكلم في القضية الحملية الدالة على الحمل في تلك الحال شرطا فكل موضع دل على الحمل في وقت انه يكون بقاء شرطا في ذلك الوقت فتأمل وبالجملة في ذلك اللزوم اقوال لزوم البقاء مطلقا اولا فيكون مجازا وهو مذهب
اكثر الاشاعرة واختاره بعض متاخري اصحابنا وعدمه ثان وهو مذهب الشيخ ابي علي بن سينا من الحكماء وهو المشهور من
الشيعة والمعتزلة كما قيل ولزومه اي لزوم البقاء ان امكن البقاء كما في المشتقات التي لا ينقضي الجزء الاول بانقضاء
الجزء الثاني من المشتقات التي مصادرها غير سيالة كالعالم والمؤمن وعدم اللزوم فيما لم يمكن اي فيما كان مصدره
سيالا كالمتكلم والمخبر وامثالهما ثالث ولزوم البقاء ان لم يتصف الذات به اي باصل المشتق وهو المبدء حالا
كالضارب والقائل وامثالهما وعدم لزومه ان كان اصله مما يتصف الذات به حالا بحيث يكون عدم الاتصاف به حالا
في حكم الاتصاف كالخياط وامثاله رابع والتوقف خامس وهو الظاهر من ابن الحاجب في مختصره كما صرح به العضدي
هذا ثم اعلم ان المشهور ان النزاع انما هو في اطلاق المشتق على الماضي مطلقا ويظهر من بعضهم تخصيص محل الخلاف بمواضع
مخصوصة قال الشهيد الثاني في تمهيد القواعد ان محل الخلاف ما اذا لم يطرء على المحل وصف وجودي يناقض
المعنى الاول او يضاده كالزنا والقتل والاكل والشرب فان طرء من الوجودات ما يناقضه او يضاده كالسواد و
البياض والقيام مع القعود فانه يكون مجازا اتفاقا على ما ذكر في المحصول وغيره هذا كله اذا كان المشتق
محكوما به كقولك زيد قاتل او متكلم فان كان محكوما عليه كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة
فاقطعوا وافعلوا المشركين ونحوه فانه حقيقة مطلقا سواء كان حالا ام لم يكن انتهى كلامه ويمكن المناقشة فيه لان
محل الخلاف ما اذا لم يطرء على المحل وصف وجودي لم يدل على ان الخلاف انما هو عند عدم طريان الوصف
المذكور واما عند طريانه فلا خلاف فيه بل اتفقوا على كون الاطلاق ح مجازيا ومثل ذلك صرح الرازي
في اختصار المحصول وقوله هذا كله لم يدل على ان الخلاف في اطلاق المشتق مع عدم طريان الوصف المذكور
انما هو فيما اذا وقع المشتق محكوما به اي محمولا واما اذا كان محكوما عليه اي موضوعا فلا خلاف في كونه حقيقة
وان لم يطرء الوصف المذكور وتحقيق انه ان محل الخلاف في المشتق انما هو اذا كان بمعنى الحدوث بحيث يدل
على حدوث مبدئه لا كونه ثابتا كالضارب والقائم واما اذا كان بمعنى الثبوت كالمؤمن والفاسق واشباههما فلا
خلاف في عدم اشتراط البقاء ولما لم يكن اختصاص محل الخلاف بهذه المواضع المذكورة ثابتا قال طاب ثراه وتخصيص
محل الخلاف بما لم يطرء نقيضه الاول اي المبدء الثابت اولا المتحقق حينئذ اي بما كان محمولا دون ما كان
موضوعا اي وما كان بمعنى الحدوث دون ما كان بمعنى الثبوت لم يثبت فان كلام الاصوليين في تحرير محل النزاع
عام شامل جميع الصور وليس في كلامهم من التخصيصات المذكورة عين ولا اثر وقد صرح بعض المتاخرين من
اصحابنا رحمهم الله انه واما في التخصيص الاول الى المحصول وان كان موجودا في بعض كتب الخاصة انه الان بحثا
البهائي قال ونحن لم نجد في المحصول ولا في كلام علماء الاصول اقول انما الحق التخصيصات فالظاهر عدم ثبوت
بل الظاهر ثبوت خلافه فانهم يذكرون في مقام الاستدلال لفظ المؤمن والفاسق والكافر كما يذكرون
لفظ الضارب والقائم واما ما فيها بعض انه غير ثابت واما اولها فلظهور ان الاكثر منهم لا يذكرون في الاستدلال
المشتقات التي طرأت عليها اضدادها الوجودية ولو ذكروها لما كان مجال ثم انه على تقدير عدم ثبوت

هذه التخصيصات فيكون كل منها قولا آخر الا التفصيل في السالكين هو مذهب المخصص بصيرا الاقوال في المسألة سبعة وبعض
تذكر بلا دليل لفاسد عنهم تمام الكلام في ادلة المذاهب المتقدمة ثم ان المذاهب المتقدمة كما عرفت اربعة الاول اشتراط البقاء
في صدق المشتق حقيقة فلو لم يكن باقيا يكون مجازا والثاني عدم اشتراط البقاء فيكون حقيقة مع الانقضاء مطلقا والثالث
الاشتراط ان امكن البقاء وان لم يكن كذلك واختار الوالد العلامة طاب ثراه الثاني وقال والحق الثاني وقد استدلوا عليه
بوجوه غير مرضية فنقول طاب ثراه الاول انه قد ثبت اطلاق المشتق على كل من الثلاثة كما تقول زيد ضارب الحال وزيد ضارب
امس وزيد ضارب غدا والاصل في الاطلاق الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق فبقي الباقي والى رد ذلك
اشار بقوله طاب ثراه لا لثبوت الاطلاق لامكان التجوز فان اصالة الحقيقة انما هي متبعة اذا اتحد المعنى المستعمل فيه
واما اذا تعدد وكان احدها حقيقيا قطعا فلا اصالة ثم بل الاصل المجاز لكونه خيرا من الاشتراك اللازم من اصالة
الحقيقة كما مر مفصلا قيل نحن لا نستدل على نفي لزوم الاشتراك بل نقول المشتق قد استعمل كل واحد من
الثلاثة والاستعمال في كل من الماضي والحال ان كان من حيث الخصوصية لزم الاشتراك او المجاز وان كان في القدر
المشترك لم يلزم واحد منهما والحقيقة الواحدة اولى منهما فيثبت المطلوب وهو كونه حقيقة في القدر المشترك وحاصل ذلك انه يجعل
المعنى المستعمل فيه واحدا لاجل استلزام التعدد خلاف الاصل ثم يجعل ذلك الواحد حقيقة لان الاصل حين ايجاد المعنى هو الحقيقة
واجيب بان هذا انما يتم لو كان النزاع في ان المشتق هل هو حقيقة في الحال او في القدر المشترك وليس كذلك بل النزاع
في انه هل هو حقيقة في كل من الماضي والحال من حيث الخصوصية ام لا وفيه ان ذلك في غاية البعد بل الظاهر ان نزاعهم في
القدر المشترك فانهم فرعوا على هذا النزاع قوله لا تغوطوا تحت الشجرة المثمرة وقول الواقف وقفت على من كان كذا او
قوله لا توضأ من الماء المسخن بالشمس ولا شك ان هذه التفريعات انما تتم على كون النزاع في القدر المشترك
دون الخصوصية اذ لو كان حقيقة في القدر المشترك فلا يكون شيء من الخصوصيات ملحوظا فكلما وجد ذلك القدر
المشترك سواء كان في ضمن الماضي او الحال يتحقق الحكم فيتفرع كراهية الحدث والتوضؤ مع انقضاء الثمرة
والتسخين وجواز اعطاء منافع الموقوف لمن انقضى سكونه على القول بكون المشتق حقيقة في الماضي واما اذا كان
النزاع في الخصوصيات فلا يتفرع شيء من هذه الاحكام على هذا القول بل يتوقف على جواز استعمال المشترك في معنييه
معا ولا يكفي ذلك ايضا بل يتوقف على وجود قرينة والظاهر ارادتهما معا وعلى هذا فيكون الحكم عند هذا القائل
ايضا كالحكم عند من يقول بكونه حقيقة في الماضي لان ارادة الحال يقينية والماضي مشكوك فيها فيكون باقيا على
الاصل وانه تدل عبارة الاكثر على النزاع هكذا هل يشترط البقاء في الصدق الحقيقي ام لا يشترط وظاهر ان مرادهم
من عدم الاشتراط عدم اشتراط شيء من البقاء والانقضاء وهو اللازم للقدر المشترك وايضا صرح العضدي
بذلك حيث قال بل تدل ان شرط المشترك بين الحال والماضي وهذا كما ترى ينادي باعلى صوته بان مرادهم اثبات
كونه حقيقة في المعنى الاعم الذي هو القدر المشترك دون الخصوصيات وقد يجاب ايضا بان هذا اثبات اللغة
بالقياس اذ لا يعلم ان المشتق هل استعمل في القدر المشترك ام لا فانما يريدان يعلم من هذا الدليل ولهذا لا يجوز
ان يقول احد انه قد استعمل في المستقبل كما استعمل في غيره فيكون المعنى الموضوع له هو القدر المشترك بين
الازمنة اي فما يمكن ان يعرف المبدء في احدها الازمنة لئلا يلزم الاشتراك ولا المجاز اصلا وبالجملة لا بد اولا من
العلم بالاستعمال ثم ترجيح الحقيقة الواحدة او المجاز على غيرهما ولا يجوز اثبات الاستعمال بالدليل وفيه لا انه هذا
ليس اثبات اللغة بالقياس والدليل الذي ذكر بقوله اذ لا يعلم لا دلالة له على انه اثبات بالقياس اصلا ثانيا
ان قوله فانما يريد ان يعلمه ممنوع فان المراد من هذا الدليل ليس تعيين المستعمل فيه بل تعيين المعنى الحقيقي

ان

٢ وان لم يكن اصله من المصادر السيالة رد على من ان لم يكن والرابع الاشتراط ان لم يتصف به الذات حالا رد على من ان
ح

٢ وهو كونه حقيقة لما انقرب وايضا استدل القائلون بعدم اختصاص المشتق بالحال بان القارب من القرب دون حد القرب اعم من القرب في الحال او الماضي
ح

الذي هو اخص من المستعمل فيه وثالثا ان قوله ولهذا لا يقول احد الى آخره غير صحيح لان عدم قول احد بذلك انما هو للاجماع على عدم
كون الموضوع هو القدر المشترك بين الثلاثة لا لما ذكر ورابعا ان قوله ولا يجوز اثبات الاستعمال بالدليل ممنوع كيف
انهم يتمسكون باصالة الحقيقة في اثبات الاستعمال فانه اذا استعمل لفظ ولم يعلم ان المستعمل فيه هل هو المعنى الحقيقي او
المجازي فيرجح الحقيقي باصالة الحقيقة وغالبا انهم يثبتون الوضع تارة وتعدد الوضع باصالة الحقيقة واصالة
عدم الاشتراك فهو صريح في اثبات الاستعمال بها ثم اذا ثبت الاستعمال يثبت به كون المستعمل فيه حقيقيا بالتمسك با
صالة الحقيقة فالصواب في الجواب ان يقال انا لا نسلم ان هذا انما يتم لو لم يستعمل المشتق في خصوص شيء من الماضي
والحال اصلا مع انه اطلق في كثير من المواضع ولا يمكن ارادة القدر المشترك فيه بل يتوقف تماميته على عدم صحة
الاستعمال في شيء من الخصوصيات اذ لو صح لكان لنا الاستعمال ولو لاجل ابطال هذا الدليل المانع استعماله في
الخصوص ايضا ولو مرة واحدة فلا يتم ما ذكره اذ لو كان حقيقة في القدر المشترك لكان هذا مجازا فيكون قد
كان في القدر المشترك فيلزم واحد منهما مع عدم او ما بيناه من ان قولهم والحقيقة الواحدة اولى ان اريد الحقيقة
الواحدة في الحال مثلا او ما لنا مجازا لم ثم ما ذكره فانما يتم فيما لم يطرء وصف وجودي يناقض الاول واما
فيما طرء فيه ذلك فلا يتم لان الاستعمال في الماضي فيه ثم بل نقول لم يستعمل الا في خصوص الحال وقد استدل على اثبات
الاستعمال في القدر المشترك ثم اثبات كونه حقيقة باصالة الحقيقة باصالة عدم ارادة الخصوصية وفيه انا
نقلنا الكلام فيما علم فيه ارادة الخصوصية وملاحظته فان مثل ذلك الاستعمال جار فيها هذا ثم لا يتم اثبات
تمسكهم في هذا المقام لاثبات الاستعمال في الماضي بقولهم زيد ضارب امس على ما ذكرنا في تحرير محل النزاع فيصح
اذ لا يشترط في الصدق الحقيقي على القول بكون المشتق حقيقة في الحال فقط التلبس بالمبدء حال التكلم بل يشترط
ارادة التلبس بالمبدء فلو كان زيد متلبسا بالضرب في الامس فيكون زيد ضارب امس حقيقة ولا يضرنا اصلا انهم
ولذا صح الاطلاق زيد ضارب امس باعتبار ضربه قبل الامس لكان مفيدا للمستدل ويصح ذلك ثم بل لا يصح هذا التمثيل
على النزاع الاول من النزاعين الذين ذكرناهما في الفائدة السادسة لان ذلك النزاع يختص بالقضايا الحملية المطلقة
مثل زيد ضارب واما اذا كان مقيدا نحو زيد ضارب امس او غدا فحقيقة في الضارب في الوقت الذي ذكر به
ان كان الغد فالغد وان كان الامس فالامس ثم لو لم يخص ذلك بالنزاع بالحمليات المطلقة لكان لهذا التمثيل
وجه ولو استدل به في ذلك النزاع لا بما هو المتنازع فيه هنا فلو مثلوا بمثل الزاني والزانية فاجلدوا والسارق
والسارقة فاقطعوا لكان اولى لان المراد منها ليس التلبس بالزنا والسرقة حال كونهما بحل قطعا والثاني لو جوه
الفاسدة لو لم يكن انه لو لم يكن المشتق حقيقة فيما انقضى عنه المبدء واشترط البقاء يلزم عدم صحة اطلاق المؤمن
والعالم على النائم لان الايمان هو التصديق ولا تصديق حال النوم وكذا العلم وثانيا انه لو اشترط البقاء
لزم ان لا يمكن ان لا يصدق المشتق من المصادر السيالة التي اجزاؤها لا تجتمع كالمخبر والمتكلم على احد حقيقة و
اللازم باطل بالاتفاق لانهم اتفقوا على انه اذا اطلق متكلم مثلا على من تكلم في حال تكلمه كان حقيقة وبيان الملازمة
فلان مثل هذه الاحداث تنقضي اجزاؤه شيئا فشيئا فهو قبل حصول جميع اجزائه غير متحقق وبعده منقض
فصدق المشتق منها حقيقة مع عدم المشتق منه دليل على عدم الاشتراط والى اول هذين الوجهين اشار بقوله
ولا لصدق مؤمن وعالم على النائم والى ثانيهما اشار بقوله ولا لصدق مخبر ومتكلم على القائل والى رد
الاول اشار بقوله لكفاية الوجود اجمالا بيان ذلك انه لا بد في كل تصديق ايجابا وسلبا من تصور طرفيه
ووقوع الايقاع او الانتزاع وبدون ذلك لم يحصل حصول القدر لتصديق ثم اذا حصل ذلك التصديق فان

٢ الحقيقة الواحدة التي لم يطرء بها تجوز فقول القدر المشترك يلزمه التجوز في الخصوصيات و ان اراد مطلقا فيقول الملك تلك الحقيقة الواحد ح

يكون الصدق ملتفتا اليه دركا اياه وهو التصديق التفصيلي لا لفتانه الى الاطراف والى الترجيح او اللاوقوع والى وقوع
لا يكون ملتفتا اليه بل يكون غافلا عنه ولكن لا شك ان هذه الغفلة الطارئة بعد التصديق غير الغفلة الحاصلة قبله
لان بمجرد الالتفات في الاول لا يحصل التصديق بل يحتاج الى النظر او حدس او مثله ولكن في الثاني يحصل التصديق
بمجرد الالتفات وليس ذلك الا لبقاء التصديق الاول في خزانة النفس وان لم يكن حاضرا عند القوة المدركة
وهذا التصديق المخزون هو المعبر عنه بالتصديق الاجمالي فقوله لكفاية الوجود اي لكفاية وجود المبدأ اجمالا
في صدق المشتق حقيقة واورد على هذا الجواب بانه مبني على هذا الاستدلال على ان الايمان هو التصديق وان
الايمان والتصديق مترادفان فلو تم هذا الجواب لزم صدق المصدق ايضا على من لم يصدق بالفعل باعتبار
التصديق الاجمالي مع انه لا يصدق عليه ويمكن رده بمنع عدم الصدق ويمكن ان يجاب عن اصل الاستدلال
بان المسلم انما هو اطلاق المؤمن بحسب العرف مطلقا او بحسب عرف الشارع على النائم والغافل وامثالهما
الاجماع انما هو عليه وكذا اطلاق العالم انما هو بحسب العرف وصار الايمان في العرف بمعنى التصديق بالمعنى
الاعم وكذا العلم نقل الى المعنى الاعم فيصح اطلاقهما على النائم والغافل بحسب العرف واما بحسب اللغة فلا نسلم اطلاقهما
عليهما حقيقة ثم لو سلمنا تمامية الاستدلال فهو انما يصلح دليلا على من لم يقل باختصاص محل النزاع بالمبدء بمعنى
الحدوث واما من قال بذلك فلا يضره ذلك حجة عليه وهذا الدليل ايضا سبب دعوى بعضهم الاختصاص كما يأتي
والى رد الثاني اشار بقوله قدس سره وكفاية الاتصاف عرفا اي المعتبر في الصدق حقيقة هو الاتصاف والتلبس
العرفي اذ بناء اللغة على المسامحة اولى في العرف دون الدقة العقلية والاتصاف في السيال يتحقق بوجود جزء من
المبدء في المحل وينعدم بانعدام جميع الاجزاء على انه لو لم يحمل عليه لزم الانتقاض بالافعال المشتقة
من المصادر السيالة لانهم اتفقوا على انها للحال مع ان الاتصاف العقلي في الحال محال وهذا مراده من قوله
ولا انتقض بغيرها اي وان لم يكف الاتصاف العرفي لزم الانتقاض بغير المخبر والمتكلم من الالفاظ الموضوعة
للحال قطعا فان قيل الثابت انها موضوعة للحال حقيقة فيه بمعنى انها لو استعملت فيه يكون حقيقة وذلك لا ينافي
استحالة تحقق الموضوع له قلنا المراد ان هذه الافعال لو استعملت فيمن يشتغل بالتكلم حقيقة قطعا مع كونها
موضوعة للحال فلو لم يكف الاستعمال العرفي في الحال لزم ان يكون هذه الافعال مجازات بحالاتها ولم يكن لها استعمال
الحقيقي ولنا ان نجيب ايضا بان المراد الاتصاف الواقعي في الحال دون العرفي ولكن معنى الحال في اللغة عرفية من الزمان
الغير المنقسم المسمى بالآن بل المراد منه اجزاء من الماضي واجزاء من المستقبل متعاقبة متصلة لا تزيد على الساعة دون الحال هو
هذا المعنى بل المعنى لا يريد منه الا ذلك ولا يعلمه الا هو وما ادري من اين علم ان الحال هو ذلك الان الغير المنقسم
وعلى هذا ان لم يتصف بالمبدء في هذه الاجزاء ولو في بعضها يتصف به في الحال وقد يجاب بوجه آخر من انه لاحدهما ان
من يقول باشتراط البقاء المعنى هو وجود المعنى ان امكن والا فوجود آخر جزء منه وذلك يتحقق في الكلام والخبر وفيه ان
هذا يكون قولا بتفصيل آخر وهو اشتراط بقاء المبدء او بقاء جزء المبدء اي كون المشتق حقيقة في التلبس بالمبدء او بجزء منه
وهذا لم يقل به احد الا ان يقال ان المراد بالتلبس بالجزء التلبس العرفي حيث انه لا ينفك عنه فيرجع الى الجواب الاول
وثانيهما انه لو تم استدلالهم لزم ان لا يكون المشتقات من المصادر السيالة حقيقة في الحال مع انه خلاف المجمع عليه وفيه ان
المجمع عليه انها لو استعملت في الحال اذا تحقق التلبس بالمبدء فيه حقيقة وذلك لا ينافي امتناع وجود المعنى وما ذكره الادلة
المزيفة مع ردها ذكرنا اقتضاء من الدليل على مختاره وقال بل لا طلاق وضعه اي وضع المشتق فانهم صرحوا بان المشتق
موضوع لمن حصل له المبدا اعم من الخروج من القوة الى الفعل سواء انقضى منه او كان متلبسا به فيكون اطلاقه على من انقضى عنه الاطلاق

على المعنى الموضوع له فيكون حقيقة واجيب عن هذا الدليل بوجهين احدهما منع كونه موضوعا لما ذكر كما صرح به الفاضل الجواد
في شرح الزبدة حيث قال الحق ان يمنع كونه موضوعا لذلك ليكون اطلاقه على من مضى منه حقيقة بل نقول انه موضوع لمن
يتلبس في الحال انتهى وايضا صرح شارح المنهاج بان المشتق موضوع لمن له المبدأ والمتبادر منه كونه متلبسا به وثانيهما ان
تصريحهم هذا معارض بتصريح الاكثر بان المشتق حقيقة في الحال فيلزم ان يكون حقيقة في خصوصه فلو كان حقيقة فيما ذكر ايضا
لزم الاشتراك وايضا استعمل في المتلبس بالمبدأ والمنقضي عنه المبدأ بخصوصهما فلو كان حقيقة فيما ذكر لزم اما الاشتراك او المجاز
وفيهما نظر اما في الاول فلان المستدل لم يدع وضع المشتق للمعنى المذكور بلا دليل بل ادعى تصريح اللغويين بذلك وهو يكفي للمنع
لان تصريحهم هذا اشهر من ان يحتاج الى بيان وبعد تصريحهم لا تأمل في منعه لان تصريح اللغوي حجة في اثبات المطالب اللغوية
وما ذكره شارح المنهاج لا يعارضه اولا فلان مراده من ... العرب من ثبت له المبدأ كما يدل عليه كلامه الآخر
لذلك الكلام واما ثانيا فلانه لا منافاة بين كون المشتق حقيقة في المعنيين معا واما في الثاني فلان الخصم ان يقول بكونه
مشتركا بين الحال والقدر المشترك واما لزوم الاشتراك فانما هو اذا لم يدل دليل على الاشتراك والا فلا
الدليل ان الاصالة ساقطة والخصم يقول بان تصريح اللغوي حجة قاطعة فاذا صرح بكونه حقيقة في المعنيين لزم ان يلتزم
بحكم بالحقيقة فيهما وجوابه وبالجملة في منعه انه يمكن ان يجاب عن الدليل بوجه آخر وهو انه ان اريد تصريحهم بانه موضوع
لما هو صريح في القدر المشترك فهو ممنوع واين منهم ذلك التصريح وان اريد تصريحهم بانه موضوع لمن ثبت له المبدأ
او حصل له المبدأ او صدر عنه المبدأ او ما يراد فها فهو مسلم ولكنه لا يفيد اذ قولهم ثبت وحصل وصدر وامثالها حقيقة
في الماضي بخصوصه وهو غير مقصود قطعا فيكون استعمالها في المعنى المجازي وهو كما يمكن ان يكون القدر المشترك
فان قيل اذا تعددت المجازات يحمل على اقربها والقدر المشترك اقرب الى الماضي من الحال قلنا اولا ان دعوى
الحمل على مثل هذا الاقرب لا دليل عليه كما بينا سابقا وثانيا ان الحمل على الاقرب انما هو اذا لم يكن قرينة على ارادة
غيره وتصريح جمع كثير بانه حقيقة في الحال بل ادعاؤهم الاجماع عليه قرينة كافية لتعيين ارادة الحال من قولهم ثبت
ومثل هذا الكلام في هذا الدليل على ما هو الموافق لما ذكروه والتحقيق فيه على ما بينا من حمل النزاع من ان
المراد بالحال هو حال التلبس وانه لا مدخلية للزمان في مفهوم المشتق ان يقال ان المراد باطلاق الوضع ان كان
الاطلاق بالنسبة الى الازمنة الثلاثة اي لم يقيد بزمان خاص منها فهو مسلم ولكنه لا يستلزم الاطلاق بالنسبة الى المنقضي
عنه المبدأ والمتلبس بالمبدأ وان اريد اطلاقه بالنسبة الى المتلبس والمنقضي باعتبار التلبس المتقدم على الانقضاء
فهو ممنوع واين التصريح بذلك ومن اين علم ذلك الاطلاق فانه انما صرح بان معنى المشتق ما قام به المبدأ
او ثبت له المبدأ او مثل ذلك وهذه العبارات وان دلت حقيقة على الزمان ولكن لا ريب في انسلاخ المعنى
الزماني منها في ذلك الاستعمال سواء فيه الماضي والحال والمستقبل فيكون مطلقا باعتبار هذه الازمنة الثلاثة
ولكن لو ينسلخ منها معنى القيام والثبوت وانما يجب تحققهما في الموضوع له ولا شك ان المنقضي عنه المبدأ
المتقدم تلبسه على الانقضاء انسلخ عنه القيام والثبوت فان قيل ان اريد انسلاخهما عنه مطلقا فهو وان اريد انسلاخا
حال الانقضاء فهو ولكن الانسلاخ في حال لا يوجب الانسلاخ بالمرة قلنا المراد هو الانسلاخ حال الانقضاء
واذا اريد بالمشتق المنقضي عنه المبدأ يجب تحقق القيام والثبوت في المستعمل فيه والمستعمل فيه هو المنقضي حال الانقضاء
ولا شك في انسلاخ القيام والثبوت عن هذا المستعمل فيه وان تحقق لغيره وتوضيح ذلك ان الماء هو الجسم الرطب
السيال ووضعه لذلك الجسم مطلق اي لم يؤخذ في مفهومه زمان من الازمنة ولكن ليس مطلقا باعتبار الرطبية
والسيالية حتى يصح اطلاقه حقيقة على ما انقضى عنه الصفتان وتبدل هواء وبقي انه تحقق فيه الرطبية والسيالية

بين الماضي والحال يمكن ان يكون هو الحال بخصوصه فلا يعلم ارادة قدر المشترك صح

قيل التبدل والحاصل ان بعد سلبيا للزمان وانسلاخه يكون هناك ثلاثة مفاهيم احدها التلبس بالمبدأ حال كونه متلبسا
والثاني المنقضي عنه المبدأ والثالث القدر المشترك بينهما وهو الخارج من القوة الى الفعل وصدق القيام والحصول
والثبوت وامثالها انما يختص بالاول دون الاخيرين فان قيل الثبوت اقسام الثبوت الفعلي والثبوت المنقضي
والثبوت المطلق الذي هو اعم منهما والثبوت المنسلخ المتقدم حال الانقضاء هو الاول واما الثبوت المطلق فلا شك
في تحققه ههنا قلنا هذا وان كان كذلك الا ان اللفظ المتبادر من الثبوت والحصول وامثالها حيث يطلق هو الثبوت
الفعلي كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهر ضعف هذا الدليل ايضا ولما عرفت هذا القول على دليل آخر قابل للذكر ظهر
ضعف هذا القول ولما ذكرته ادلة المذهب المختار شرع في رد ادلة المشترط البقاء وهو الحال الاول وقد استدلوا
بوجوه مذكورة وغير مذكورة فمنها انه لو لم يختص بالحال وكان صادقا حقيقة على المنقضي عنه الضرب لكان ذلك لعدم
تقييد الموضوع له بالحال او اطلاق الوضع واذا كان كذلك فيلزم صدقه على المستقبل ايضا وهو باطل اجماعا والجواب انه
بتوسط ولا الاستقبال خارج عن الموضوع له المشتق خارج بدليل آخر كالاجماع اي وان كان ذلك مقتضى اطلاق
الوضع ولكن قيده الدليل الخارجي ويمكن ان يكون قوله هذا من تتمة الدليل الى المعارضة وكان جوابا لسؤال مقدر
وهو ان الوضع لو كان مطلقا غير مقيد بشيء لزم صدقه على الاستقبال ايضا حقيقة فاجاب بان الدليل الخارجي اخرجه وجعل
الوضع مقيدا بالنسبة اليه وعلى التقديرين يمكن ان يجاب ايضا بان اطلاق الوضع المدعى ثبوته انما هو بالنسبة الى الماضي
والحال واما بالنسبة الى المستقبل فلا ندعيه ومنها ان المشتق لو كان حقيقة فيما ذكر بان الدليل الخارجي اخرجه وجعل
الوضع مقيدا بالنسبة اليه وعلى التقديرين يمكن ان يجاب ايضا بان الاطلاق في الوضع المدعى ثبوته انما هو بالنسبة الى الماضي
في الماضي ايضا لزم صدق كافر حقيقة على اكابر الصحابة باعتبار كفر تقدم منهم وهو باطل اجماعا وايضا لا شك في صدق مؤمن
عليهم حقيقة فيلزم مركبا انهم كانوا مؤمنين معا والجواب اشار بقوله ومنع الاطلاق كافر على المؤمن الذي
كان كافرا الكفر تقدم شرعي اي لا يمنع من الاطلاق لغة وانما منعه الشارع تعظيما للصحابة واحتراما للمؤمن واورد
على هذا الجواب بوجوه منها ان هذا الجواب انما تم لو كان في تقرير الدليل انه لو كان المشتق حقيقة في الماضي لجاز اطلاق
الكافر على المتقي كفره ولكنه لا يجوز فيمكن الجواب بان عدم الجواز شرعي ولكن تقريره هكذا لو كان الكافر حقيقة في المنقضي
عنه الكفر لما صح سلب الكفر عن الصحابة لان صحة السلب من علامات المجاز لكنه يصح سلبه عنهم اجماعا وفيه انه لا يترتب ما ذكر على
هذا التقرير اصلا اذ يمكن ان يعترض بان المسلم هو انه يصح سلب الكفر بحسب الشرع عنهم واما بحسب اللغة فلا فان الكافر صادق
في الشرع بمعنى الكافر بالفعل فلا يجوز سلب المعنى الشرعي عنهم دون المعنى اللغوي ومنها انا لا نسلم ان اطلاق الكافر
عليهم لا يجوز في اللغة ايضا وغيره ان بعد ادعائه الخصم خلافه وعدم تصريح اللغوي بالمنع من اين حصل ذلك العلم ومنها انه ليس
الاعتماد على خصوص هذا المثال بل المراد ان استقراء الجزئيات في امثال ذلك يفيد الظن بانه ليس حقيقة بعد انقضاء المبدأ
وفيه اولا انه من اين علم حجية هذا الظن وثانيا ان الاستقراء يفيد في الافراد التي لم يعلم حالها والخصم يدعي جواز الاطلاق
في الفاظ مخصوصة ويدعي العلم بالجواز فيها وثالثا ان الاستقراء انما ينفع لو لم يكن له معارض واطلاق المؤمن على النائم
معارض له عند الخصم ومنها انه اذا دار استعمال الشيء بين ان يكون لعدم المقتضي او لوجود المانع كان الاول اولى لان الحمل على
وجود المقتضي ولان الاصل عدم المانع ولان الاصل عدم ما هو شيء آخر والمنقضي حتى يشترط علمه ويستلزم عدم السبب
اليه وفيه ان امثال لا علم وجود المقتضي انما يصح التمسك بها لو لم يستلزم علمه وجود شيء آخر يخالف الاصل ايضا وههنا
يستلزم اذ لو لم يتحقق المقتضي ههنا وهو الوضع للقدر المشترك يكون موضوعا لشيء آخر قطعا واما اصالة عدم
المانع واما اصالة عدم ما هو شيء آخر فيستعملان تارة فيما اذا علم وجود المقتضي ولم يعلم انه هل يستند الى عدم المقتضي

لعدم المقتضي وبين ان يكون صح

او لم يعلم انه هل ... او ... ايضا في ... الاصل ... صح

اولى وجود المانع اولى لان الفقه الفلاني مثلا والذي علم حجيته في اللغات واجماع اهل اللغة والمحاورات عليه وعلى
استدلال باب المحاورة لولاه هو الاصلان بالنسبة الاول واما بالنسبة الثاني فلا دليل على حجية هذين الاصلين لهذا المعنى
في اللغات اصلا وبما ذكرنا وان ظهر اندفاع تلك الايرادات الموردة على هذا الجواب ولكن يرد عليه ايضا ان الجواب
الاول ان احتمال المنع الشرعي انما هو مخصوص بالكافر وههنا الفاظ اخر نعلم فيها عدم الاطلاق بعد انقضاء
المبدأ قطعا كالاسود والابيض والحلو والحامض واليقظان والنائم والعبد والحر والقائم والقاعد والمتحرك
والساكن وامثال ذلك والجواب عنه بانه يجوز هجر الحقيقة اللغوية في العرف في هذه الالفاظ مدفوع اولا بانه يستلزم
النقل والاصل عدمه كما مر وثانيا انا نعلم قطعا بحسب تتبع موارد استعمال اللغة ان اللغويين ايضا لم يطلقوا الحلو
والحامض على شيء واحد ولم يستعملوا الحامض مثلا فيما كان حامضا قبل واما احتمال ان يكون الحامض بحسب اصل الوضع
حامضا قبل واما احتمال ان يكون الحامض بحسب اصل الوضع عاما لكنه هجر ولم يستعمل في الماضي اصلا لا في اللغة ولا في
العرف فلا يضر لان الغرض الاصلي في هذا الاصل بيان ان اهل اللغة لم يطلقوا المشتق على من تقدم به المشتق منه المبدأ
واما ان الواضع وضعه لاي معنى من المعاني مع قطع النظر عن الاستعمال فلا يهمنا ولا يتعلق به غرض ولا سبيل
الى العلم به فيه من الواضع الا بالنقل او التمسك ببعض الاصول الذي يجري فيما نحن فيه ايضا والثاني انه لا شك
ان الكافر لا يطلق على من تقدم كفره عرفا ايضا مع انه لم يشتكر احد مع قطع النظر عن الشرع وان المتبادر منه في
العرف العام هو الذي كان متلبسا بالكفر بالفعل والاصل عدم النقل فيكون كذلك في اللغة ايضا والثالث انا لو سلمنا
تمام ما ذكرنا وان علم عدم تمامية هذا الجواب عن ذلك الاستدلال ولكن يرد على هذا الدليل انه لا يثبت تمام المطلوب
لانه انما يدل على اشتراط البقاء فيما لم يكن فيه وصف وجودي يضاد الاول اذ كل مثال ذكروه فانما هو من هذا
القبيل واما في غيره فيمكن للخصم منع عدم الاطلاق على المنقضي عنه المبدأ وليس عدم الاطلاق فيه ظاهرا جزما
او شرعا الا ترى انه لو ادعى المستدل على عدم اطلاق الضارب والقاتل والسارق والزاني والخياط والكاتب
والمتكلم والفصيح والاكول وامثالها على من تقدم فيه هذه المبادي وانقضى عنه المبادي لكان للخصم منعه ولا يمكن
للمستدل اثبات ما ادعاه باستنكار شرعي او عرفي او لغوي وايضا هذا الدليل الذي ذكر انما يثبت الحكم
في المصادر الغير السيالة واما فيها فلا اذ كل مثال يكون عدم الاطلاق فيه ظاهرا فانما هو من غير السيالة كما لا يخفى وايضا
هذا الدليل انما يثبت الحكم في المصادر التي بمعنى الثبوت اما المصادر التي بمعنى الحدوث فلا يثبت عدم الاطلاق
بل لا يبعد ان يقال انه لا يثبت الحكم فيما اذا كان عدم الاتصاف بالمبدأ اكثر بحيث اضمحل الاتصاف في جنبه وبالجملة
هذا الدليل على فرض تماميته كما هو الحق فانما يثبت بعض مطلوب المستدل وهو اشتراط البقاء فيما طرأ وصف
وجودي يضاد الاول وكان المبدأ من المصادر القارة الغير السيالة وكان بمعنى الثبوت ولم يكن الاتصاف مضمحلا
عند عدم الاتصاف ولا ما يشترط في غير ذلك فلا بد في غير من التماس دليل آخر فان كان فيتم المطلوب والا فلا ومنها انه
لو كان المشتق حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ لما جاز نفيه عنه لان جواز السلب من علامات المجاز ولان من شأن الحقيقة
عدم صحة سلبها لكنه يجوز سلبه وذلك لانه لا شك في جواز نفيه عنه حال عدم الانقضاء فيصح ان يقال للمنقضي
عنه الضرب حال الانقضاء انه ليس بضارب الحال ونفي الضاربية في الحال يستلزم النفي مطلقا اي يستلزم نفي فرد
ما من الضاربية فيصح ان يقال انه ليس بضارب في الجملة لا يعني انه ليس له الضرب في الجملة بل بمعنى ان ضاربا في الجملة منتف
عنه فيصدق عليه انه ليس بضارب اذ ليس معناه الا ان ضاربا ما منتف عنه وهذا كما يصدق ان الانسان ليس بحيوان
بمعنى ان حيوانا ما مسلوب عنه بناء على انه ليس بحيوان صاهل وجوابه ما ذكره بقوله ونفي المقيد لا يوجب نفي المطلق

لغة واما يوجبه عقلا لا يفيد لو منعه انه ثم صحة نفي المقيد وهو الضرب الحالي فيصدق زيد ليس بضارب الحال حيث ان المتبادر
من الضارب الحال انه متلبس به الحال ولكن هذا لا يوجب صحة نفي المطلق لغة اي لا يوجب صدق ليس بضارب حيث انه موضوع
في اللغة لنفي مطلق الضاربية لا لفرد ما منها لان الضارب مطلق ونفي المطلق انما يكون بنفي جميع افراده ونفي
الضارب الحال يلزم نفي الضارب المطلق عقلا بمعنى انه اذا انتفى فرد من الضرب يحكم العقل بنفي المطلق الذي وجد
في ضمن هذا الفرد من حيث هو في ضمنه وان ثبت من حيث كونه في ضمن الفرد الآخر والمقيد في هذا المقام هو صحة
النفي لغة لا عقلا وذلك لان ما هو من علامة المجاز هو صحة السلب اللغوي دون العقلي وايضا صحة السلب العقلي
لا ينافي صحة الاثبات باعتبار فرد آخر وصحة السلب التي هو من علامة المجاز هو السلب الذي لا يمكن ان يجامعه
اثبات بل لنا ان نقول بعدم صحة السلب المطلق عقلا ايضا لان المسلوب عقلا هو الهيئة المقيدة والهيئة المطلقة وان
كانت متحققة في ضمن المقيدة ولكن لا يصح قيد الاطلاق فالمنفي عقلا ليس هو الهيئة المطلقة من حيث هي مطلقة ويمكن
ان يجاب ايضا بانا ثم ايجابه لنفي المطلق لغة ولكن يصح اثبات المطلق ايضا لان المطلقتين لا يتناقضان فعلى النفي
المطلق ليس من علامات المجاز فان قيل كيف لا يتناقضان مع انه يصح التكاذب بحاوره فيقع في تكاذيب من قال
زيد ضارب زيد ليس بضارب وبالعكس قلنا ذلك لان في اللغة والعرف لسنا ها بين القضيتين مطلقتين بل اما
ما يتناوله معا او احدهما وهي السالبة او موقتان بالحال واما مع فرض كونهما مطلقتين فلا تكاذب فيهما وعلى هذا
فالقضية المطلقة اللازمة للمقيدة ليس مما يكذب بها حقيقة حتى لا يجتمع مع الموجبة وما يكذب بها ليس هو القضية المطلقة
التي يستلزمها المقيدة واعلم ان تقرير الدليل على ما ذكرنا هو الموافق لما ذكره المحقق الخوانساري في حواشيه على
شرح العضدي وقد قرره العضدي بتقريرين آخرين احدهما ان نفي المقيد بالحال نفي المقيد وهو يستلزم نفي المطلق
واجاب عنه بان المسلم ان ثبوت المقيد يستلزم ثبوت المطلق واما النفي فلا وهو حمل المطلق على الهيئة المطلقة دون
فرد ما وثانيهما ان المراد بنفي المقيد هو النفي المقيد على ان يكون الحال ظرفا للنفي دون المنفي وعلى هذا فلا
يكون المراد ان نفي النفي الاخص يستلزم نفي الشيء الاعم حتى يرد عليه المنع بل يكون المراد ان نفي المقيد الذي
هو النفي في الحال اخص من النفي المطلق ولا شك ان وجود الاخص مستلزم لوجود الاعم ثم اجاب عنه بما ذكره الماتن
المصنف طاب ثراه اي بانه ان اريد باستلزام صدق النفي المقيد لصدق النفي المطلق صدق المطلق لغة فممنوع وان الاستلزام
في اللغة بين صدق المقيد وصدق المطلق بل المسلم هو صدق المقيد فقط لغة اي ليس بضارب في الحال وان اريد
صدقه عقلا فمسلم حيث ان العقل يحكم بصدق المطلق عند صدق المقيد ومعنى الاستلزام ثابت في نفس الامر ويجب
العقل وان لم يكن ثابتا في اللغة ولكن هذا الاستلزام العقلي غير مفيد ولا ينافي صحة النفي المطلق عقلا دون
كون اللفظ حقيقة في الماضي اذ النفي الذي كان من علامة المجاز هو النفي اللغوي او العرفي دون العقلي ولا
ينافي كون اللفظ حقيقة في الماضي لان النفي العقلي لا ينافي الاثبات حتى الاطلاق ايضا لرجوع كل منهما الى
قضية مطلقة والنفي الجامع للاثبات ليس من علائم المجاز وانما هو النفي الغير الجامع له اقول لا شك انه اذا كان
المطلق لفظا موضوعا بازاء معنى فصح ذلك المعنى في نفس الامر والواقع يجب صدق ذلك اللفظ الا ان يكون
اللفظ الموضوع للمطلق بحيث اذا استعمل بلا قيد يفهم منه فرد خاص دون الهيئة المطلقة وذلك كما انه اذا قلنا
هذا ماء او ورد فهو ماء مقيد مع انه لا يصدق ان هذا ماء وذلك لان الماء في العرف واللغة لا يفهم منه الا فرد
خاص هو المقابل للمضاف وكما اذا قلنا زيد معدوم الظهر فانه لا يصدق زيد معدوم مع ان معدوما مطلق وذلك
لان المعدوم وان كان مطلقا الا ان المتبادر من زيد معدوم معدوم هيئة خاصة هي عدم هيئة الوجود دون

المعدومة المطلقة وعلى هذا فنقول اذا صدق ليس في الحال بضارب يجب صدق ليس بضارب الا اذا ادعى او لغة معنى
غير النفي المطلق فنقول ذلك المعنى اما هو بعينه المقيد اي ليس في الحال بضارب فمنع صدق هذا يرجع الى منع صدق المقيد
دون منع صدق المطلق فلا يصح تسليم صدق المقيد ومنع صدق المطلق والقول بان مراده منع صدق المقيد بناء
تسليم الصدق اللفظ او يكون ذلك المعنى هو النفي المقيد في ضمن فرد اخر غير المقيد الاول وهذا ظاهر البطلان اذ معنى
ليس بضارب لو لم يكن ليس في الحال بضارب ليس معناه ليس في غير الحال بضاربا ويكون هو نفي جميع الافراد وهذا ايضا
تم اذ لا شك ان معنى زيد ليس بضارب ليس انه ليس لا في الحال ولا في غيره بضارب والحاصل ان منع عدم صدق المطلق
فقط لغيره ان كان مع تسليم افادته النفي المطلق فمع تحققه عقلا وعرفا لا وجه للمنع وان كان لمنع افادته النفي المطلق
فلا بد من بيان ما يفيد حتى يعلم صحته وفساده وما ينقض بتوهم افادته غير صحيح فانه لا يرى كيف يصح هذا الجواب عن
التقرير الاول الذي ذكرته ولا يصح على هذا التقرير فكنا الفرق بينهما بين واضح فان المطلق الاول هو ضارب
ولا شك ان نفيه انما يكون بنفي جميع افراد الضاربية وهو المتبادر واما هنا فالمطلق هو مجموع النفي والمنفي
اي النفي المطلق لا نفي المطلق فيكون المطلق ثابتا لا منفيا حتى يتبادر منه نفي جميع الافراد فالصواب ان يجاب
عن هذا التقرير باحد الوجهين احدهما انا نمنع صدق النفي المطلق ولكنه لا علامة لا ينافي صدق الثبوت المطلق ايضا
فلا يكون ذلك النفي علامة المجاز وثانيهما انا لا نمنع صدق النفي المقيد فان القائل بان الضارب حقيقة في المنقضي
عنه المبدأ لا نسلم انه يصدق عليه انه في الحال ليس بضارب بل يقول انه في الحال يصدق عليه الضارب حقيقة
باعتبار الضرب المنقضي عنه ولو عنك بان الضارب المباشر في الحال يصدق عليه الضارب فقط فيصدق على من ليس
بمباشر في الحال انه ليس بضارب بهذا الاعتبار فهو يرجع الى التقرير الاول الذي ذكرناه هذا وتدفع باصل الدليل
هكذا لا شك في انه يصدق على المنقضي عنه المبدأ انه ليس بضارب في الحال ويلزم منه صدق ليس بضارب لكونه
مطلقا وجزءا بالنسبة الى الاول فلو كان المشتق حقيقة فيه لزم صدق ضارب ايضا وهو اجتماع النقيضين والفرق
بين هذا التقرير والتقريرات السابقة ان المحذور فيها هو وجود علامة المجاز او انتفاء علامة الحقيقة والمحذور
هنا هو جمع النقيضين وجوابه انه ان قال يكون زيد ليس بضارب اللازم من صدق ليس بضارب في الحال مطلقا
فهو لا ينافي زيد ضارب لان المطلقتين لا تتناقضان وان قال بعمومهم في العرف او العقد من الاطلاق فمن
لا نسلم انه لا ان المسلم هو صدق ما يلزمه النفي المقيد وهو النفي المطلق دون غيره ثم لا يخفى انه يمكن ان يجاب عن
هذا الدليل بعينه نقضا بالنقض والمعارضة اما النقض فبان يقال لو تم ذلك لزم ان لا يكون حقيقة في
الحال ايضا اذ من كان مباشرا للضرب في الحال لم يكن مباشرا له قبله او بعده او كان مباشرا في مكان كالدار ولم يكن
مباشرا في مكان اخر كالسوق فيصدق عليه انه ليس بضارب في الماضي والمستقبل او في السوق فيصدق عليه انه
ليس بضارب اما لان الضارب في الماضي او المستقبل او في السوق ضارب في الجملة فيستلزم نفي الضارب
في الجملة المستلزم لنفيه الضاربية بعين ما قلنا في التقرير الاول او لاجل ان نفي المقيد يستلزم نفي المطلق كما
في التقرير الثاني او لاجل ان النفي المقيد يستلزم النفي المطلق في التقرير الثالث واذا صدق على الضارب انه
ليس بضارب فيكون اطلاق الضارب عليه مجازا لصحة النفي او لا يصدق انه ضارب للتناقض فما كان جواب
المستدل ههنا يكون جوابا بعينه واما المعارضة فبان يقال ان من لم يكن مباشرا للضرب في الحال
وكان مباشرا له في الماضي يصدق عليه انه ضارب في الماضي فيصدق عليه انه ضارب لان صدق المقيد يستلزم
صدق المطلق واذا صدق عليه ذلك لا يصدق عليه انه ليس بضارب فيكون ضاربا حقيقة فيه لانعدام صحة السلب

من علائم الحقيقة ومنها اي من الادلة التي تمسكوا بها على اشتراط بقاء المبدأ ما ذكره الباغنوي في حواشيه على شرح
المختصر وهو انه اذا كان جسم ابيض وصار اسود فلا شك انه يصدق عليه انه اسود حقيقة وكان معنى الاسود
معنى المفهوم الكلي الثابت للجسم متحدا مع الجسم في الوجود ولا شك ايضا ان مفهوم لفظ الابيض الذي كانت
متحدا مع الجسم مجسم في الوجود ولا شك ايضا فلا انعدم من الجسم ولم يكن في هذا الوقت موجودا بوجود الجسم
والا لاجتمع الضدان واذا انعدم مفهوم الابيض عن الجسم فاطلاق الابيض عليه اطلاق على غير الموضوع له لان لفظ
الابيض لم يوضع لذات الجسم بل للمفهوم الذي كان الجسم من افراده وكان موجودا بوجوده فحين انعدم هذا
المفهوم من الجسم وزالت العلاقة التي بين الجسم وبين الابيض وهو كونه محمولا عليه متحدا معه في الوجود ولم
يبق الجسم من افراده كان اطلاق اللفظ عليه مجازا وايضا اللفظ الموضوع للعام المستعمل في الخاص انما يكون
حقيقة اذا كان مستعملا حقيقة في ذلك المفهوم العام والخصوصية مستفادة من امر اخر فاذا زال المعنى الموضوع
له كان استعمالا في غير الموضوع له ولا يخفى ان الفرق بين الوجهين الذين ذكرهما ان في الاول جعل اللفظ الموضوع
للمفهوم الكلي حقيقة في الفرد لكن قال بانه يشترط في كونه حقيقة فيه كونه من افراد ذلك المفهوم الكلي وفي
الثاني جعل اللفظ المذكور مجازا في الفرد وقال بانه اذا استعمل في الفرد واريد به ذلك المفهوم لم يكن حقيقة
وايتانه بلفظ ايضا في الفصل بين الوجهين غير مناسب لان الوجهين متقابلان ثم انه يرد اما على الوجه الاول
ان قوله ولا شك ان مفهوم لفظ الابيض لم تم لان من يقول بعدم اشتراط بقاء المبدأ يقول بان مفهوم الابيض
ام من المتلبس بالبياض بالفعل او في الماضي وكذا قوله والا لاجتمع الضدان فان الضدين هما السواد و
البياض وهما لا يجتمعان واما الاسود والابيض فلا نسلم كونهما ضدين اذ الابيض عنده موضوع لما كان متصفا
بالبياض بالفعل او في الماضي ولا شك ان هذا المعنى ليس ضدا لمفهوم الاسود ولا يلزم من زوال البياض عن
الجسم زوال هذا المفهوم عنه وعلى ما على الوجه الثاني فان الابيض على مذهب الخصم ليس الا ذات اتصفت
بالبياض في الحال او في الماضي وهذا المعنى لم ينعدم ولم يزل عن الجسم ومنها اي من الادلة على اشتراط
البقاء التبادر اي التبادر من المشتق حين الاطلاق هو المتلبس بالمبدأ والتبادر دليل الحقيقة استدل
بذلك المحقق الخوانساري في حواشي شرح المختصر وفيه ان التبادر بالاطلاق ممنوع فان الظاهر ثبوت
التبادر في مثل الخارج والنائم والحلو والابيض واما في مثل القاتل والاكل والزاني والسارق فلا
فانه اذا قيل رايت قاتل زيد او الزاني او هذا زان او قاتل او اذا قيل لا تنكحها الا زان واشباه
ذلك لا يتبادر منه المتلبس بالمبدأ اصلا ومنها ان المتبادر من المشتق عن المنقضي عنه المبدأ وتبادر الغير
علامة المجاز وفيه منع ذلك بالاطلاق والسند ما مر ومنها انه لا ريب في كون المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ
فلو كان حقيقة في المنقضي عنه لزم الاشتراك والمجاز خير منه وكذا لو كان للمعنى العام اي الاعم من الماضي
والحال فانه يستلزم الاشتراك بين هذا المعنى الاعم والحال وفيه كونه حقيقة في المتلبس بخصوصه اتفاقا ممنوع لان الظاهر
ان من يقول بكونه حقيقة في الماضي يريد به القدر المشترك ولا يقول بكونه حقيقة في الحال بخصوصه كما يدل
عليه تعريفاتهم فانها لا تتم الا باختصاص المشتق بالقدر المشترك وكذا ايضا بعض ادلتهم كما يشعر به كلامهم
كما لا يخفى على المتتبع واما قول جمع منهم المشتق حقيقة في الحال او عند وجود المبدأ اتفاقا فليس مرادهم
انه حقيقة فيه بخصوصه بل المراد انه اذا استعمل فيه يكون حقيقة اتفاقا اما عند المشترطين للبقاء فلخصوصيته واما
عند النافين فلوجود المفهوم الكلي الذي هو الموضوع له عندهم فيه او لوجود شرط الحقيقة وهو كونه من

افراد الموضوع له فعند الجميع يكون هذا الاستعمال حقيقيا وان كان عند كل طائفة باعتبار الا ترى انه يصح ان يقال
زيد الانسان حقيقة لوجوه اتفاقا وعند بعضهم خلاف مع ان زيدا فرد من افراد الانسان وبالجملة تتبع المعاد
كلماتهم ودلالة ادلتهم وتعريفاتهم على ارادة ذلك المعنى الاعم وحله لا يبقى شبهة في ان المراد بقولهم حقيقة في
الحال اتفاقا ما ذكرناه ومنها انا لا نفهم من لفظ المشتق الا الذات المبهمة والحدث والنسبة ولكن يتبادر منه
حصول المبدأ في زمان صدق النسبة الحكمية ولا يخفى ضعفه مما مر وبما ذكرنا ظهر فساد جميع ادلة النافين مطلقا
ايضا بقي الكلام في ادلة سائر الاقوال الاخر ولتحقيق القول فيها نقول ان من الاقوال المتقدمة التفصيل بين
المصادر السيالة وغيرها فلم يشترط البقاء في السيالة واشترطه في غيرها ودليل هذا المفصل ما مر من عدم
امكان البقاء في السيالة فلو كان شرطا لزم عدم جواز اطلاق المشتق منها على نحو حقيقة ويكون جوابه ومنها
التفصيل بالفرق بين ما اذا كان اتصاف الذات بالمبدأ اكثريا وعدمه ذهب اليه صاحب الوافية قال والحق ان
اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة اذا كان اتصاف الذات بالمبدأ اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدأ
مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدأ او راجعا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او محكوما
به وسواء طرأ الضد ام لا لانهم يطلقون المشتق على المعنى المذكور من دون نصب القرينة كالكاتب والخياط و
القارئ والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي كالنوم ونحوه والقول بان الالفاظ
المذكورة موضوعة للملكات هذه الافعال مما يأبى عنه الطبع السليم في اكثر الامثلة وغير موافق لما يبادر منها
على ما في كتب اللغة انتهى اقول يرد عليه اما اولا ان الامثلة التي ذكرها لا يتفاوت في صورة اضمحلال العدم
في جنب الاتصاف وعدمه فان خياطا لو خاط في كل يوم وليلة اثني عشر ساعات بل ولو اقل منها حتى ساعة مثلا
يطلق عليه الخياط من دون نصب القرينة ويعلم من ذلك عدم مدخلية الاكثرية الاتصاف وعدمها في
الصدق الحقيقي وعدمه وثانيا انا نعلم قطعا عدم الاطلاق في كثير مما يكون عدم الاتصاف فيه مضمحلا في جنب
الاتصاف فانه لو كان احد متيقظا في اكثر الاوقات بحيث لم ينم في كل يوم وليلة الا ساعة واحدة لا يصدق
عليه في الساعة التي نام فيها انه متيقظ وكذا لو كان اسود مثلا في طول الدهر وعرض له البياض في ساعة
لا يصدق عليه حينئذ انه اسود وثالثا انه قد اشتبه عليه محل النزاع توضيح ذلك ان في اطلاق المشتق على الذات
يلاحظ تارة قيام المبدأ في الذات ويشتق لها المشتق باعتبار ذلك القيام وتارة لا يلاحظ ذلك بل يطلقونه
عليها باعتبار اخر كالمشتقات التي صارت اعلاما فان اطلاق قاطع الحميات ليس باعتبار قيام مباديها بل
باعتبار الوضع الطارئ العلمي ولا شك ان المتنازع فيه هو الاول واما ما لم يلاحظ فيه المبدأ فليس النزاع
فيه وعلى هذا فنقول ان من المشتقات ما يطلق على الذات باعتبار الملكة والصناعة لا بمعنى ان مباديها
موضوعة للملكة كما قيل بل هذه المشتقات باعتبار انها صارت في العرف بالوضع الثانوي حقائق في ذوي
الملكات او الصناعات من غير ملاحظة قيام المبادي او وجودها واكثر ما مثل به واشتبه الامر عليه
من هذا القبيل وسياق زيادة توضيح لذلك بعد تمام القوم في ادلة المفصلين ورابعا ان جعله المورد
هذا وجودا للمبادي المذكورة سهو كما يأتي بعد ذلك وخامسا ان ما ذكره من ان كون هذه الالفاظ
موضوعة لملكات هذه الافعال مما يأبى عنه الطبع وغير موافق لمعنى مباديها ففيه انه لا مدخلية للطبع في معرفة
الاوضاع ولو كانت له مدخلية فلا شك انه لا يأبى الطبع عن كون الخياط وامثالها موضوعة لذوي الملكات
اصلا واما عدم الموافقة لمعاني المبادي فلا ضير فيه لانا لا نقول بكون مباديها موضوعة للملكات وان قيل به

اشباهها ومنها التفصيل بالفرق بين المصدر بمعنى الحدوث والثبوت فما كان من الثاني فمنها ما لا يشترط فيه الاتصاف
والبقاء اصلا وان اشترط عدم طريان المنافي ومنها ما يشترط فيه ذلك قطعا وما كان من الاول فلا قطع فيه لخلاف
هذا التفصيل شارح الشرح قال والتحقيق ان النزاع حقيقة في اسم الفاعل الذي بمعنى الحدوث لا في مثل المؤمن
والكافر والنائم واليقظان والحلو والحامض والحر والعبد ونحو ذلك مما يعتبر في بعضه الاتصاف به مع عدم
طريان المنافي وفي بعضه الاتصاف بالفعل البتة وهو كما ترى وان كان في مقام تخصيص الدعوى والنزاع با
لمشتقات التي كانت بمعنى الحدوث ولكن باخراجه ما كان بمعنى الثبوت عن المتنازع فيه يلزمه ان يكون اختياره
فيما كان بمعنى الثبوت ما ذكرنا ثم الظاهر ان مراده مما كان بمعنى الثبوت ما كان معناه امرا صالحا للاستمرار
زمانا طويلا كالاسود والابيض وغيرهما وما كان بمعنى الحدوث ما كان معناه فعلا ليس له ثبوت في زمان ممتد
كالقاتل والناصر والضارب وعلى هذا فيكون القائم والقاعد من المشتقات التي بمعنى الثبوت وهذا الحدوث
كما قاله المحقق الخوانساري وبيان اخر ان المراد مما كان بمعنى الثبوت ما دل على ثبوت امر للذات في زمان
من غير ملاحظة حدوثه وخروجه من العدم الى الوجود وما كان بمعنى الحدوث ما دل على ايجاد شيء وعلى اي حال
فالباعث له على اخراج ما كان بمعنى الثبوت عن المتنازع فيه على ما يظهر من سابق كلامه هو اطلاق المؤمن والكافر
على النائم والغافل مع عدم اتصاف الذات بالمبدأ وعدم اطلاق الاسود على ما كان اسود سابقا اقول
اما اطلاق المؤمن والكافر فقد عرفت جوابه واما عدم اطلاق الاسود على ما كان اسود سابقا فيحتمل ان يكون
لطريان الضد من غير ملاحظة الثبوت او الحدوث على ان من المشتقات التي بمعنى الحدوث ما يطلق على المنقضي عنه
المبدأ قطعا كالقاتل والزاني والسارق فلا وجه لاخراج الثبوتي عن المتنازع فيه وتخصيصه بالحدوثي ومنها
التفصيل بالفرق بين ما اذا كان المشتق محكوما به او محكوما عليه فجعل اطلاق الثاني حقيقة مطلقا سواء استعمل
في الحال او لا وخص النزاع بالاول وهذا كما ذكرنا ما ذكره الشهيد الثاني واستدل عليه بانه لو لم يكن كذلك
لامتنع الاستدلال بالنصوص السابقة في زماننا لانها مستقبلة باعتبار زمن الخطاب عند من قال الاية والاصل
عدم التجوز ولا قائل بامتناع الاستدلال وكذا ذكره الاسنوي في شرح المنهاج ثم ان هذا ايضا وان ذكره
في مقام بيان تخصيص النزاع ولكن يلزمه اختيار عدم اشتراط البقاء في المحكوم عليه هذا ولا يخفى انه يرد
عليه اولا ان هذا انما يصح لو كان المراد بالحال هو حال النطق كما توهمه البعض واما على ما حققنا من ان النزاع
في حال التلبس فلا تجوز في الايات اصلا اذ المراد ان المتلبس بالمبدأ في كل وقت كان حكمه كذا من غير
مدخلية زمان الخطاب والنزول اصلا وثبوت الحكم بعد التلبس في بعض المواضع انما هو باستصحاب او اجماع
او غيرهما من الادلة وثانيا انه لا اجد الفرق بين قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون
وبين قوله سبحانه الزانية والزاني فانه كيف لا يضر عدم كون قوله الفاسقون في الاولى للمستقبل في الاستدلال
بثبوت من لم يحكم بما انزل الله في هذا الزمان لكونه محكوما به ويضر ذلك في الزاني والزانية وثالثا انه
لا شك في ان وضع الالفاظ لا مدخلية فيه لكيفية تركيبها حتى يقال انه اذا كان محكوما عليه يفيد معنى واذا
كان محكوما به يفيد معنى اخر الا ان يقال ان الهيئة التركيبية قد يوجب اختلاف المعنى ولكنه يوجب الخروج
عن المقصود لان المقصود هو بيان معنى المشتق من غير ملاحظة امر اخر ورابعا ان منهم من يقول باختصاص
الخطابات الشفاهية بالحاضرين المشافهين حال الخطاب وانما يثبت احكامهم لغيرهم بدليل اخر وعلى هذا
فيكون الاستدلال بهذه النصوص لاجل بيان ثبوت الحكم للموجودين ثم اجرائه في غيرهم بدليل اخر فلا تجوز

وقلنا ان هذا يوجب كون المشتق حقيقة في المستقبل ايضا وهو لم يقل به احد والتوجيه بان المراد كونه حقيقة في
المعنى العام الشامل للاستقبال ايضا غير مفيد لان المعنى العام الذي ذكروه في محل الخلاف هو الشامل للماضي
والحال واما الشامل للاستقبال فلم يقل احد بكونه حقيقة فيه ايضا وثانيا ان المشتقات المحمولة في كلام الشارع
اكثر من ان يحصى فما تقول في الاستدلال بها مثل في الموضع ايضا وثالثا انه اذا لم يكن المحكوم عليه
حقيقة في غير الحال والحكم به حقيقة في الحال فلا شك في انه لا يختلف لفظ المشتق في الصورتين وانما يتبدل
وصفه فيكون اللفظ مشتركا بين المعنيين فيكون كونه محكوما عليه قرينة معينة لاحد معنيي المشترك ولو قلنا بكونه
حقيقة في الحال فقط مطلقا يكون اللفظ مجازا في غير الحال ويكون كونه محكوما عليه قرينة على ارادة المعنى المجازي
والمجاز اولى من الاشتراك فيكون الثاني ارجح من الاول ورابعا التفصيل بالفرق بين ما اذا طرأ الضد الوجودي
للاول وما لم يطرأ فيكون المشتق مجازا في المنقضي عنه المبدأ ان طرأ على الذات الضد الوجودي والا فيكون
على التراخي وهذا ايضا وان كان مذكورا في بيان تحصيل الدعوى الا انه بلى به اختيار الحقيقة في الماضي
فيما اذا طرأ الضد الوجودي ثم ان هذا التفصيل ما ذكره كثير من الاصوليين كالشهيد الثاني من اصحابنا
والآمدي والبيضاوي وجماعة اخرى ودليلهم على ذلك عدم اطلاق الاسود على ما زال عنه السواد ولا
الحامض على الحلو ولا النائم على اليقظان ولا العبد على المعتق الى غير ذلك اقول ان ما ذكروه من عدم
اطلاق المشتق على ذات طرأ عليه الضد الوجودي لمبدئه مما لا يمكن انكاره بل لا يمكن انكار اطلاقهم
المشتقات على ما زال عنه مباديها ولو طرأ الضد الوجودي ومن هذا يظهر وجه ان ذلك التفصيل على ما ير
الا قوله بان ذلك انه لا شك فان التبادر علامة الحقيقة وان تبادر الغير علامة المجاز ونحن اذا تتبعنا
جميع موارد استعمالات المشتق نرى ان كل مشتق كان زوال مبدئه بطريان ضد وجودي للمحل كالنائم
واليقظان والحلو والحامض والاسود والابيض والمؤمن والكافر والعبد والحر والمتحرك والساكن
والقائم والقاعد الى غير ذلك فالمتبادر منه هو المتلبس بالمبدأ من غير تشكيك في ذلك فيكون حقيقة فيه
مجازا في غيره الذي هو المنقضي عنه المبدأ وكل مشتق لم يكن زواله بطريان الضد الوجودي كالضارب
والقاتل والناصر والآكل واشباهها فالمتبادر منه هو القدر المشترك بين المتلبس والمنقضي ويؤيده عدم
صحة السلب عن المنقضي في الاول فيقال للاسود ليس بابيض وللنائم ليس بيقظان ونرى عدم صحة السلب عنه
في الثاني فلا يمكن ان يقال لمن قتل زيدا امس انه ليس بقاتل زيد وصحة السلب علامة المجاز وعدمها
علامة الحقيقة وايضا نرى انه لا يصح في المحاورات استعمال الاول في المنقضي عنه المبدأ الا مع القرينة وكل ما يحتاج
بدونها لا يستنكر ونرى شيوع استعمال الثاني فيه بدون القرينة وعدم استنكاره ومن ذلك يعلم
ان المشتق حقيقة في المنقضي عنه المبدأ اذا لم يطرأ المحل وصف وجودي يضاد الاول او يناقضه و
اذا طرأ ذلك فهو مجاز فيه ولكن كون المشتق حقيقة في الاول مجازا في الثاني يحتمل بوجهين الاول ان
يكون بعض الفاظ المشتقة مختلفة ويكون لها وضعان بعضها وضع لمعنى وبعضها وضع لمعنى آخر وذلك ان
مبادي المشتقات على قسمين احدهما ما ليس له ضد وجودي اصلا بل يكون زواله بطريان عدمه وثانيهما
ما له ضد وجودي ولا يكون زواله الا بطريان الضد فلو اضع وضع المشتقات من الاول للاعم من
المنقضي والمتلبس والمشتقات من الثاني للمتلبس فقط وعلى هذا يكون لكل قسم من قسمي المشتقات
وضعا على حدة ويكون هذا القول تفصيلا في الالفاظ المشتقة والثاني ان يكون وضع جميع المشتقات

واما

واما ان يكون لجميع وضع واحد وذلك ان المتلبس بالمبدأ اذا زال تلبسه فيطرأ عدم المبدأ لا محالة تارة بطريان ضد
وجودي له على المحل ايضا واخرى لا بطريانه فهنا ثلاث مفاهيم المتلبس بالمبدأ والمنقضي عنه المبدأ من دون طريان
الضد والمنقضي عنه مع الطريان فلو اضع وضع جميع المشتقات لمفهوم واحد هو الاعم من الاولين اي المتلبس
والمنقضي عنه من غير طريان ضد فما امكن فيه الانقضاء بدون الطريان يكون لمعناه الحقيقي فردان احدهما المتلبس
بالمبدأ وعلى هذا يكون الوضع في جميع المشتقات وضعا واحدا هو الوضع للمفهوم الاعم المذكور ولا يكون
على هذا تفصيل في الالفاظ المشتقة بل يكون قول لا يكون فيها حقيقة في الماضي ولكن بزيادة شرط هو عدم طريان
الضد ثم بعد ظهور كون المشتق حقيقة فيما لم يطرأ الضد ومجازا فيما طرأ لا يترتب فائدة على البحث في ان هذا
هل هو بالوجه الاول او الثاني ولكن الظاهر انه انما هو بالوجه الثاني لان الاول يحتاج الى التفرقة بين
المشتقات في الوضع والظاهر خلاف ذلك فان المتتبع المطلع على اوضاع اللغات انه لا فرق في المشتقات في
الوضع المتحقق لها الا في وضع مباديها واما في سائر الاوضاع فكلها مشتركة لا اختلاف فيها هذا وبما ذكر
ظهر ان الحق في هذه المسألة ان جميع المشتقات موضوعة للاعم من المتلبس والمنقضي عنه بشرط عدم طريان الضد
الوجودي والدليل عليه ما مر من التبادر وعدم تبادر الغير وصحة السلب وعدمها وشيوع الاستعمال بدون القرينة
ثم بذلك وان علمت الحقيقة لعرفت الا انه يثبت الشرع ايضا بضميمة اصالة عدم النقل مع العلم الحاصل
بسبب التتبع بان في اللغة ايضا لا يطلق المشتق على ما طرأ عليه الضد الوجودي ويطلق بدون ذلك فان قيل
انهم صرحوا بان المشتق موضوع لما ثبت له المبدأ كما مر وهذا كما ترى ظاهر في ان المأخوذ فيه ثبوت في
قطعا غير قطعي فاما اريد به الثبوت الفعلي فيلزم عدم الصدق على المنقضي عنه المبدأ وان لم يطرأ ضد او اريد به
الثبوت في الجملة اي الثبوت المطلق كما هو مقتضى الاطلاق فيلزم الصدق على المنقضي عنه ولو طرأ الضد
فلا وجه لهذا التفصيل قلنا اولا انهم وان صرحوا بذلك الا انا نرى اكثر المصرحين اختلفوا في اشتراط
البقاء وعدمه في معنى المشتق ومع ذلك نرى بعض الاقوام لهم الحقيق لا يناسب الثبوت الفعلي ونرى بعضه
لا يناسب الثبوت المطلق مع ان الاصل يقتضي اطلاق الثبوت والظاهر فيها رضا ولاجل تلك
الوجوه حتى لا صرحوا به مجملا لنا غير معلوم مرادهم علينا فلا بد من ملاحظة دليل آخر من تبادر وغيره
فيكون هو المحكم دون ذلك التصريح وثانيا ان لنا ان نقول ان المراد هو الثبوت المطلق ويكون هو
المعنى ولكن يشترط فيه امر آخر ايضا هو عدم طريان الضد الوجودي وعلم ذلك الاشتراط بدليل آخر غير
هذا التصريح من تبادر وعلم حاصل بالتتبع ومثل ان المطلق يقيد اذا كان هناك دليل على التقييد
وثالثا ان المراد هو الثبوت المطلق ايضا ولكن ان طرأ ضد وجودي على المحل فيكون الموجود في الخارج
هو المحل الاول مع شيء آخر زائد ولا شك ان الثبوت المطلق ليس لهذا الشيء الموجود في الخارج الآن
اي مجموع المحل والضد الطاري وانما كان ثابتا لشيء آخر غير هذا وهو المحل وحده بخلاف ما اذا لم يطرأ
الضد فان الموجود في الخارج يكون هو المحل الاول فقط والثبوت المطلق حاصل له هذا وبما ذكرنا ان
ظهر كون التفصيل بالفرق بين ما طرأ الضد الوجودي وما لم يطرأ اقوى الاقوال في المسألة ولكن في
اشتراط البقاء في مطلق ما طرأ الضد ايضا على كلام فان ما كان منه بمعنى الثبوت اي دل المشتق على الثبوت
فلا كلام في الاشتراط كالاسود والحي والبارد وما كان منه بمعنى الحدوث اي دل المشتق على حدوث
شيء كالمحمر والمسود واشباهها محل تامل ومن هذا ظهر ان الحق في المسألة ان فيما لم يطرأ الضد لا يشترط

[حاشية: فردان احدهما المتلبس بالمبدأ والآخر المنقضي عنه وما لم يمكن فيه الانقضاء بدون الطريان يكون لمعناه الحقيقي صح]

البقاء مطلقا وفيما طرأ وكان ما دل على الثبوت يشترط قطعا وما كان دالا على الحدوث فمحل التوقف **فائدة ثانية**
اعلم انه قد ذكرنا سابقا ان من المشتقات ما يطلق على ذوي الملكات او ذوي الصنائع ونوضح ذلك المطلب وتحقيقه يتوقف على تمهيد
مقدمة هي ان المشتق كما بينا ذلك في اوائل الكتاب موضوع بالوضع العام لمعان خصوصية اي الوضع فيه عام والموضوع له خاص
ولكن خصوصية الموضوع له ليست اضافية وحاصله ان الواضع تصور اولا مفهوما كليا هو ذات ثبت له المبدأ ثم جعل اللفظ
جزئيات اضافية له تحته وهي ذات ثبت لها الضرب وذات لها القتل وذات ثبت لها الايمان الى غير ذلك
ولا شك في ان في هذه المعاني الجزئية الاضافية التي هي المعاني الحقيقية للمشتقات لوحظ واعتبر وجود المبدأ وثبوته في الجملة
او بالفعل على اختلاف القولين ولا يكون اسم للذات باعتبار هذا الوضع الا بملاحظة التلبس بالمبدأ في الجملة او بالفعل
ولا يطلق مشتق على ذات بهذا الاعتبار الا بالملاحظة المذكورة حين الاطلاق فكل مشتق اطلق واريد منه المعنى المذكور
واعتبر فيه ما يشترط اعتباره في هذا الوضع يكون مستعملا في الموضوع له المعنوي الاولي ويكون حقيقة ثم قد يعرض لبعض المشتقات
وضع آخر ثانوي في العرف العام او الخاص كالعرض لفظ الرحمن والعيوق والدابة والقارورة واشباهها وكالوضع الثانوي
الطارئ للاعلام التي كانت مشتقات في الاصل كاحمد وحامد والحسن والحسين وعلي واشباهها اذا عرفت ذلك فنقول
انه لا شك ان من المشتقات ما يطلق ويراد به ذو الملكة ويطلق المشتق على الذات باعتبار حصول الملكة لها ومنها ما يطلق
ويراد به ذو الصناعة ويطلق على الذات باعتبار الصناعة والحرفة وليس الاطلاق عليها باعتبار ملاحظة التلبس بالمبدأ
في الجملة او حين التلبس وان كان المبدأ ملحوظا في ابتداء الوضع الثانوي ويكون ذلك سببا وعلة لذلك الوضع الثانوي
بل باعتبار حصول نفس الملكة او كون المبدأ صناعة وحرفة للذات وبالجملة نقول كما ان من المشتقات ما وضع ثانيا
لذوات مخصوصة او اشخاص مخصوصة وليس اطلاقها على تلك الذوات باعتبار الوضع الاولي الذي كان الموضوع
له فيه خاصا كذلك منها ما وضع ثانيا في العرف العام او في عرف خاص لذي الملكة او الصناعة والحرفة وذلك
كالخياط والمعلم والمتعلم والملاح واشباهها ونقول ان اطلاق امثال هذه الالفاظ على الذوات ليس باعتبار
ملاحظة حصول المبدأ حتى يكون المعنى ذات ثبت لها الخياطة او التعليم او التعلم او الملاحة بل نقول ان
معانيها ذات ثبت لها ملكة الخياطة او ذات حرفتها وصنعتها الخياطة والدليل على ذلك عدم صحة سلبها من الذات
التي لم يحصل لها الملكة وان تلبس بالمبدأ بالفعل فان من لم يكن له ملكة الخياطة وخاط قميصا يصح ان يقال انه ليس
بخياط وكذا يطلق هذه الالفاظ من لم يعرف الاشتقاق ولا يعلم مباديها وايضا يصح اطلاق هذه الالفاظ
على الذوات وان لم يتلبس بالمبدأ في وقت من الاوقات بان يفرض حصول الملكة لها من غير تلبس وطريق التفرقة
بين ما يطلق باعتبار التلبس وما يطلق باعتبار المبدأ ان يلاحظ انه هل يصح السلب عمن ليس له الملكة وتلبس بالمبدأ
ام لا وكذا بالاطلاق العرفي وعدمه ومن الالفاظ ما يطلق بالاعتبارين فتارة يطلق على الذات باعتبار الملكة واخرى بالتلبس
ثم ما كان الاطلاق باعتبار الملكة فلا نزاع في صحة الاطلاق باعتبار زوال الملكة بعروض نسيان او مثله وما كان باعتبار
الصنعة والحرفة في صحة الاطلاق بزوال الحرفة والصنعة بحيث لم يعد هذا الفعل من صنعته وحرفته واما ما كان باعتبار التلبس
فيرجع فيه الى الخلاف السابق وهذا الخلاف لا يجري في الاوليين لان هذا الخلاف انما هو في المشتقات من حيث معانيها
الاشتقاقية وليس اطلاق المشتق على ذي الحرفة او الملكة من معانيه الاشتقاقية بل حكمه من هذه الحيثية حكم الجوامد
فيشترط فيه ما يشترط فيها ثم لا يخفى ان الالفاظ التي قلنا بكونها موضوعة لذوي الملكات والصنائع فلا نريد ان
مباديها موضوعة للملكة والصنعة واطلاق المشتق على ذي الملكة باعتبار كون المبدأ بهذا المعنى كما ظن فانه غير
صحيح بل المبدأ باق على ما كان من معناه اللغوي من الخياطة والعلم والقراءة لم يطلق ولم ينقل الى الملكة هذا

الامر

الامر اي ملكة الخياطة وملكة التعليم والتعلم وانما نقل بعض ما يشتق منها الى هذا المعنى وهذا ظاهر ولا يخفى ايضا ان ما قلنا من
كون بعض الالفاظ المشتقة موضوعا لذي الملكة فلا يختص بالمشتقات المستعملة في ذوي العقول بل قد يكون ذلك فيما
يطلق على غير ذوي العقول ايضا كالمثمر فانه يصح المثمر على ما من شأنه ان يثمر ولو لم يتلبس بالثمرة اصلا بان يكون
اول غرسه وعلى هذا فلا يكون اطلاق المثمر على الشجر باعتبار معناه الاشتقاقي ولا يتفرع على المسألة الخلافية المتقدمة
بل يكون اطلاقه على ما من شأنه الاثمار اطلاقا حقيقيا ما لم يسلب عنه ملكة الاثمار بان يعرض له حالة لا يثمر بعدها
وعلى هذا فعليك بالتأمل التام في كل مشتق بان يلاحظ ان اطلاقه على الذات باي اعتبار من الاعتبارات المتقدمة ثم فرع
كل لفظ على ما يتفرع **التنبيه الثاني** اعلم انه قد ظهر بما ذكرنا انه لا دلالة للمشتق على شيء من الازمنة الثلاثة وان
الحال الذي يقولون في هذا المقام هو غير الحال الذي هو من الازمنة المعهودة بل المراد منه هو حال التلبس وقد يتوهم
ان اسم الفاعل يدل على الزمان بوضعه الحقيقي وقد ظهر فساده من تضاعيف كلماتنا كيف وقد اجمع اهل العربية
على ان الدال على الزمان ليس الا الفعل ولذا يميزون حد الفعل بانه ما يقترن باحد الازمنة الثلاثة فخرج اسم
الفاعل وما في معناه ولا تتوهمن ان ذلك ينافي ما ذكروه من ان اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال يعمل عمل
الفعل وبمعنى الماضي لا يعمل فان مرادهم بالاقتران باحد الازمنة في حد الفعل ما هو بسبب الوضع ومرادهم به في
اسم الفاعل انما هو ما كان بالقرينة فيكون مجازا والتفريع فهذه المسألة في مواضع كثيرة منها في كراهة
التوضؤ بالماء المسخن بالشمس اذا برد فعلى القول باشتراط البقاء مطلقا يكون مكروها بعد التبرد ايضا وعلى
القول بعدم الاشتراط كذلك لا يكون مكروها وعلى المختار عندنا يكون محلا للتوقف واستنباط الحكم فيه على سائر
الاقوال واضح ولكن لا يخفى انه قد ورد في بعض الاخبار بلفظ الفعل الماضي فقال لا توضأ بالماء اذا اسخنته الشمس
وعلى هذا لا يكون متفرعا على هذه المسألة بل يكون الكراهة باقية بعد التبرد ايضا على ما هو مقتضى المعنى الحقيقي
للفعل ثم تتفرع منها كراهة الحدث تحت الشجر المثمر بعد رفع الثمرة حيث ورد انه لا تحدث تحت الشجر
المثمر وعلى ما ذكرنا من ان المثمر يطلق على ما له ملكة الاثمار وما من شأنه الاثمار فيكون الكراهة باقية ولو قلنا
باشتراط بقاء المبدأ مطلقا ومنها في الوقف على سكان موضع لمن خرج عنه فان المراد بالسكون في موضع هو
التوطن العرفي فيه فما دام يكون متوطنا فيه يكون المبدأ باقيا ولا يكون محلا للنزاع ولو سافر شهرا او
شهرين واذا خرج عنه خروجا بالخروج المنافي للتوطن فيكون محلا للنزاع وعلى المختار لا يكون داخلا في الموقوف
عليهم لطريان الضد الوجودي الذي هو الخروج العرفي الى غير ذلك **فصل** اذا ورد
لفظ على هيئة المشتقات ولم يعلم له مبدأ فهل الاصل فيه الاشتقاق وكونه مشتقا من مبدأ ام لا بل يجوز ان يكون
هذا موضوعا ابتداء شخصيا فيه تفصيل لانه اما يعلم له معنى او لا فان علم له معنى مما يكون من معاني المشتقات
ام لا فعلى الاول فالاصل فيه الاشتقاق للاستقراء ولان النحاة وعلماء الادب صرحوا بان الهيئة الفلانية لا
اشتقاقية موضوعة لذلك فاذا اجتمع المعنى والهيئة يعلم بحكم الحدس ان وضعها نوعي لا شخصي وعلى الثاني
فالاصل فيه العدم لان مقتضى الاشتقاق وجود المعنى الاشتقاقي فاذا انتفى ينتفي وان لم يعلم فالحق
التوقف وان كان الظن الاشتقاق لغلبة وقوع هيئات المشتقات فيها دون غيرها اذا ورد
لفظان وعلمنا ان مادة مختلفان صورة وهيئة اما لاجل اختلاف الحركات والسكنات او لاجل الحروف الزوائد
كان احدهما مما له هيئة الاشتقاق فهل الاصل اشتقاق احدهما من الآخر ام لا الظن ثم اذ لم يكن مشتقا منه فاما
يكون موضوعا ابتداء والاصل عدمه والوضع النوعي ثابت قطعا او مشتقا من مبدأ آخر على هذه المادة والاصل

وضع اخر من تلك المادة ويظهر الفائدة فيما اذا علم بعضا احدهما دون الاخر فعلى ما ذكرنا يحمل المجهول منه على معلومه بحسب ما يقتضيه الهيئة الاشتقاقية   اذا ورد لفظان تعدت المادة مختلفا الهيئة غيرهما لهذه هيئا تامالهيئة
كالقائم والمقوم مثلا وعلم مبدا احدهما ومعناه فهل الاصل في الاخر اشتقاقه من هذا المبدا ايضا ام لا الاظهر نعم
لا لما لا اعدم وضع مبدا اخر   اذا ورد لفظان يصلح احدهما للبدلية وشك في الاخر انه هل هو مشتق
بمعنى انه هل هيئته الهيئة الاشتقاقية ام لا فان لم يعلم للاخر معنى فالحق فيه التوقف لتعارض الاصلين اما لا اعدم
الوضع النوعي واما لا اعدم الوضع الابتدائي وترجيح الثاني باما لا اعدم الاشتقاق مردود بعدم ثبوت هذا
الاصل وان علم له معنى فان كان مناسبا للاشتقاق فلا يبعد الحكم بالخط وان لم يكن مناسبا فالاصل عدم الا
شتقاق لثبوت الوضع الابتدائي واما لا اعدم النقل وعدم الوضع الابتدائي   فصل   في تفسير حروف
يحتاج في الفقه الى معرفة معانيها لارتباط معرفة بعض الاحكام الفقهية بتحقيقها وفي هذا الفصل يذكر حرف اوحرف
الاول الواو العاطفة وقد اختلف ائمة اللغة وغيرهم في معناها فذهب الاكثر ومنهم الحاجبي والعضدي و
التفتازاني والبيضاوي والتخرجي والازهري وابن هشام ومن اصحابنا الشيخ والفاضلان والعبدي وغيرهم
الا من تاخر الى انها للجمع المطلق بمعنى انها يدل على اجتماع امرين اما في الثبوت كما في عطف جملة مستقلة
على جملة مستقلة لا محل لها من الاعراب نحو ضرب زيد واكرم عمرو او في الحكم اي في المحكوم به كما اذا عطف بها مفردا
وبما هو في حكم مفرد اخر مثله اذا كان ذلك المفرد ونحو محكوما عليه نحو ضرب زيد وعمرو او في الذات اي في المحكوم
عليه كما اذا عطف مفرد على مفرد محكوم به نحو ضرب واكرم زيد والمراد بكون الاجتماع مطلقا انه لا يفهم من الواو
الاجتماع في الزمان وهو المعبر عنه بالمعية ولا عدم الاجتماع وكونهما في زمانين مع تاخرها دخلت الواو عليه
وهو المعبر هيهنا بالترتيب ولا غير ذلك بل يفهم منها نفس الاجتماع المحتمل للمعية والتقدم والتاخر فيكن استعماله
فيما تحققت فيه المصاحبة والمعية نحو فانجيناه واصحاب السفينة وفيما تاخر مدلولها نحو لقد ارسلنا نوحا و
ابراهيم وفيما تقدم نحو كذلك يوحي اليك والى الذين من قبلك وعلى هذا فاذا قيل قام زيد وعمرو احتمل كل
من هذا وانما قيدنا الواو بالعاطفة لانه لا نخير لها في ذلك معناها ولم يقع بينها ذلك الخلاف وانما ترك
التقييد للظهور وقد يقال انه ترك التقييد لان مطلق الواو معناه الحقيقي ذلك وانما سائر المعاني معانيه
مجازية وعلى هذا فكان اللازم ترك التقييد وفيه ان تخصيص معناها الحقيقي بذلك مما لم يقل به احد اذ لا شك
في ان القسم والاستئناف ايضا من المعاني الحقيقية وبالجملة الى اختيار مذهب الاكثر اشار بقوله طاب لمطلق
الجمع الاعم من المعية والترتيب بقسميه وانما فهم احد الامور فيما فهم بقرينة خارجية وقال بعضهم انه لمجمع المطلق
وتدقيق ان مطلق الجمع اولى من الجمع المطلق اذ فيه تقييد الجمع بقيد الاطلاق وانما هو الجمع لا بقيد وفيه تامل
كما لا يخفى لا للترتيب كما ذهب اليه بعض البصريين وجماعة من الكوفيين منهم الفراء ونقل عن الاخفش و
الكسائي وثعلب والربعي وقطرب وابو عمرو وابن درستويه وهشام والشافعي والبنويهي وابو عبيدة
وحكي عن العلامة في المنتهى ونقل في البرهان عن بعض الحنفية انها للمعية وهو منقول عن ابن كيسان و
نقل عن بعض الافاضل انها موضوعة للترتيب والمعية بالاشتراك اللفظي لقوله اي بعض اللغويين بذلك قال
في القاموس الواو المفردة اقسام الاولى العاطفة لمطلق الجمع الى ان قال وكونها للمعية راجح وللترتيب كثير
لكنه لا يقتضي قليل ومثله قال في مغني اللبيب وغيره اقول اختيار جمع كثير لانها للترتيب بعض منهم انه حمل
الترتيب فيكون معارضا للنص الاول ويبقى الحجة منه على ما تكون قد عرفت عدم حجية القول اللغوي الا اذا حصل

العلم وبعضها لقرينة كثيرة كيف يحصل العلم والاجماع اي اجماع علماء الادب عليه كما صرح به السيرافي والسهيلي ونقل
عن ابي علي الفارسي انه قال اجمع نحاة البصرة والكوفة والنحويون على ان الواو للجمع المطلق حتى ان سيبويه نص
على ذلك في سبعة عشر موضعا من كتابه وقال نجم الائمة كون الواو للجمع المطلق مذهب جميع البصريين والكوفيين
وقال المحقق الواو للجمع المطلق لاجماع اهل اللغة وادعى الاجماع جمع اخرهم كالبيضاوي والقونوي وغيرهما
وفيه انه ان اريد بالاجماع المحقق ثم كيف وقد ذهب كثير من اكابر اهل الادب الى خلافه ولذا رده صاحب
مغني اللبيب وقال وقول السيرافي ان النحويين واللغويين اجمعوا على انها لا تفيد الترتيب مردود وان اريد
الاجماع المنقول فلا حجية فيه ولو سلمت حجيته في اللغات غير معلوم حجا في ظهورها لقرينة كثيرة وقد يستدل ايضا
على انها لمطلق الجمع بان اهل اللغة لما راوا واو العطف يجعلها للجمع والتثنية في الاسماء المتماثلة لانهم لما لم
يتمكنوا من جمع الاسماء المختلفة وتثنيتها استعملوا واو العطف فيها للجمع والتثنية لا يوجبان الترتيب اتفاقا فلم
يفيدان الاشتراك في الحكم فكذا واو العطف وفيه ان هذا النقل من اهل اللغة غير ثابت ولو سلم فلا يثبت
منه كونها مثلها في جميع الاحكام وقد يستدل عليها ايضا بوجوه بعيدة الوهن ظاهرة الجواب فالصواب ان
يستدل عليه بان استعمالها في مطلق الجمع ثابت وفي غيره غير معلوم والاصل في الاستعمال الحقيقة فان قيل استعملت في غيره
ايضا فلا يكون الموضع من مواضع اجراء هذا الاصل قلنا ان اردت انها استعملت في مواضع علم فيها الترتيب فهو
مسلم ولكنه لا يدل على ان الواو استعملت فيه لجواز استفادته من دليل خارجي وان اريد استعمال الواو فيه فهو ممنوع
والامثلة التي ذكروها لا يدل عليه كما ياتي ومما يدل ايضا على انها لمطلق الجمع التبادر فانه اذا قال احد جاء زيد
وعمرو لا يسبق الى الذهن الا ارادة اجتماعهما في المجيء من غير خطور ارادة الترتيب والمعية اصلا والتبادر
علامة الحقيقة ويؤيده ذهاب الاكثر الى ذلك والاجماعات المنقولة المستفيضة فان قيل ان تبادر مطلق الجمع
ثم كيف ولا يستعمل الواو الا في موارد خصوصية والجزئيات لا يصلح للجمع المطلق ثم لو كان عدم تبادر الغير علامة
الحقيقة لكان الاستدلال وجه ولكنه ليس علامة على انه تحقق في الترتيب ايضا وفيه انه ليس المراد تبادر الجمع المطلق
انه هو المحقق في الموارد الجزئية بل المراد انه يتبادر ان مراد المتكلم بيان ذلك دون كونه في ضمن الترتيب
او غيره ثم ان كلام القائلين بانها لمطلق الجمع والقائلين بانها للترتيب استدلوا بامثلة خاصة جزئية اما
امثلة القائلين بانها لمطلق الجمع ولا يفيد الترتيب فمنها قوله تعالى ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة فان الواو
فيه ليس للترتيب والا لكان مناقضا لقوله سبحانه في الاية الاخرى قولوا حطة وادخلوا الباب سجدا اذ القصة
واحدة ومنها قولهم تقاتل زيد وعمرو فان مفهوم التقاتل هو الاخذ في فعل القتل معا ومع المعية يمتنع الترتيب
ومنها قولهم جاء زيد وعمرو وقبله فانها لو كانت الترتيب فيه لتناقض الكلام لكنه لم يتناقض اتفاقا ومنها
قوله تعالى فكيف كان عذابي ونذر وانما الانذار قبل العذاب ومنها قوله تعالى حكاية عن منكري البعث وقالوا
ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيى وانما يريدون نحيى ونموت ومنها قوله تعالى ان متوفيك ورافعك فان وفاته
لا يقع الا بعد الرفع ومنها قوله تعالى فتحرير رقبة ودية مسلمة ومنها قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا والزاني
والزانية الى غير ذلك واما امثلة القائلين بانها يفيد الترتيب فمنها قوله تعالى اركعوا واسجدوا فان السجود
بعد الركوع ومنها قوله ابدءوا بما بدا الله به بعد نزول ان الصفا والمروة من شعائر الله ومنها قوله
الخطيب بعد خطبته التي انت قل ومن يعص الله ورسوله بعد قول الخطيب من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى
ومن يعصهما فقد غوى فانه لو لم يكن الواو للترتيب لما كان بين العبارتين فرق ولما كان للرد والتلقين معنى

ومنها قول القائل لزوجته الغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق فانه لا يوجب الا طلاقا واحدا ولو قال انت طالق ثلاثا
وقعت الثلث وما ذاك الا لافادة البيان الاول الترتيب فتبين بالطلقة الاولى فلا يبقى المحل فيلا لثانية والثالثة لا
ترتيب في الثانية فقبلت الثلث دفعة ولو لا ان الواو للترتيب لما كان بينهما فرق ومنها ما روي عن ابي جعفر في رجل
ادعى عنده حرية وقال الحق فلانا وفلانا حتى ذكر خمسة فطرق ثلثه فلم يبلغ ثلثه الا ان تبعه المماليك الخمسة الذين
امر بعتقهم قال ينظر الى الذين سماهم وبدء بعتقهم فيقومون وينظر الى ثلثه فيعتق اول شيء ذكر ثم الثاني والثالث
ثم الرابع ثم الخامس فان عجز الثلث كان في الذين سماهم اخرا لانه عتق بعد مبلغ الثلث ما لا يملك فلا يجوز والى هذا استدل
كل من الفريقين بتلك الامثلة اشار بقوله طاب والامثلة المخرجة لا تنافيها اي اثبات مطلق الجمع واثبات الترتيب
مدخولة لامكان الحمل على التجوز والاستفادة من القرينة في الاول اي امكان الحمل على التجوز دليل لكون امثلة القائلين
بانها لمطلق الجمع مدخولة اي يمكن ان يكون استعمالها في غير الترتيب في تلك الامثلة مجازا لان الاستعمال اعم من الحقيقة
قوله والاستفادة من القرينة دليل لكون امثلة القائلين بانها للترتيب مدخولة اي تلك الامثلة انما يكون معيبة
لو كانت الواو فيها مستعملة في الترتيب ويمكن ان لا يكون كذلك بل لا يكون مستعملة في مطلق الجمع ويكون الترتيب مستفادا
من القرينة الخارجية على انه يرد على الثاني من امثلتهم انه لا دليل اذ لو كان الترتيب مستفادا من لفظة الواو لعرفه
من كلام الله ولم يحتاجوا الى السؤال ولو سلم انه فهم من كلامه ثم يحتمل ان يكون مستفادا من الترتيب الذكري دون
العطف وعلى الثالث انه لا معنى للترتيب في معصية الله ومعصية الرسول لان معصية كل منهما معصية الاخر وانه لا مدلالية
للترتيب في ذلك ويعلم من ذلك ان الرد والتلقين لم يكن لافادة الترتيب بل لا مر اخر كتعظيم الله سبحانه حيث لم يجمع
بين عنيه في ضمير واحد او زيادة الايذاء او غيرهما وعلى الرابع ان الامر على مذهبنا واضح والمقدم من وقوع الطلاق
الثلث دفعة من قولهم طالق وطالق وطالق مختلف فيه ولم يتفقوا على عدم الوقوع ومن قال منهم بالعدم ايضا قال انه
ليس لاجل استفادة الترتيب من الواو بل انما استفيد ذلك من ان طالق من صيغ الانشاء والانشاءات انما يترتب
عليه ترتبها في التلفظ بها اذ المعتبر في الحكم بحسب الشرع وجود انها اللفظية فاذا وجدت الصيغة الاولى اثرت
في وقوع الطلاق فبانت الزوجة بها واذا بانت بها لم يؤثر الصيغ التي وجدت بعدها لخروج الثانية عن كونها
قابلة لوقوع الطلاق عليها فالترتيب فيها مستفاد من ترتب الالفاظ من الواو وعلى الخامس ان ولا التفاعل وضع الواو
للترتيب ثم غاية ما يدل عليه لزوم مراعاة الترتيب الذكري وهو كما يمكن ان يكون بالواو يمكن ان يكون بايجاب
الشرع ايضا يعني ان الشارع اوجب مراعاة الترتيب الذكري ونقل في الرواية اشارة الى هذا حيث لم يعلل الحكم
بوجود الواو بل بشيء وهو يؤيده مصير المفهوم الى ما في الرواية مع انهم لا يقولون بانها للترتيب ولا يخفى ان الصواب ان
يجيب عنه من الثاني الاولين للفريق الثاني بما ذكر ويجيب عن الاخرين بما ذكرناه اذ لم يتعقد في الاخرين
ترتيب اصلا لا من لفظة الواو ولا من غيره هذا ثم لا يخفى ان الامثلة التي ذكرها الفريق الثاني وان كانت مدخولة
اما كون امثلة الفريق الاول مدخولة ثم وما ذكره من امكان التجوز مدفوع بان الاصل في الاستعمال الحقيقة واما
كونه اعم من الحقيقة والمجاز فانما هو فيما اذا علم معنى حقيقي للفظ واستعمل في غيره او علم استعماله في معنيين وتردد في ان
منهما حقيقة وهيهنا ليس كذلك اذ لم يعلم استعمال الواو في الترتيب اصلا اذ امثلة الفريق الاول بين غير دال على الترتيب
وبين ما علم الترتيب فيه من الخارج فيمكن ان يكون الواو فيه مستعملا في مطلق الجمع ومن هذا ظهر عدم تمامية هذا الدليل من
جانب القائلين بانها لمطلق الجمع فيجب اتباعهم هذا ثم اعلم انه لو لم يثبت شيء من القولين لكان الحكم في الشرعيات
كلما ورد فيه لفظة الواو مطلق الجمع ايضا لا اصالة عدم وجوب الترتيب فان القول بالترتيب يقتضي امرا زائدا الا

بثبوت كون الواو للترتيب والمناقشة في ذلك بان الاشتغال الذمة اليقيني يستدعي حصول البراءة اليقينية وبان الشك ههنا
في المكلف به مدفوع بان الاشتغال اليقيني انما هو في جمع المتعاطفين وهو يحصل باي نحو كان واما الترتيب فشغل
ومع ذلك ثبت بان كون الجميع مكلفا به مقطوع والتشكيك في التكليف بالترتيب فالشك في التكليف لا في المكلف به   ق
التفريع في نحو الظهار المعلق على تكلم زيد وعمرو   فانها لو كان للترتيب لما وقع الظهار الا بان يتكلم عمرو بعد زيد
ولا يقع الظهار بتكلمهما مطلقا ويمكن ان يقال ان المناط هو القصد او قصد المعلق بالكسر فان اراد الترتيب فلا يقع
الظهار الا معه ولو لم يفد الواو الترتيب ولا يقع بدون الترتيب ايضا وان كانت الواو للترتيب ثم يتفرع عليه
فاما لم يمكن معرفة قصد المتكلم فيجب الحمل على الحقيقة وما يتفرع عليه فانه لو وكل في بيع دار وثوب مثلا فله ان يبيع
لبيع الثوب بعدما باع الدار وعلى القول بالترتيب يجب تقديم بيع الدار وهي في المختلفة كالمتفقة اي واو
العطف في الالفاظ المختلفة معنى ولفظا اي في الجمع بينها كالمتفقة اي كما لا في الالفاظ المتفقة لفظا او لفظا ومعنى اذا
جمعت بما يجمع بينها من تثنية او جمع وعلى هذا فكل حكم ثابت للالفاظ المتفقة المجمعة بسبب جمع او تثنية يكون
ثابتا للالفاظ المختلفة المجمعة بسبب واو العطف فيصح رفعها الاستثناء كما يجوز من المتفقة فما ذكره بعض الفقهاء
من انه اذا قال لعلي ثلاثة دراهم الا درهما كان اقرارا بدرهمين واذا قال علي درهم ودرهم ودرهم الا درهما بطل الا
ستثناء لعوده الى الاخير فيلزم استغراق المستثنى للمستثنى منه غير صحيح والى ذلك اشار بقوله طاب والتفرقة بين ما
بعضها اي المختلفة والمتفقة من القيود فحكم ثم قد يفرق بينهما بدليل خارجي كما قالوا لو قال لزيد وعمرو واذا اوصى
الموصى به بالثلث فانه يعتبر الاول اذا اوصى بالعطف ويقرع او يوزع اذا اوصى بالتثنية وذلك الافتراق
انما هو لاجل الدليل الشرعي والى هذا اشار بقوله طاب واعتبار الاول في الذكر في الاولى اي في المختلفة اذا جمعت
بالعطف في الوصية ان لم يف الثلث شرعي اي خارج بدليل شرعي وليس من جهة امر لغوي هذا ثم ان الواو وما
اخرى مذكورة في الكتب الادبية والظاهر كون بعضها ايضا من معانيها الحقيقية فيكون من المشتركات اللفظية   ق   الثاني
الفاء وهي لمعان ثلثة الاول ما اشار اليه بقوله طاب السببية اي كون ما قبلها سببا لما بعدها وذلك غالب
في العاطفة جملة او صفة فالاول نحو فوكزه موسى فقضى عليه وقوله فتلقى ادم من ربه كلمات فتاب عليه والثاني
نحو قوله تعالى لاكلون من شجر من زقوم فمالئون منها البطون فشاربون عليه من الحميم   ق   الثاني الترتيب المعنوي
هو نحو م زيد فعمرو   والذكري   وهو عطف مفصل على مجمل نحو فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه ونحو فقد
سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة ونحو ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي ونحو
توضا فغسل وجهه ويديه ومسح راسه ورجليه والمراد بافادتها الترتيب الذكري انه يوتى بها في مقام يجب
ذكر مدخولها بعد ذكر ما قبلها فيكون الاتيان بها لافادة ان المتاخر حقه التاخير في الذكر ومنه قوله تعالى ادخلوا
ابواب جهنم خالدين فيها فبئس مثوى المتكبرين وقوله واورثنا الارض نتبوا من الجنة حيث نشاء فنعم اجر العاملين
         ذكر ذم التي او مدح بعد ذكر ذلك وايضا والمراد قوله   ما يوجد
فالكمد   ولا نريد في تفرطات الاخص الام   ق   الثالث التعقيب اي وقوع مدخولها بعد ما قبلها
بلا تراخ ومهلة وكل ذلك بالنص اي نص اللغويين والنحويين والاستقراء اي تتبع موارد استعمال لفظة
الفاء وملاحظة استعمالها في المعاني المذكورة كثيرا ولا يخفى ان المقصود انها من الاستقراء انما هو مجرد استعمال
الفاء في المعاني المذكورة او اثبات انها استعملت في كل المعاني واثبات ان كل معانيها الحقيقية
ولا يخفى انه لا معنى لاثبات الاول بالاستقراء بل يكفي فيه ثبوت استعمال واحد واما الثاني فانما يصح لولم

...ماها في غير المعاني المذكورة وقد استعملت في غيرها أكثر من أن يحصى وأما الثالث فلا ملاحظة للاستعمال للاستقراء
...سلم استعمالها في معنى آخر فثبت كون هذه المعاني حقيقة باستعمال واحد ولو علم استعمالها في معنى آخر أيضا
...كونه حقيقيا بالاستعمال الأكثر ثم لا يخفى أن المعنى الأول يستلزم الثاني لوجوب تقديم السبب على مسببه ولا
...الأخير إذ المراد بالسببية ليست هي اللازمة والأخير لا يستلزم أن الأول أصلا وأما الأخير فهو يستلزم الثاني
...العقب بدون الترتيب والثاني لا يستلزم ثم لا يخفى أيضا أن عبارة المتن لا يخلو من تسامح إذ الظاهر المراد أن
...معاني هذه الثلاثة أي السببية والترتيب والتعقيب معا بمعنى أن معناها أمر واحد جامع لهذه الأوصاف
...كما يظهر من كلام بعضهم إذ شرط هذه الأمثلة الآتية يدل على أن السببية معنى منفرد أيضا تقتضي
...لكن الترتيب المستفاد منها ليست هي المراد ههنا لأن المراد ههنا ما كان مستفادا من لفظة الفاء ولا يصح
...المراد أن كلا من هذه المعاني الثلاثة معنى منفرد برأسه إذ واضح أن الترتيب والتعقيب ليسا معنيين منفردين
...الفاء بل التعقيب هو وصف الترتيب أي معناها هو الترتيب مع التعقيب ودون الترتيب بدون التعقيب
...في لفظة الواو ولهذا ترى كثيرا منهم اكتفوا في ذكر معناها بالتعقيب لاستلزامه الترتيب قال في المنهاج الفاء
...إجماعا وقال في المحصول الفاء للتعقيب على حسب ما يصح ثم قال وإنما قلنا إنها للتعقيب لإجماع أهل اللغة
...ممن ذكرها أيضا كصاحب القاموس وغيره فقالوا الفاء تفيد الترتيب والتعقيب فمرادهم أنها
...هذين الأمرين معا لا أن كلا منهما معنى برأسه ولولا ذكر السببية ههنا لكان الكلام أيضا صحيحا خاليا

[illegible]

جرى في الاناجيب ثم اضطرب اذا المراد جرى في انابيب الرمح ثم الاضطراب ولم يتراخ عنه وفي الثاني بالتحامل
التجوز فيمكن الجواب عن جميع ما تقدم ايضا وقال الفقيه في كتاب البيع هذا ثم شراءه ذلك فانه على القول بعدم افادتها
التراخي يجوز الشراء بعد البيع بلا مهلة وعلى القول بافادتها يلزم التراخي وقال في كتاب الصوم بعد ثم يوم
اذا قال المولى لعبده لو صمت يوما ثم يوما اخر فانت حر فيتحقق بما عن كون ثم للتراخي يلزم الفاصلة بين اليومين
بيوم اخر ولا يكفي اليوم الذي بعد الاول لانه متصل به لان الفصل بالليل غير معتبر في الصوم اذ لا يفيد الصوم
فيه ولانه لو نذر صوم يوم ثم يوم يلزم اليوم الذي بعد الاول فلولا عدم اعتبار الفصل بالليل لما تميزت ثم عن
الفاء ويمكن الاكتفاء بفصل الليل بل هو الظاهر لصدق الانفصال في الجملة ولا ينافيه الاكتفاء بذلك في
نذر الاتصال ايضا لان اليوم الثاني هنا اعتباران اعتبار الاتصال الحاصل من جهة وقوع الليل بينهما و
اعتبار الاتصال الحاصل من جهة عدم اعتبار صوم الليل وعلى هذا في مثل تزوجت بفلانة فولدت ومثل فلان
فيعذب يصح الاتيان بالفاء وبثم اما الاول فلاجل ما مر من ان التعقيب في كل شيء بحسبه واما الثاني فلاجل
الفصل الواقع بين المعطوف والمعطوف عليه وهكذا في كل ما له جهة اتصال وجهة انفصال ومما يتفرع
عليه لو قال لوكيله طلق زوجتي ثم خذ مالي منها فلا يجوز اخذ المال الا بعد الطلاق وفاصلة وقال بعضهم
انه يجوز هنا تقديم اخذ المال لانه زيادة خير وفيه نظر لانه تم عن القبض قبل ذلك وزيادة الخير انما يسوغ
للوكيل اذا لم يصرح الموكل بخلافه كما لو قال بعه بمائة ولا تبعه بزيادة عليها فانه لا يسوغ الوكيل الزيادة
وان كان فيه زيادة خير نعم لو قيل باستفادة ذلك من القراين العرفية والشواهد الحالية كان له وجه ولكنه
بعيد ومما فرعوا عليه ايضا ما اذا قال وقفت على زيد ثم عمرو او قال اوصيت الى زيد ثم عمرو فقالوا انه لا يصح تصرف
الوصي الثاني بعد موت الاول الا بعد فاصلة ولو انه يقع الوقف منقطعا حينئذ فيقدر ما بعد قدر الفصل وهو
تحكم ببطلان الوقف هنا على القول ببطلان الوقف المنقطع وقال ثاني الشهيدين في تمهيد القواعد ان
الاولى حمل ثم هنا اي في الوقف والوصية المذكورين على معنى الفاء اقول ويمكن ابقاؤها على معناها اي
التراخي والمهلة واعتبار التراخي في صيرورته وصيا وكون الموقوف وقفا على عمرو فانه اذا قال اوصيت
الى زيد بعض حملته وصيا فهو ما دام حي وصي ثم بعد موت زيد يكون عمرو وصيا فيحمل عمرو وصيا وصيرورته
وصيا منفصل عن جعل زيد وصيا وصيرورته وصيا فيقدر رجوع زيد وان كان كونه وصيا متصلا بكونه وصيا
وكذا في الوقف فان جعله وقفا على زيد منفصل عن جعله وقفا على عمرو فيقدر رجوع زيد وان كان كونه
وقفا عليه متصلا بكونه وقفا عليه هذا واعلم انه قد يكون في الجملة خاصة لاستبعاد مضمون ما بعدها عن
مضمون ما قبلها وعدم مناسبته له كقوله تعالى خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا
بربهم يعدلون فان الاشراك بخالق السموات والارض مستبعد غير مناسب ولا يخفى ان هذا المعنى فرع التراخي
ومجاز وكذا قوله تعالى فلا اقتحم العقبة ثم قال ثم كان من الذين امنوا فان الايمان بعيد عن فك
الرقبة والاطعام بل لا نسبة بينه وبينهما وقد يجيء ثم لمجرد الترتيب في الذكر والتدريج في درج الارتقاء
وذكر ما هو الاولى ثم الاولى من دون اعتبار التراخي والبعد بين تلك الدرج ولا ان الثاني بعد الاول
في الزمان بل ربما يكون قبله وحمل عليه قول الشاعر ان من ساد ثم ساد ابوه فان المقصود ترتيب درجات
معالي الممدوح فابتدأ بسيادته ثم بسيادة ابيه ثم بسيادة جده وقد يكون ثم لمجرد التدريج في
الارتقاء وان لم يكن الثاني مترتبا في الذكر على الاول وذلك اذا تكرر الاول بلفظه نحو بلى ثم والله

على القول بعدم كون ثم للترتيب يجوز تقديم الشراء على البيع وعلى القول بكونها له لا بد من تأخيره عليه ثم ح

ثم والله وقوله تعالى وما ادريك ما يوم الدين ثم ما ادريك ما يوم الدين وقوله تعالى كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف
تعلمون واما قوله تعالى فالينا مرجعهم ثم الله شهيد اي ثم يجازيهم بما عملوا لانه كان شهيدا فاقيمت العلة مقام
المعلول وقوله تعالى واني لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا ثم اهتدى اي ثم جمع على ذلك الهدى من التوبة
والايمان والعمل الصالح كما قيل في اهدنا الصراط المستقيم اي ثبتنا عليه فمستعمل فيما نظرا الى مقام البقاء
او استبعادا من مرتبة ابتداء لان البقاء عليها افضل وقد تدخل همزة الانكار على ثم العطف للاستبعاد
كقوله تعالى افاذا ما وقع امنتم به فثم هنا مثلها في قوله تعالى ثم الذين كفروا بربهم
يعدلون لان الايمان بالشيء مستبعد من استعجاله استهزاء وقد تدخل الهمزة الانكارية على واو العطف
وفاء العطف ايضا كقوله تعالى ولقد انزلنا اليك ايات بينات وما يكفر بها الا الفاسقون اوكلما عاهدوا عهدا
نبذه فريق منهم وقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك افانت تسمع الصم الرابع او وهي من حروف العطف تقع
لمعان احدها الجمع المطلق كالواو قال الكوفيون والاخفش والجرمي وحمل منه امثلة منها قول توبة وقد
نعت ليلى بان ناجي لنفسي تقاها او عليها فجورها ويمكن ان يكون او فيه للابهام وقول النابغة قالت الا
ليتما هذا الحمام لنا الى حمامتنا او نصفه فقد فحسبوه فالفوه كما ذكرت تسعا وتسعين لم تنقص ولم تزد
ومنها قوله تعالى ولا على انفسكم ان تاكلوا من بيوتكم او بيوت ابائكم ومنهم من جعلها في الاية بمعنى الواو لان
ما للتصريح او التي للاباحة حملا لها على الواو ورده ابن هشام بانه لو قيل جالس الحسن وابن سيرين كان المامور
مجالستهما ولم يخرج المامور عن العهدة بمجالسة احدهما بخلاف ما لو قيل جالس الحسن او ابن سيرين والظاهر ان مجيء
او بمعنى الواو واستعمالها فيه انما هو على سبيل التجوز لمشابهة الجمع للاباحة فان كون الاباحة كما صرحوا به انما
هو فيما لم يمتنع الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه الثاني التقسيم نحو الكلمة اسم او فعل او حرف
والمراد بالتقسيم تفريق الكلي الى جزئياته اي بعدها اقسام نحو وقال ابن مالك في التسهيل انها تاتي للتفريق
المجرد عن الشك والابهام والتخيير وقال وهذا اولى من التعبير بالتقسيم لان استعمال الواو في التقسيم اجود نحو
الكلمة اسم وفعل وحرف ورده ابن هشام بان مجيء الواو في التقسيم اكثر لا يقتضي ان او لا تاتي له بل يثبت
الاكثرية للواو ويقتضي ثبوته في او بقلة الثالث التخيير نحو تزوج هندا او اختها وخذ من مالي درهما
او دينارا الرابع الاباحة نحو جالس العلماء او الزهاد وتعلم الفقه او النحو والاولان اي الجمع والتقسيم
كالاخيرين اي الاباحة والتخيير متقابلان وتوضيح ذلك بعد تقديم فوائد الاولى ان الكلي مفهوم و
مصداق هو جميع جزئياته والمنقسم الى الاقسام هو الكلي باعتبار المصداق دون المفهوم وانقسام
الكلي بهذا الاعتبار الى اقسامه تارة يكون باعتبار كل فرد فرد واخرى باعتبار جميع الافراد اعني ان
يكون معنى قولنا الكلمة اما اسم او فعل او حرف ان كل فرد منها اما هذا او هذا او هذا واخرى يكون
معناه جميع افراده اسم وفعل وحرف اي بعضها اسم وبعضها فعل وبعضها حرف فاذا كان التقسيم بلفظة او يكون
التقسيم باعتبار كل فرد واذا كان بلفظة الواو يكون باعتبار جميع الافراد ويكون من قبيل تجزئة المركب
الى اجزائه مثل قولك السكنجبين خل وانكبين ولا يصح ان يقال خل او انكبين ومن هذا يظهر انه لا حاجة
الى جعل الواو في مقام التقسيم بمعنى او كما قيل الثانية اعلم ان القوم بأسرهم صرحوا بان افادة لفظة او
التخيير او الاباحة لا يكون الا في الطلبيات فان كان المعطوف والمعطوف عليه مما لا يجوز الجمع بينهما فهو
التخيير وان جاز فهو الاباحة الثالثة قد ظهر مما ذكرنا وما سياتي ان مرادهم من الاباحة ههنا ليس ما هو

المصطلح عند الاصوليين اذ لا طلب فيها عندهم والنحاة صرحوا بان كون او للاباحة انما يفيد الطلب ولكن جاز الجمع
بينهما فهذا الاصطلاح اخص مما عليه الاصوليون وايضا فان الاباحة عندهم انما يكون بالتخيير بين الفعل والترك
والجمع بينهما بان يفعل تارة ويترك اخرى وههنا بين امرين متباينين اذا عرفت تلك الفوائد يظهر لك
وجه تقابل الاولين اي الجمع والتقسيم فان الجمع يلزمه اجتماع المعطوف والمعطوف عليه في كونهما محكومين على شيء
او محكوما عليهما بشيء والتقسيم يلزمه عدم الاجتماع لان التقسيم بأو كما عرفت انما هو باعتبار كل فرد فرد ولا شك ان كل
فرد لا يمكن ان يجتمع فيه القسمان وبهذا يندفع ما يتوهم من ان الجمع الذي يستعمل فيه لفظة او وهو الاصل في الواو
ليس الا مطلق كون المتعاطفين مجتمعين في الثبوت او في كونهما محكومين على شيء او محكوما عليهما بشيء الا من ان يكون
ذلك في حين الخبر واتحاد الحالة او في ضمن اختلاف الحالة كقولك زيد قائم وقاعد وح فلا تقابل بينه وبين التقسيم
اذ التقسيم يستلزم اجتماع الاقسام في الحكم بحاصل المقسم بل في الحكم بحملها ايضا ولذا كثيرا ما يعطف الاقسام
في مقام التقسيم بالواو كما في الكلمة اسم وفعل وحرف غاية الامر ان ذلك ليس في حالة واحدة كالمثال
المذكور ويؤيده ما قاله ابن هشام بعدما نقل عن ابن مالك في التسهيل انه قال ان الواو المستعملة في مقام التقسيم
بمعنى او والصواب انها في ذلك على معناها الاصلي اذ الانواع مجتمعة في الدخول تحت الجنس انتهى ووجه
الاندفاع ان هذا انما يرد لو لم يكن التقسيم بلفظة او باعتبار كل فرد واما بذلك الاعتبار فلا يجتمع الاقسام
في حكم وما ذكره ابن هشام صحيح وهو قد اعتبر التقسيم باعتبار جميع الافراد لان جميع الافراد هي المجتمعة في الدخول
تحت الجنس وكذا الظاهر وجه تقابل الاخيرين اذ قد عرفت ان التخيير لا يكون الا فيما يمتنع الجمع منهما والاباحة
لا يكون الا فيما يجوز الجمع منهما بل فيما يوجب الجمع زيادة الشرف والفضيلة كما صرح به الفاضل الرضي فان قلت
نقل مثل العلماء اباحتي الكفارة والفدية في التخيير مع امكان الجمع قلت يمتنع الجمع بين الاطعام والكسوة
والتحرير الاداء كل منها كفارة وبين الصيام والصدقة والنسك اداء كل منها فدية بل يقع واحد منها
كفارة وفدية والباقي قربة مستقلة خارجة عن ذلك كذا ذكره ابن هشام وبما ذكرنا ظهر ايضا توضيح قوله ره
والاوسطان اي التقسيم والتخيير كالطرفين اي الجمع والاباحة متقابلان لان التقسيم والتخيير مشتركان
في امتناع اجتماع المعطوف والمعطوف عليه كما ان الجمع والاباحة مشتركان في امكان الاجتماع هذا ولا
يخفى ان لفظة او يستعمل لمعنى خامس في الشك والابهام ايضا بل التفصيل في مقام الاستدلال ولم يتعرض له لذكر
هذا بل التقسيم ايضا ليس من معاني او بل هي للشك وفي مقام التقسيم بهذا المعنى حقيقة اذ كل فرد لعدم تميزه يعلم
انه من اي قسم والشك انما هو من التقسيم لان التقسيم لا يكون الا في الكلي والشك انما ايضا الجمع الذي ذكره ره
ليس من المعاني الحقيقية للفظة بل من المجازية لها كما صرح به غير واحد فالاولى كما ذكره الرضي انه لا واذا
كان في الخبر له معان الشك والابهام والتفصيل بان يدخل التقسيم في احد هذه الاقسام واذا كان في الامر
له معنيان التخيير والاباحة فالشك اذا اخبرت عن احد الشيئين ولا تعرفه بعينه والابهام اذا عرفته بعينه وقصدت ان
يبهم الامر على المخاطب فاذا قلت جاءني زيد او عمرو ولم يعرف الجائي منهما فالشك واذا عرفته وقصدت الابهام
على السامع فهو للابهام كقول لبيد وهل انا الا من ربيعة او مضر فانه كان يعرف انه من ايهما وقال تعالى
اتاها امرنا ليلا او نهارا والتفصيل اذا لم يكن ذلك ولم تقصد الابهام على السامع كقولك هذا اما ان يكون
جوهرا او عرضا اذا قصدت الاستدلال على انه جوهر لا عرض او عرض لا جوهر او انه ليس هذا ولا ذاك واما
في الامر فان حصل للمأمور بالجمع بين الامرين فضيلة وشرف في الغالب فهي للاباحة نحو تعلم الفقه او النحو

وجالس الحسن او ابن سيرين والا فهو للتخيير نحو اضرب زيدا او عمرا والفرق بينهما ان الاباحة يجوز فيها الاقتصار على احد الفعلين
ويجوز الجمع بينهما وفي التخيير يتحتم احد الفعلين ولا يجوز الجمع بل لو ورد التخيير فاعلم ان لفظة او لبيان احد الشيئين
او الاشياء فكل موضع كما صرح به جمع من علماء الادب وسائر الزيادات انما يعلم من الخارج الامر حيث ان جواز الجمع بين
الامرين في نحو تعلم الفقه او النحو لم يفهم من لفظة او وكذا لا دلالة لفظة او في الاباحة والتخيير والشك والابهام والتفصيل
على معنى احد الشيئين او الاشياء على السواء وهذه المعاني تعرض في الكلام لا من قبل او بل من قبل اشياء اخر فالشك من قبل
جهل المتكلم وعدم قصده الى التفصيل والابهام والتفصيل من حيث قصده الى ذلك والاباحة من حيث كون الجمع يحصل به
فضيلة والتخيير من حيث لا يحصل به ذلك والماخوذ الامر من اقسام الطلب فنحو الاستفهام نحو ازيد عندك او عمرو فقيل
لا يعرض فيه شيء من المعاني المذكورة ويمكن ان يقال يعرض الشك لعدم علم المتكلم واما التمني نحو ليت لي فرسا او حمارا
فالظاهر فيه الاباحة في الاغلب من العادات ان من يتمنى احدهما لا ينكر حصولهما واما التحضيض نحو هلا تعلم الفقه او النحو
وهلا تضرب زيدا او عمرا والعرض نحو الا تتعلم الفقه او النحو فكالامر في احتمال الاباحة والتخيير بحسب القرينة هذا
وقد لا يعرض لها شيء من تلك الامور بل يكون باقية على اصل معناها وهو الاصل فيها وسائر الزيادات يتوقف على
القرينة فكلما لم تعلم شيء منها يقتصر على اصل المعنى وهذا الذي هو المراد مما لا يصلح للزيادة وعبارة ظنانه وفي اوضح
ابن هشام حيث قال ان المعنى بتفسير التحقيق انها موضوعة لاحد الشيئين او الاشياء وهو الذي يقوله المتقدمون وقد
يخرج الى معنى بل والى معنى الواو واما بقية المعاني فمستفادة من غيرها انتهى وبذلك التحقيق يندفع ما قيل ان العجب
من القوم انهم لم يذكروا ان معنى صيغة افعل التخيير والاباحة ويمثلون بنحو خذ من مالي درهما او دينارا وجالس الحسن او ابن
سيرين ثم ذكروا ان او يفيدهما ويمثلوا بالمثالين المذكورين فما كان مرادهم ان لفظة او يستعمل في مقام يفيد فيه التخيير
او الاباحة لا ان احدهما يفيد او يستفاد منها فقط فهو كلما ذكر كان في لفظة او الواقعة في الكلام المثبت واما
الواقعة في الكلام المنفي فلحكمها اشار بقوله ره وبعد لا يفيد التجنب عن الكل منها كان او نهيا اخبارا
او انشاء والمراد من لفظ الكل ما يفيد معناها لا خصوصها فانه لا فرق بين ما رايت زيدا او عمرا ولا ترى زيدا
او عمرا وبين ليس زيدا وعمرا في الدلالة وتحقق المقام انهم اختلفوا في لفظة او الواقعة في الكلام المنفي فذهب
الاصوليون واكثر اهل الادب انه يفيد نفي الجميع فيمتنع مثل الجمع ونقل عن الكسائي انه قال لا يلزم ذلك بل
يحتمل الجميع والبعض وقال الفاضل الرضي في شرحه على الكافية انه لا فرق بين الامر والنهي ولا بين الخبر المثبت
والمنفي في اصل الوضع الا انه بعد الوضع جرى عادتهم انه اذا استعمل في الاثبات فمعناه الواحد فقط واذا
استعمل في غير الموجب فمعناه العموم في الاغلب ويجوز ان يراد الواحد ايضا قال واذا نفيت الخبر نحو رايت زيدا
او عمرا فان اردت نفي رؤيتهما معا قلت ما رايت واحدا منهما او ما رايت احدهما او ما رايت زيدا ولا عمرا وان
اردت نفي رؤية احدهما لا رؤيتهما فان عينت عندك ذلك الواحد وقصدت تبيينه للمخاطب بعينه قلت ما رايت
زيدا او ما رايت عمرا وان لم تعين عندك او عينت ولكن قصدت الابهام قلت ما رايت زيدا او عمرا فيكون
المعنى ما رايت احدهما ورايت الاخر وكذا اذا نفيت الامر وهو النهي كما اذا قلت مثلا في مثل اضرب زيدا او عمرا
لا تضرب زيدا او عمرا فالقياس يقتضي ان يكون المعنى لا تضرب احدهما واضرب الاخر كما كان في الامر معناه اضرب
احدهما ولا تضرب الاخر فان قلت فلا يبقى اذن فرق بين الامر والنهي ولا بين الخبر المثبت والمنفي في رايت زيدا
او عمرا وما رايت زيدا او عمرا قلت لا يبقى فرق في اصل الوضع الا اذا كان المعطوف اكثر من اثنين فانك
اذا قلت اضرب زيدا او عمرا او خالدا فمعناه اضرب احدهم ولا تضرب الباقيين واذا قلت لا تضرب زيدا

* نسخة ... رأيت واحدا منهما فقط فاذا قلت في غير الموجب ما رأيت واحدا منهما او ما رأيت رجلا منهما او ما رأيت زيدا او عمرا فان كل واحد من الالفاظ الثلاثة

او عمرا فالقياس يقتضي ان يكون المعنى لا تضرب احدهما واضرب الآخر كما كان في الامر معناه اضرب احدهما ولا تضرب الآخر
فان قلت فلا يبقى اذن فرق بين الامر والنهي ولا بين الخبر المثبت والمنفي في رأيت زيدا او عمرا وما رأيت زيدا او عمرا
قلت لا يبقى فرق في اصل الوضع الا ان الكلام العدول اكثر من ان يحصى فانك اذا قلت اضرب زيدا او عمرا او ما اداه فمعنى
اضرب احدهما ولا تضرب الباقين واذا قلت لا تضرب زيدا او عمرا او ما اداه فمعنى لا تضرب احدهما واضرب الباقين
وكذا في الخبر وهذا القياس هو مقتضى اصل الوضع ثم بعد ذلك جرى عادتهم انه اذا استعمل لفظ واحدا وما يؤدي
معناه في الاثبات فمعناه الواحد فقط واذا استعمل في غير الموجب فمعناه العموم في الاغلب ويجوز ان يراد الواحد
فقط ايضا تفسير ذلك انك اذا قلت في الموجب مصرحا بالواحد رأيت واحدا من زيد وعمرو مثلا وكذا فيما يؤدي
معنى الواحد مثل رأيت رجلا منهما او رأيت زيدا او عمرا فان كل واحد من الالفاظ الثلاثة وان احتمل ان تريد به
الواحد فقط لكن الاظهر والاغلب في الاستعمال ان يكون المراد ما لقيت واحدا منهما فكيف بما فوق الواحد
اي المراد نفي رؤيتهما كليهما وانما كان كذلك لان الاصل عدم الرؤية فاذا قلت لقيت واحدا منهما او ما يؤدي معناه
فقد اخرجت واحدا منهما عما كان اصله فبقي الآخر على اصله واما اذا قلت ما لقيت واحدا منهما او ما يؤدي معناه
فالاصل عدم الرؤية ولم يصح فيه الا عدم رؤية واحد منهما فبقاء الآخر على اصله ولم يكن نفيا لمطلق الرؤية
قال واذا تقرر هذا ظهر لك علة قولهم ان النكرة في غير الموجب يفيد العموم في الاغلب وذلك ان النكرة يفيد
الوحدة والوحدة في غير الموجب تفيد العموم في الاغلب فان صدقت النفي على العموم قلت ما لقيت من رجل
ومن واحد ثم قال فظهر ان نحو ما رأيت زيدا او عمرا ما رأيت زيدا ولا عمرا وكذا ايضا لا تضرب زيدا او عمرا
ويحتمل مرجوحا لا تضرب احدهما واضرب الآخر ويندفع هذا الاحتمال بمثل القرينة التي في قوله ولا تطع منهم آثما او كفورا
اذ لا يجوز ان يراد لا تطع واحدا منهما واطع الآخر لقرينة الاثم والكفر ملفوظة او في جميع الامثلة موجبة كانت او غير
موجبة مفيدة لاحد الشيئين او الاشياء ثم معنى الوحدة في غير الموجب يفيد العموم فلم يخرج او في [illegible]
في الاشعار في نحو لا تطع منهم آثما او كفورا من معنى الوحدة التي هي موضوعة له انتهى اقول مما لا شك فيه ولا شبهة
فيه ان لفظة او الواقعة في الجملة المنفية او المنهية قد يتبادر منها نفي الجميع او النهي عن الجميع لا بمعنى انه يتبادر
ذلك من لفظة او بل من مجموع الجملة المتضمنة لها والتبادر علامة الحقيقة فالجملة المنفية او المنهية المتضمنة لها حقيقة
في نفي الجميع واصالة عدم النقل يثبت الحقيقة لغة ايضا لا يقال ان اصالة عدم النقل انما يتمسك بها فيما لا يلزم
الاشتراك وهاهنا يلزم اذ لا شك ان لفظة او في الجملة المثبتة لا يفيد الا اثبات احد الشيئين او الاشياء
فلو كان في الجملة المنفية نفي الجميع وكان حقيقة فيه ايضا يلزم الاشتراك قلنا هذا انما يلزم لو لزم من ذلك تعدد
الموضوع له وليس كذلك بل الموضوع له في النفي والاثبات لفظة او شيء واحد وهو الترديد بين الشيئين او الاشياء
فانما وضعت لذلك ولكن الترديد الواقع في المثبت لا يثبت الحكم الا للبعض والواقع في النفي يوجب النفي عن
الجميع كما ان لفظ رجلا معناه لا يتغير في حال وقوعه في سياق الاثبات او وقوعه في سياق النفي ولا يلزم اشتراك
فيه ولا يجوز مع ان وقوعه في المثبت يوجب الاثبات لفرد من الرجل وفي النفي يوجب النفي عن الجميع والسر
في ان الترديد الواقع في الجملة المنفية يوجب النفي عن الجميع ان النفي الداخل على المثبت ينفي ما يدل عليه المثبت
والمثبت اذا وقع فيه الترديد يدل على ثبوت الحكم لاحد الفردين او الافراد على سبيل البدلية فاذا دخل عليه
النفي يجب ان يدل على نفي ذلك ونفيه لا يتحقق الا بالنفي عن جميع الافراد اذ لو لم ينف عن فرد لكان الحكم ثابتا
لاحد الافراد على البدلية وهو بعينه مدلول المثبت فلا يكون منفيا وحاصله ان معنى الترديد الواقع في الجملة

المنفية انه ليس الحكم ثابتا لاحد هذه الافراد على سبيل البدلية ولو ثبت لواحد لما صدق ذلك وكذا الكلام في النهي
بعينه لا يقال لو كان كذلك لما صح التصريح بالتخيير بين احد المنهيين لا سيما اذا [illegible] قلنا التصريح يكون قرينة على
التجوز في الجملة المنهية بارادة النفي او النهي عن البعض دون الجميع كما انه قد يكون لفظة او في المثبتة للجميع لاجل
القرينة ومما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره هذا الفاضل من ان مقتضى اصل الوضع في النفي والنهي ليس نفي الجميع والنهي
عن الجميع وانما هو لاجل امر عارض ثم ان ما ذكره من ان ذلك لاجل اصل العدم ايضا منظور فيه لان الاصل لا يخالف
الحكم كما في قولك لا يجوز لك هذا او هذا فانه لا يمكن ان يقال ان احدهما مباح قطعا والآخر باق على عدم الجواز لا
شك ان الاصل هو الجواز [illegible] ليظهر التفريع في مثل كل هذا او هذا هذا مثال لها اذا وقعت في الجملة المثبتة
فلا يفيد ارتكاب الكل فمن قال ذلك بعنوان النذر او اليمين يبر اذا فعله بالكل واحد وكذا اذا قال لموكله
بع هذا او هذا فلا يجوز للوكيل بيعهما معا بل يجب الاقتصار على بيع واحد وكون او للجمع انه لا يفيد لان المشترك
لا يحمل على احد معانيه بدون القرينة فيقتصر على القدر المتيقن مع ان كونه للجمع من المعاني الحقيقية لها محل نظر
فيقتضي اي لا اكل هذا او هذا هذا مثال لها اذا وقعت في الجملة المنفية فيلزم على من قال ذلك في مقام النذر
او اليمين الاجتناب عن اكل هذا وهذا معا وكذا اذا ادعى احد ان لي على زيد دينارا فقال زيد ليس له
علي درهم او دينار فيكون هذا انكارا بخلاف ما لو قيل انه في النفي لا يفيد العموم فانه يكون ح في حكم الكلام
اذ لو سلم من ذلك انكارا للمدعى به الذي هو الدينار ويجيء لهذا البحث زيادة تفصيل وتحقيق في مباحث
العموم وقد ذكروا للفظة او معاني اخر وهي راجعة الى احد المعاني المتقدمة او معان مجازية لها فلا فائدة في
ذكرها وكذا سائر الحروف السابقة واللاحقة ايضا ذكروا معاني لو ثبت من المعاني الحقيقية فظاهر فكلما اقتضت
الحقيقة فيكون الحكم فيها كالحكم في سائر الالفاظ المصروفة عن حقيقتها فان تعين احد المجازات بالقرينة
فيحمل عليه والا فيتوقف وقد يحصل التشكيك لبعض الطلبة في بعض المعاني التي ذكروها لبعض الحروف حيث
انها لا تظهر علاقته بينه وبين شيء من معانيه الحقيقية فيتوهم كونه حقيقة فيه وغيره ان جميع المعاني المذكورة
غير الحقائق فيظهر علاقته مع احد الحقائق للمتامل قال الخامس الباء وهي لمعان معروفة بلغ [illegible]
اولها الالصاق وقيل هو معنى لا يفارقها فلهذا اقتصر عليه سيبويه ثم الالصاق على ضربين حقيقي كامسكت
بزيد اذا قبضت على شيء من جسمه [illegible] ومجازي نحو مررت بزيد اي الصقت مروري بمكان يقرب من
زيد وعن الاخفش ان المعنى مررت على زيد بدليل وانكم لتمرون عليهم مصبحين ورجح ابن هشام الاول
[illegible] الثاني التعدية وتسمى باء النقل ايضا لنقلها معنى الفعل وتغييره اياه وجميع حروف الجر [illegible]
لتعدية الفعل اللازم الى المفعول اليه لكن معنى التعدية المطلقة ان ينقل معنى الفعل كالهمزة والتضعيف
وهذا المعنى مختص بالباء من بين حروف الجر نحو ذهبت به وقعدت به اي اذهبته واقعدته ومنه ذهب الله
بنورهم [illegible] المبرد والسهيلي ان التعدية بالباء يوجب مصاحبة الفاعل فاذا قلت ذهبت بزيد
واما قوله تنبت بالدهن [illegible] وكثيرا ما تخرج على زيادة الباء او على انها للمصاحبة والظرف حال
الفاعل اي مصاحبة للدهن اما المفعول اي تنبت الثمر مصاحبا للدهن او يكون انبت بمعنى نبت كقول زهير
رأيت ذوي الحاجات حول بيوتهم قطينا لهم حتى اذا انبت البقل الثالث الاستعانة وهي الداخلة على آلة
الفعل نحو كتبت بالقلم ونجرت بالقدوم ومنه باء البسملة لان الفعل لا يتاتى على وجه
الكمال الا بها وقال [illegible] ان هذا المعنى مجاز للالصاق الرابع السببية نحو انكم ظلمتم انفسكم باتخاذكم

العجل فكلا اخذنا بذنبه ومنه لقيت بزيد الاسد اي بسبب لقائي اياه الخامس المصاحبة وهي التي يقال انها بمعنى
مع نحو اهبط بسلام اي معه وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به واشتريت الدار بالاتها واختلف في الباء من قوله تعالى
فسبح بحمد ربك فقيل للمصاحبة والحمد مضاف الى المفعول اي سبحه حامدا له وقيل للاستعانة والحمد مضاف
الى الفاعل اي سبحه بما حمد به نفسه اذ ليس كل تنزيه بمحمود واختلف ايضا في سبحانك اللهم وبحمدك فقيل جملة
واحدة على ان الواو زائدة وقيل جملتان على انها عاطفة ومتعلق الباء محذوف اي وبحمدك سبحتك
وقال الخطابي المعنى وبمعونتك التي هي نعمة توجب علي حمدك سبحتك لا بحولي وقوتي يريد انه مما اقيم فيه
المسبب مقام السبب وفي قوله فتستجيبون بحمده قال ابن الشجري هو كقولك اجبته بالتلبية اي فتستجيبون
بالثناء اذ الحمد الثناء او الباء متعلقة بحال محذوفة اي معلنين بحمده وباقي الوجهان في فسبح بحمد
ربك السادس الظرفية وهي التي يحسن في موضعها في نحو ولقد نصركم الله ببدر ونجيناهم بسحر وربما بكاء
الكبير بالاطلال السابع البدل كقول الحماسي فليت لي بهم قوما اذا ركبوا شنوا الاغارة فرسانا وركبانا
الثامن المقابلة وهي الداخلة على الاعواض كاشتريته بالف وكافات احسانه بضعف وقولهم هذا بذاك
ومنه قوله تعالى ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون عند بعض ويحمل السببية التاسع المجاوزة كعن وقيل هو مختص بالسؤال
نحو فاسأل به خبيرا وقيل لا يختص به بدليل قوله تعالى يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم وقال البصريون
لا يكون الباء بمعنى عن اصلا وجعلوا الباء في قوله تعالى فاسأل به خبيرا للسببية ورده ابن هشام بانه يقتضي
انه لا يصح قولك سأل به [illegible] المسؤول عنه العاشر الاستعلاء نحو من ان تأمنه بقنطار الآية
بدليل هل آمنكم عليه الا كما امنتكم على اخيه وقوله ارب يبول الثعلبان برأسه بدليل تمامه لقد ذل
من بالت عليه الثعالب الحادي عشر القسم وهي اصل احرفه ولذلك خصت بجواز ذكر الفعل معها نحو
اقسم بالله لتفعلن ودخولها على الضمير نحو بك لافعلن الثاني عشر الغاية نحو وقد احسن بي اي الي وقيل ضمن
معنى لطف الثالث عشر التوكيد وهي الزائدة وزيادتها في ستة مواضع الاول الفاعل وزيادتها
واجبة وغالبة وضرورة نحو احسن بزيد وكفى بالله شهيدا وقوله الم ياتيك والانباء تنمي بما لاقت
لبون بني زياد والثاني المفعول نحو ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وهزي اليك بجذع النخلة و
الثالث المبتدأ وذلك في قولهم بحسبك درهم وخرجت فاذا بزيد ومنه عند سيبويه بايكم المفتون
والرابع الخبر نحو وما الله بغافل وليس زيد بقائم وجعل منه جزاء سيئة بمثلها والخامس الحال
المنفي عاملها كقوله فما رجعت بخائبة ركاب حكيم بن المسيب منتهاها والسادس التوكيد بالنفس
والعين وجعل منه بعضهم قوله تعالى يتربصن بانفسهن والرابع عشر التبعيض قال ابن هشام اثبت ذلك
الاصمعي والفارسي والقتبي وابن مالك قيل والكوفيون وجعلوا منه عينا يشرب بها عباد الله وقوله
شربن بماء البحر ثم ترفعت وقوله شرب النزيف ببرد ماء الحشرج انتهى وصرح به الفيروزابادي
في القاموس ايضا وهو من اعاظم اللغويين الذين يعتمد عليه في نقل احكامهم حيث قال في سياق معاني
الباء والتبعيض نحو عينا يشرب بها وامسحوا برؤوسكم وقال [illegible] في بيان الباء في قوله تعالى وامسحوا
برؤوسكم واما عند الامامية فالباء عندهم للتبعيض كما يدل عليه اخبارهم ولا يلتفت الى انكار بعض النحاة
مجيء الباء للتبعيض انتهى وهذا صريح في دعوى الاجماع وانكر مجيء الباء للتبعيض ابو الفتح بن جني [illegible]
وكون هذا المعنى مما وقع فيه الخلاف ذكره [illegible] وكونها للتبعيض لنص من صاحبنا ثابت

حيث روى عنا الشيخ الاجل الاقدم محمد بن يعقوب الكليني في جامعه الكافي بسند متصل صحيح عن زرارة قال قلت لابي جعفر ع
الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين فضحك فقال يا زرارة قاله رسول الله ص ونزل
به الكتاب من الله لان الله عز وجل يقول فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم
الى المرافق ثم فصل بين الكلام فقال وامسحوا برؤوسكم فعرفنا حين قال برؤوسكم ان المسح ببعض الرأس
لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين
وصلهما بالرأس ان المسح على بعضها الحديث فانه دل على ان فهم التبعيض في مسح الرأس والرجلين مستندا الى
لفظة الباء وهي مفيدة له ومنه يظهر ان الباء كلما دخلت على مفعول الفعل المتعدي بنفسه يفيد التبعيض
كما ذهب اليه الشافعي والفخر الرازي في المحصول وقد نسب الى جمع من علمائنا ايضا وحمله على النحو خلاف الظاهر
او حمل النص على ان مراد المعصوم من استعمال الباء في التبعيض انها استعملت على سبيل التجوز خلاف ظاهر الحديث
لانها لو كانت مجازا فيه لما دلت عليه الا بالقرينة وكان الدال على التبعيض ح هو القرينة دون الباء فقطع
انه ع اسند الدلالة الى الباء فقط فان قيل يمكن ان يكون القرينة هي اختصاص الرأس بالباء دون الوجه
حيث انه يجب غسل كله فلو وجب مسحه ايضا كله لما فرق بينهما بادخال الباء على الرأس ولا يبعد حمل كلام المعصوم
على ذلك حيث ذكر انه لما قال فاغسلوا وجوهكم عرفنا ان الواجب غسل الوجه كله ولما قال برؤوسكم وجاء بالباء
ومسح الرأس علمنا ان الرأس ليس كالوجه فيبعض قلنا تخصيص الرأس بالباء دون الوجه لا يدل الا [illegible]
التبعيض اصلا فانه لو لم يكن الباء مفيدة له بنفسها من اين يعلم المفرقة بانها يفيد التبعيض لاحتمال ان يكون
لامر آخر فان قيل انه كما ان المجاز يحتاج الى القرينة المعتبرة فان افادتها للتبعيض مستندة الى القرينة قطعا قلنا اولا
انا نمنع الاشتراك حين دخولها على مفعول الفعل المتعدي كما هو مذهب الشافعي والرازي وثانيا ان فهم
المعنى المجازي ليس مستندا الى اللفظ بل الى القرينة او اليهما معا سواء قلنا ان الدال هو اللفظ مع القرينة
او هو بشرطها بخلاف فهم المعنى الاشتراكي فان الدال عليه هو اللفظ فيصح اسناد الدلالة اليه وثالثا
كونها مشتركة بين معان منها التبعيض يكفي في وجوب مسح بعض الرأس ولو لم يكن قرينة على تعيين هذا المعنى لانه
يكون الامر مخيرا بين البعض والكل فيقتصر على البعض لاصالة عدم وجوب الزائد واذ عرفت ثبوت
هذا المعنى بالنص فلا اعتداد بانكار بعض الادباء لعدم منافاته انكارهم النص على ان انكارهم معارض باثبات
جمع اخر منهم الاصمعي وهو اشد انسا بكلام العرب ووافق الحنفية سيبويه في ذلك مستدلين بانه نقل عن ابن
جني انه قال ان الذي يحكي ان الباء للتبعيض شيء لا يعرفه اهل اللغة اي لم ينقل عن اهل اللغة ذلك
فان اثبات هذه المباحث انما يكون بالنقل ورد بان هذه شهادة على النفي وهي غير مسموعة فان قيل
لا تعارض بين قول المنكر والمثبت لانه يكون التبعيض معناه اللغوي والخصم لا يدل على انه معناها اللغوي
مصرحا بالتواتر فيمكن ان يكون شرعيا او عرفيا فلا [illegible] عن قول المنكر بورود النص
قلنا اولا ان المنكر انما انكر ذلك في مقام بيان قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم ونفى معنى التبعيض فيحمل
النص على الانكار فيحصل التعارض وثانيا ان قبول ذلك في عرف الشارع سواء كان لاجل الخصوصية
او العموم يحصل المطلوب اذ لا كلام لنا في الكلمات المتقدمة عليه وثالثا انه لا يصدق الحقيقة العرفية الخاصة
او العامة الا بعد النقل من معنى الى آخر وبعد وجود النقل يكون ذلك هو المعنى اللغوي كما سبق بيان ذلك
ق السادس لفظة في وهي للظرفية سواء كانت مكانية او زمانية وقد جعلنا في قوله تعالى غلبت الروم

في الدار وفي الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين الحقيقية نحو زيد في الدار وسفرك في يوم الجمعة والمجازية
وهي التقديرية نحو نظر في الكتاب وتفكر في العلم وانا في حاجتك لكون الكتاب والعلم والحاجة شاغلة
للنظر والتفكر والمتكلم مشتملة عليها اشتمال الظرف على المظروف فكانها محيطة بها من جوانبها ومنه قوله تعالى
ولكم في القصاص حيوة وكذا قوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل فانه لما كان المصلوب متمكنا على الجذع
كتمكن المظروف على الظرف عبر عنه مجازا وجعل بعضهم هنا بمعنى على والمصاحبة اي وهي المصاحبة نحو ادخلوا
في امم نحو فخرج على قومه في زينته وكونها بالنقل ولا استقراء اي نقل اللغويين واستقراء كلامهم وقف
المتمسك بالاستقراء هنا نظر لما عرفت فيما سبق فانه اما لا يصح او يرجع الى النقل وقيل انها حقيقة للسببية انه
صرح بها ابن هشام حيث قال في ترجمة الطرف الثالث التعليل نحو فذلكن الذي لمتنني فيه لمسكم فيما افضتم
وفي الحديث ان امرأة دخلت النار في هرة حبستها انتهى واحتمل في عقيد القواعد كونها سببية في قوله في خمس
من الابل شاة وفي اربعين شاة شاة واستدل بان الشاة لا تدخل في حقيقة الابل وانما وجبت بسببها وقيل
في شرح المنهاج القول بمجيئها للسببية الى بعض الفقهاء وقال وهو ضعيف لانه لم يثبت مجيئها للسببية والى
اختيار ذلك اشار بقوله تعالى وكونها للسببية لم يثبت فان قلت اللازم من عدم الثبوت هو عدم الوجدان
وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود قلنا ليس المطلوب نفي الوجود في الواقع بل نفي الثبوت عندنا وعدم
استلزام احد العدمين وهو عدم الوجدان للاخر وهو عدم الوجود لا ينفي الثبوت عندنا والتوضيح
ان المطلوب كان نفي مجيئها للسببية فلا يصح التمسك بعدم الوجدان ويرد عليه ان احد العدمين لا يستلزم الاخر
ولكن المطلوب منها عدم ثبوت مجيئها للسببية عندنا وعدم الاستلزام المذكور لا يوجب ذلك الثبوت وان اوجب
احتمال الوجود احتج المثبت باستعمالها في السببية في قوله في النفس المؤمنة مائة من الابل فان المعنى ان بسبب قتل
النفس المؤمنة مائة من الابل وكذا استعملت في هذا المعنى في غير هذا الموضع ايضا كما مر واجاب عنها بانه يمكن حملها
اي حمل لفظة في في الحديث المتقدم على الثانية اعني الظرفية المجازية حيث ان اداء المائة من الابل لكونها في مقابلة قتل
النفس ووجوبه بسببه فكانه مشتملة عليه فان اتكيف ثبت بسبب ارتكاب ذلك والقتل برائه اي على التجوز
اي حملها على السببية من باب التجوز لا يخفى ان ما ذكره طاب ثراه وان كان موافقا للقواعد الاصولية بقضيته فلا خطر
ما ارتكبه اكثر اهل اللغة من خلط المجاز والحقيقة وعدم الاكتفاء بذكر الحقائق فقط فانه يحمل ما نقلوه ويحمل
المجازية على التجوز لكونه خيرا من الاشتراك ولكنه غير ملائم لما ارتكبوه في كثير من معاني الحروف حيث عدوا كثيرا
من المعاني من الحقائق مع انه مما لا يستقيم الا بعض ما ذكروه لا بعد ثبوت التجوز فيجب حمل هذا المعنى فقط على انه
على الحقيقة لعدم صحة التجوز وانكار بعض الاصوليين فيه بعض لا نه شهادة على النفي وهي غير مسموعة وكذا ان اكتفى
بمطلق الاستعمال سواء تعدد المستعمل فيه او اتحد كما هو مذهب السيد الاجل المرتضى وان لم يكتف بذلك وعلى
بالاستعمال عند التعدد بل توقف ثبوت الحقيقة على شهادة اكثر اللغويين او القرينة على ذلك او الاستعمال الا بعد
فيلزم في ذلك في كثير من المعاني الحرفية التي جعلها طاب ثراه من المعاني الحقيقية لها وكانه قدس سره اعتبر عدم ظهور الخلاف
في هذا المقام وجعلها قرينة على الصدق فكلما لم يظهر خلاف مع نقل بعضهم بكون هذا المعنى معنى حقيقيا او وجدت
قرينة اخرى حكم بالحقيقة دون ما اذا وقع الخلاف كما في ما نحن فيه اي في الخلاف في كونها للسببية ام لا يظهر في مثل
قوله في خمس او ستين زكوة اذا بلغت النصاب او بعضه بعد الحول وقيل امكان اداء الزكوة فضلا كونها للسببية
حقيقة يجب حملها هنا عليها اذ لا يحمل غيرها الا بعد تعذر الحقيقة حيث وان كانت للسببية فلا يكون الزكوة واجبة

اللغويين والاستعمال مشترك في المقامين والحاصل انه اما يكتفي بثبوت الحقيقة بنقل اهل اللغة ولا يلتفت الى الخلاف
صح

على العين بل بسبب الخمس او ستين يجب الزكوة في ذلك الف النصاب لا ينقطع النصاب بسبب الثالث خلاف ما اذا كان الزكوة
للسببية وكانت للظرفية فانه يستفاد منه ان الزكوة واجبة في خمس او ستين كما هو مقتضى الظرفية فيتعلق الزكوة على العين
فيقطع بسببه حين الالف وكذا يظهر في قول المقر لزيد مثلا اي من اقر له في المجرور متعلق بالمقر في سالف الف درهم
فانه اذا كانت سببية فيتغير في ذمته الف درهم من غير اشتراك العقد لو لم لا يحمل على الظرفية المجازية
فيحتمل ان يكون الاقرار بان له في العبد مقدار ما يكون قيمته الف درهم والحق انها حقيقة في السببية التبادر ولاصالة
عدم النقل تا السابع اللام المفردة الجارة وانما قيدنا بالجارة لان اللام على قسمين عاملة وغير عاملة والاول
جارة وجازمة وانكر الكوفيون الناصبة ايضا والكلام هنا في القسم الاول اي العاملة الجارة وهي اللام مكسورة
مع كل ظاهر الا مع المستغاث المباشر لياء المتوحة نحو يا لله ومفتوحة مع كل مضمر واما العاملة الجازمة فهي اللام
الموضوعة للطلب وحركتها الكسر وسليم يفتحها واسكانها بعد الواو والفاء اكثر نحو فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي
وقد تسكن بعد ثم نحو ثم ليقضوا واما الغير العاملة فمنها لام الابتداء والداخلة ولام الجواب والداخلة على
اداة الشرط للايذان بان الجواب بعدها مبني على قسم قبلها لا على الشرط ومن ثم تسمى اللام المؤذنة وتسمى الموطئة
ايضا لانها وطأت الجواب للقسم اي مهدته نحو لئن اخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم
ليولن الادبار ولام ال واللام اللاحقة لاسماء الاشارة للدلالة على البعد وعلى توكيد على خلاف في ذلك
ولام التعجب ذكرها ابن خالويه في كتاب المسمى بالجمل وقال ابن هشام عندي انها اما لام الابتداء دخلت على
الماضي لشبهه بجموده بالاسم واما لام جواب قسم مقدر ثم القسم الاول اي اللام الجارة للاستحقاق نحو الحمد لله والعزة
لله وللملك لله والامر لله ونحو ويل للمطففين قال لواو هي الواقعة بين معنى وذات وقول المرادي انها تختص بذلك
بالاستحقاق ولا يحمل غيره هو هذه اللام وان اراد هذا المعنى في كل ما وقع بين الذاتين اذا اريد به الاستحقاق
نحو للكافرين النار اي هذا ابهام ما الملك نحو له ما في السموات والارض والاختصاص نحو الجنة للمتقين وهذا
الحصير للمسجد والمنبر للخطيب والسرج للدابة والجنة للعبد وجعل منه قوله تعالى فان كان له اخوة وهو غير ظاهر ولا يبعد
جعله بمعنى مع فانه اشتهر بعضهم الا ان جعل الاختصاص اعلى التي تطرد مرجح وبعضهم يستغني بذكر الاختصاص عن
ذكر المعنيين الاولين ويمثل له بالامثلة المذكورة ونحوها ورجح ابن هشام بان فيه تقليلا للاشتراك وانه اذا
قيل هذا المال لزيد والمسجد لزم القول بانها للاختصاص مع كون زيد قابلا للملك لئلا يلزم استعمال المشترك
في معنييه دفعة وهم يمنعونه والتعليل وهي اللام التي يصح ان يقوم مقامها لفظة لاجل او ما يؤدي معناه وانه لحب الخير
اي لاجل حب المال لبخيل وقوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس وقول الشاعر ويوم عقرت للعذارى
مطيتي والتمليك نحو وهبت لزيد دينارا ومنه قوله تعالى جعل لكم من انفسكم ازواجا ولكن التمليك هنا
تجوز والعلاقة المشابهة ولذا قيل ان احد معانيها شبه التمليك ويمثل له بذلك وتستلزم الاوسط اي الاختصاص
احد الاولين الاستحقاق والملك او كليهما كلما اي كلما تحقق الاوسط تحقق احد الاولين او كليهما فان الاختصاص
لا ينفك عن الاستحقاق او الملكية الحقيقية او المجازية او معنها وتوجيه التردد هنا انه طاب ثراه ان ما يستلزم الاوسط
كلما هو هذا المفهوم المردد بين احد الاولين او كليهما دون احدهما اذ قد يكون الاختصاص ولا يكون احد الاولين
بل يكون كلاهما وقد يكون مع تحققهما معا ولا يخفى انه لو اكتفى باحد الاولين فقط لكان اولى لان كليهما لا ينفك
عن احدهما فيكون استلزامه لكليهما مستلزما وان كان لهما او لاحدهما كليا ولا يخفى انه ان ما ذكر من الاشتراك يتكون
فيه اذ قد يكون الاشتراك من غير تحقق شيء من المعنيين كما في قولك الايمان للسان والسجاحة اسم للفحام

والكفر لا بي جهل ثم الظاهر ان الملك يستلزم الاختصاص كليا واشتراك شخصين في ملكية شيء لا ينافيه لان كل ما يملكه
احدهما من هذا الشيء فهو مختص به وغير ليس كذلك واما الاستحقاق فلا يستلزمه الاختصاص لان استحقاق شخص
لشيء يمكن ومع اختصاص الاستحقاق اذا ذكر اللام لاجل افادتها الاختصاص الا ان يقال ان المراد بالاستحقاق هنا
الاليقية والاولوية واللاحقية فلا يكون الا لشخص واحد في ستلزم احدهما اي احد الاولين الاخر جزئيا فان
الاستحقاق قد يكون مع الملكية كما في قولك الدار لزيد لو استحقها وقد يكون بدونها كالحمد لله والملكية
قد يكون مع الاستحقاق كما مر وقد يكون بدونه كما في قولك الدار لزيد اذا كان غيره اليق بها ولا يخفى ان الظاهر ان
الملكية تستلزم الاستحقاق ايضا كليا اذ الملكية لا تنفك عن الاليقية واللاحقية باعتبار الملكية وان امكن احقية
الغير من جهة اخرى وكل من الاخيرين التعليل والتمليك تباين البواقي اي الاربعة الباقية اما تباين كل منهما
للاخر فظاهر واما الثلاثة الاخر فلكونهما من مقولة الانفعال وكونه من مقولة الفعل فان قيل قولك ضربت للتأديب
يدل على ان علة الضرب مختص بالتأديب فاجتمع الاختصاص والعلية قلنا الاختصاص الذي هو احد معاني اللام
هو اختصاص بدلالة لها بما قبلها وههنا ليس كذلك بل يفهم اختصاص علته بما قبلها بما بعدها مع ان هذا الفهم
ليس مستندا الى اللام ولذا لو قال علة ضرب التأديب يفهم ذلك الاختصاص ايضا ثم لو كان المعنى التأديب مختصا
بالضرب كما في قولك الجل للفرس تحقق الاختصاص الذي يراد من اللام وليس كذلك والحاصل ان اجتماع الاختصاص
والتعليل انما كان لو كان اجتماعه التأديب اي كان التأديب علة الضرب ومختصا به وليس كذلك بل التأديب
علة والعلية مختص والاختصاص ليس مستفادا من اللام من حيث هو معناها بل لان الظاهر من العلية فان قيل التمليك يستلزم
الملك غالبا ويلزمه الاستحقاق والاختصاص ايضا قلنا هذا الاستلزام انما هو من باب استلزام السبب للمسبب اي
من جهة الترتب لا من باب تلازم المفهومين ولذا لا ينافي ان السبب والمسبب مفهومان متلازمان بل يكونان متباينين
واذا اطلقت اللام افادت الاختصاص جزما كالاضافة يمكن ان يكون المراد ان اللام يفيده العرف عند عدم
القرينة اختصاص معناها في كل موضع كان معناها الاستحقاق يفيد اختصاص الاستحقاق كما اذا قيل الحمد لله يفهم
العرف منهم ان الاستحقاق الحمد مختص به تعالى وكلما كان الملك يفيد اختصاص الملكية من غير شريك للمالك
وكان كلما كان التعليل يفيد اختصاص العلية عند خولها وكلما كان التمليك يفيد اختصاص التمليك بمدخولها
فلا يشاركه غير مدخولها اياه في شيء من هذه المواقع الا مع القرينة وعلى هذا يكون هذا الاختصاص المستفاد
غير الاختصاص الذي هو احد من معانيها لاجتماعه مع جميع المعاني ويمكن ايضا ان يكون المراد ان اللام
وان كانت للاختصاص متعددا المعاني لغة ولكنها في العرف اختصت باحد من معانيها وهو الاختصاص والاولى
لان افادتها لهذا الاختصاص فقط من غير دلالة على استحقاق وملكية جزما وايضا ليس المراد باطلاق اللام ذكرها
من دون شيء اخر اصلا لعدم افادتها المعنى اصلا بل المراد ذكرها مع ما يتم به معناها وما تم به هو الفارق
بين ارادة الاختصاص وغيره من المعاني غالبا وايضا قد عرفت ان الاختصاص لازم للملكية فيمكن ان يكون
الاختصاص مستفادا من الملكية فيما يصلح للملكية ولكن الثاني اظهر في التفريعات التي يذكرها كما ياتي
وتظهر الثمرة في الحمل على افادة الاختصاص جزما في نحو لا ادخل الدار التي لزيد والعبد ولا اركب دابته فيحنث
اذا دخل الدار او ركب الدابة اللتان لا يشاركه غيره فيهما دون ما كان له فيهما شريك هذا على التوجيه الاول
لقوله واذا اطلقت الخ واما على التوجيه الثاني فيحنث اذا دخل الدار التي يختص بها زيد وان لم يكن ملكا لها
بل يكون لها بالعارية والتي يختص بها العبد وكذا الدابة ولا يخفى انه طاب ثراه قد صرح بان الاختصاص يستلزم احد

الاولين والتفريع انما يتم فيما لو تحقق الملكية او الاستحقاق فتامل تا الثامن من وهي لمعان معينة منها الابتداء
وهو الغالب عليها حتى ادعى جماعة ان سائر معانيها راجعة اليها ويقع في غير الزمان نحو من المسجد الحرام وانه من سليمان
وقال الكوفيون والاخفش والمبرد وابن درستويه في الزمان كقوله تعالى من اول يوم وجعلوا منه قوله تعالى نودي
للصلوة من يوم الجمعة وقال الفاضل الرضي وانا لا ارى في الاتيين معنى الابتداء اذ المقصود من معنى الابتداء
في من ان يكون الفعل المتعدي بمن الابتدائية شيئا ممتدا كالسير ونحوه ويكون المجرور بمن الشيء الذي منه
ابتدأ ذلك الفعل نحو سرت من البصرة او يكون الفعل المتعدي بها اصلا للشيء الممتد نحو تبرأت من فلان الى فلان
وكذا خرجت من الدار لان الخروج ليس امرا ممتدا لانه يقال خرجت من الدار اذا انفصلت منها ولو باقل من خطوة وليس
التأسيس والبدء حدثين ممتدين ولا اصلين للمعنى الممتد بل هما حدثان واقعان فيما بعد من وهذا معنى في من
في الايتين بعض في ويقع الحروف كثيرا ما يقع بعضها في نحو جئت من قبل زيد ومن بيننا وبينك حجاب وكاسر
تداك انيق وهذا صحيح ويقال كل انه قد عرف من الابتدائية بان يحسن في مقابلتها الى او ما يفيد فائدته نحو
اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لان معنى اعوذ بالله التجئ اليه وافر اليه فالباء هنا افادت معنى الانتهاء ولكن يصح
لا ابتداء الزمان في غير الايتين كما في الحديث فمطرنا الى الجمعة الى الجمعة ومراد الرضي ليس نفي مجيئها للابتداء الزماني
مطلقا بل في الايتين ومنها التبعيض نحو ومنهم من كلم الله واخذت من الدراهم ويعرف بصلاحية اقامة لفظ
بعض مقامها فيقال وبعضهم من كلم الله واخذت بعض الدراهم ومنه حتى تنفقوا مما تحبون وقرأ ابن مسعود
حتى تنفقوا بعض ما تحبون ومنها بيان الجنس وكثيرا ما يقع بعد ما ومهما وهما بها اولى لافراط ابهامهما نحو ما يفتح الله
للناس من رحمة فلا ممسك لها وما ننسخ من اية ومهما تأتنا به من اية ومن وقوعها في ذلك في موضع بعض
الحال ومن وقوعها بعد غيرهما يحلون فيها من اساور من ذهب ويلبسون ثيابا خضرا من سندس واستبرق والشاهد
في غير الاولى فان تلك للابتداء وقيل زائدة ونحو فاجتنبوا الرجس من الاوثان وانكر مجيئها لبيان الجنس
قوم وقالوا هي في من ذهب ومن سندس للتبعيض وفي الاوثان للابتداء والمعنى فاجتنبوا من الاوثان الرجس وهو
عبادتها ومنها التعليل كقوله تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها من غم اعيدوا فيها وقوله مما خطيئاتهم اغرقوا
وقول الشاعر وذلك من نبأ جاءني وقول الفرزدق يغضي حياء ويغضى من مهابته ومنها البدل نحو ارضيتم
بالحيوة الدنيا من الاخرة ولجعلنا منكم ملائكة في الارض ومنهم من جعل لفظة من حقيقة في التبيين فقط وقال برجوع
سائر معانيها اليه مثلا قال في الابتدائية انها لبيان المبدأ وفي التبعيضية لبيان القدر الذي تعلق به الحكم
وتزاد لقطعها في النكرة المنفية وشبه المنفية اي النهي والاستفهام كقوله تعالى ما لكم من اله غيره وما تسقط من ورقة
الا يعلمها ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور لا المثبتة مطلقا كالاخفش ولا ان
كانت نكرة كبعضهم للنص اي نص النحويين بذلك وقولهم في المقام حجة والاستقراء استدل الاخفش بقوله تعالى
ويغفر لكم من ذنوبكم والبعض الاخر بقوله تعالى ويحلون فيها من اساور واجاب عنهما بقوله طاب ثراه لفظة من
في ذنوبكم ومن اساور للتبعيض قيل لو كان كذلك لزم المناقضة بين قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وقوله تعالى
ان الله يغفر الذنوب جميعا واجيب بان قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم خطاب لقوم نوح وقوله تعالى ان الله يغفر
الذنوب جميعا خطاب لامة محمد صلى الله عليه وسلم ولو كانا ايضا خطابا لامة واحدة فغفران بعض الذنوب لا ينافي غفران
كلها بل عدم غفران بعضها ينافي غفران كلها واستدلوا ايضا بما حكى البغداديون من قول العرب قد كان
من مطر ... بانه على سبيل الحكاية كانه قد قيل هل كان من مطر فاجيب قد كان من مطر وبدونه في الكوفة

يحمل حكاية المزيل ففيها الموجب كما قال دخل من عتريان ويظهر التفريع في مثل ذهبت من زينب وذهبت منك
فانه على القول بجواز زيادتها في الاثبات يصح النكاح والبيع وعلى القول بعدم الجواز فلا لوقوع قولان مبنيان
على ان الفن هل هو منعدم ام لا قال الشيخ الى وهي للانتهاء اما انتهاء الغاية الزمان والمكان بلا خلاف نحو
من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى واتموا الصيام الى الليل وفي دخول ما بعدها وعدمه في الحدود عند
عدم القرينة على الدخول نحو قرات القران من اوله الى اخره او على الخروج نحو فنظرة الى ميسرة اقوال اولها
الدخول مطلقا وثانيها عدم الدخول كذلك وثالثها الدخول ان كان من جنسه اي كان ما بعد الى من جنس ما قبله
نحو اكلت السمكة الى راسها والا فلا يدخل نحو اتموا الصيام الى الليل ورابعها الدخول ان لم يتميز ما بعدها
عما قبلها حسا اي بمفصل حسي كما في اليد والمرفق وعدم الدخول ان تميز حسا كما في الليل والنهار وتحقيقه
هذا الوجه من هذا الطرف الى هذا الطرف اختاره الرازي في المحصول وخامسها الاجمال لاجل الاشتراك نقله
في المحصول ايضا وسادسها التوقف لعدم تبين المعنى وتعارض ادلة الاقوال وسابعها وهو ما ابداه الفاضل
الدخول مطلقا الى ان يقترن بما لا يدخل فيحصل الفرق بين بعت الرمان الى هذه الشجرة وبين بعتك من هذه
الشجرة الى هذه الشجرة نقلا لسيد الثاني في تمهيد القواعد والحق الثاني اي عدم الدخول مطلقا وفاقا
للاكثر من الاصوليين واللغويين وقال الفاضل انه مختار المذهب وجعله ابن هشام الصحيح ونسبه في تمهيد
القواعد الى اكثر المحققين للعرف واللغة اما العرف فلان المتبادر عند عدم القرينة هو ذلك وباصالة عدم
النقل يثبت في اللغة ايضا واما اللغة فلان المجتهد فيها هو قول اهلها واكثرهم صرحوا بعدم الدخول ويستدل على الحكم
بالاصل اي اصالة عدم دلالة اللفظ عليه واصالة عدم ارادة المتكلم له اما اصالة عدم الدخول لان الدخول
قد يكون موافقا للاصل وبان الاكثر مع القرينة عدم الدخول فيجب الحمل عليه عند عدمها الحاقا للشيء
بالاعم الاغلب ويرد على الاول منع التبادر مطلقا فان قول القائل كنت في الصحن من الجمعة الى الثلثاء
يتبادر منه الكون في نهاية الجمعة والثلثاء ايضا بل لا يبعد دعوى التبادر في جانب الدخول فيما لو لم يقل
مطلقا وعلى الثاني انه ان اريد تصريح جميع اهل اللغة بذلك فهو ممنوع وان اريد تصريح البعض فهو معارض بمخالفة
بعض اخر غير صالح للاثبات وعلى الثالث ان اصالة عدم دلالة اللفظ على الدخول معارضة باصالة عدم
دلالته على الخروج ايضا بيان ذلك انه لا شك ان لفظ سرت من البصرة الى الكوفة يدل على معنى وهو السير
من البصرة الى الكوفة على ان يكون البصرة والكوفة ايضا داخلين في الحكم او السير على ان يكونا خارجين وليست
الاصالة الاول اليق موافقة الاصل والاخرى مخالفة له حتى يحكم بتعيين الموافق فقط والحاصل ان هذا من قبيل
اللفظ المردد بين كونه موضوعا للجزء او الكل وليس كونه موضوعا للكل مخالفا للاصل ثم يحكم بارادة الجزء
قطعا لاجل الوضع بل لاجل تيقن ارادته ولا يحكم بالباقي للشك وهذا شان الالفاظ المجملة يحكم منها
بارادة المتيقن ونحو بالمشكوك فيه ولو كان ذلك يقينيا المدلول لزم في المجملات ايضا وعلى هذا فلا دلالة
لهذا الدليل على ان اللفظ دال على عدم الدخول بل على عدم تعلق الحكم بما بعدها لاجل الاجمال وهكذا الكلام
في اصالة عدم ارادة المتكلم وعلى الرابع ان اكثرية عدم الدخول مع القرينة ممنوعة ولو سلمت فحجية مثل ذلك
الاكثرية غير مسلمة ومن هنا يظهر ضعف ادلة القائلين بعدم الدخول احتج من قال بالدخول مطلقا بقوله تعالى وايديكم
الى المرافق وارجلكم الى الكعبين حيث يجب غسل المرافق ومسح الكعبين ايضا وبقوله احفظت القران من اوله
الى اخره والى جابره اشار بقوله ودخولها اي ما بعدها الى وما يعدله في بعض الموارد انما استعمل اللفظ

المواتي بالجماع

الموضع

الموضوع للدلالة على حكم من مبدء الى نهاية معينة وهي الجملة المركبة في ما نحن فيه تجوزا او استعمل لفظة الى الموضوعة
لبيان انقطاع الحكم الى غاية هي مبدء ما بعدها فيما لا ينقطع الحكم اليها فيكون بمعنى مع وهذا الجواب كان حسنا
لو ثبت الحقيقة في ما لا يدخل وهو غير ثابت ثم يمكن ان يجاب بان الاستعمال في امثال هذا المقام اعم من الحقيقة
والمجاز وقيل يمكن الحكم بان الحق عدم الدخول ان دخول المرفق في اية الوضوء فانما هو بدليل من خارج لان
الى بمعنى مع لان الحق انه لا سقوط الغاية وكونه بمعنى مع مجاز وفيه انه ان اريد ان الجملة ولفظة الى هيهنا باقية
على المعنى الحقيقي وعلم وجوب غسل المرفق من دليل خارجي فيلزم مناقضة مفهوم الاية مع ذلك الدليل لان مفهوم
الغاية حجة فيكون مفهوم الاية عدم وجوب غسل المرفق فيناقض الدليل الدال على الوجوب ولا يدفع ذلك
الحكم بالدخول وان اريد ان الجملة او لفظة الى ليست باقية على المعنى الحقيقي ولكن التجوز ليس بان يكون الى بمعنى مع فيه
ان مبدء وجوب الحمل على التجوز فليس شيء من المجازات اولى واقرب من جعلها بمعنى مع ويمكن ان يستدل على الدخول ايضا
بانه لا شك ان لفظة من للابتداء الغاية ولفظة الى للانتهاء فمعنى سرت من البصرة الى الكوفة ان مبدء على سيري البصرة
ومنتهاه الكوفة ومبدء كل شيء ومنتهاه داخل فيه والا لم يكن مبدءا ولا منتهى فانهم مبدء الشيء ومنتهاه طرفاه و
طرف الشيء داخلان في ذلك الشيء والا لم يكونا طرفين له والقول بان ذلك مسلم في لفظ المبدء والمنتهى فيفيد
ان ما يفيدان الا ان يفرق بين منتهى الشيء وما ينتهي اليه الشيء ومبدء الشيء وما يبدء منه الشيء فان الاولين
يكونان داخلان في الشيء قطعا فان كل شيء مركب من مبدء ومنتهى ووسط واما الثانيان فهما موضوعا للنزاع
ومدلول لفظي من والى هو بيان ما يبدء منه الشيء وما ينتهي اليه دون مبدئه ومنتهاه احتج الفارق بين
ما كان ما بعدها جنسا لما قبلها وما لم يكن كذلك بقولك احفظت القران من اوله الى اخره وقوله تعالى واتموا
الصيام الى الليل فان ما بعدها داخل في الاول وهو من الجنس وخارج في الثاني وهو من غيره وفيه ان
التجوز في احدهما ممكن ولا لزم الاشتراك المرجوح واستدل المفصل بالفرق بين المتميز حسا وغيره بانه لو لم
يتميز حسا كاليد والمرفق وليس مفصل القادر اولى من البعض فليس تحديدا لفقدان الزعم بجواز اخراجه من المرفق
عن وجوب الغسل بقدر معين اولى من تحديد بما هو اقل او ازيد وفيه ولا ان هذا ليس من باب تعيين معنى
اللفظ وانما هو الحكم بوجوب غسل المرفق بدليل اخر وثانيا انه يمكن ادخال شيء من الغاية بحيث يحصل
العلم بغسل اليد من غير غسل جميع المرفق من باب المقدمة لا من باب دلالة اللفظ احتج القائل بالاجمال للاشتراك
باستعمال اللفظ في المعنيين فيكون حقيقة فيهما اورده الرازي في المحصول بانه على هذا يكون لفظة الى موضوعة
للدخول وعدم الدخول على سبيل الاشتراك ولا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين ثبوت الشيء وعدمه وفيه انا
بيناسابقا فساد قول الرازي عدم جواز الاشتراك بين الوجود والعدم وانه يجوز فالصواب ان يرد الاستعمال
هيهنا اعم من الحقيقة والمجاز كما عرفت مرارا ولم اقف على الفارق بين القرينتين من وضع على دليل من هذا يظهر
ضعف ادلة جميع الاقوال وان الحق هو التوقف للاجمال بالاشتراك بل لعدم تبين المعنى وان امكن ترجيح
الدخول بالتبادر وعلى ما ذكرنا من دخول نهاية الشيء وبعده فيه لا ان يثبت الفرق الذي ذكرناه قد يظهر
التفريع في مثل بعتك الى شهر كذا فعل الاجل باول جزء منه على القول بعدم الخروج وكذا على القول بالتوقف
لاصالة عدم الحلول ومن هنا يظهر الفرق بين القول بالتوقف والقول بعدم الدخول في الفرع انه على القول بالتوقف
يجب الرجوع فيما بعد الغاية الى الاصل والاصل قد يوافق الدخول وقد يخالفه وكذا في بعتك من السرداب
الى الحجرة فيدخل السرداب والحجرة في البيع على القول بالدخول ولا يدخل على القول بالخروج وقد استشكل

دون ما يفيد معناها وهو
من والى مما فهم بتصريح
اللغويين وفهم العرف ان
معناها هو المبدء والمنتهى
ع

قول البايع بعتك الى شهر على القول بالخروج فانه لا يتم الا باخر قطعا مع كونه هو الغاية ويمكن ان يقال بالفرق بوجود
القرينة هنا اذ لولا دخول الغاية فيه لخلا المؤجل او انسلخ من الاجل وقد صرح البايع به هنا وقبله الشريف وفرق
بينهم بين قولك بعتك الى شهر وبعتك الى شهر صفر مثلا بان المنوي في الاول مسمى المدة وهو لا يعيد قبل الجزء
والمنوي في الثاني مسمى العين وهو يصدق باول جزء منه حقيقة وفي صدق الشهر كصفر مثلا باول جزء منه وفيه
نظر لان المطلق يحمل على الشهر المتصل مثلا وهو الهلالي ان اتفق والا فثلثون يوما كان المسمى المدة المبهمة
هو المجموع المركب من الايام المخصوصة المتصل بالعقد فان صدقت الغاية بادخالها ثبت الحكم فيهما وما يتفرع ايضا
على ذلك دخول المرافق في الغسل والكعبين اصالة او من باب المقدمة ويظهر الفائدة فيما لو قطعت اليد او
الرجل من المفصل ويبقى المرفق والكعبان لم يصلهما غيره فانه يجب الغسل والمسح على القول بالدخول لان سقوط
ميسور يجب لاجل خارج لا يوجب سقوط ما بقي ايضا بخلافه على القول بعدم الدخول لان وجوب المقدمة انما هو
بقي ذو المقدمة على وجوبه وههنا بحث وهو انه على القول بخروج الغاية كما ذهب اليه الاكثر فاصل المرفق
هنا غاية الغسل على ما هو المتبادر من تعلق الى باغسلوا يكون المرفق خارجة مع ان دخولها في الغسل قوي
واجب حتى بان ذلك مستفاد من الخارج وفيه ما مر من انه يلزم مناقضة مفهوم الغاية مع ذلك الدليل الخارجي
فالصواب على هذا القول ان يجاب بارتكاب التجوز اما بجعل الى بمعنى مع كما قيل في قوله تعالى من انصاري
الى الله او بطريق اخر وقد روي عن ابي لا نا العم انه قرا وايديكم من المرافق ايضا ولكن هذا انما يفيد لدفع قول
من يقول بوجوب الختم بالمرفق مستدلا بالاية وقد اجاب بعض اخر بان ما قبل الغاية لا بد ان يتكرر قبل الوصول
اليها كما يقول ضربته الى ان مات ولا يجوز ان يقال قتلته الى ان مات وغسل اليد لا يتكرر قبل الوصول الى المرافق
قال والصواب تعلق الى بلفظ اسقطوا محذوفا وما حق لا يصح لان اليد شاملة لرؤس الانامل والمناكب وما بينهما
ويستفاد من ذلك دخول المرافق فيه ذلك القول لان الاسقاط ليس من رؤس الانامل اجماعا بل من المناكب
وقد انتهى الاسقاط من المناكب الى المرافق واذا لم يدخل في الاسقاط بقي داخلا في المامور به بغسله قال العاشر
انما وهي للحصر وفاقا للاكثر كالشيخ والفاضلان والطبرسي والعيدي ونجم الائمة والبيضاوي والسكاكي وغيرهم
والمراد به نفي غير المذكور كقولك انما زيد قائم في نفي الموصوف على الصفة وانما العالم زيد في العكس وخالف
فيه بعضهم كما نقل الرازي في المحصول وهو محكي عن الامدي والسافيان وقالوا ان معناه تاكيد الاثبات و
استدلوا على افادتها الحصر بوجوه ذكرت بين ادرع النقل عن الشيخ ابا علي الفارسي حكى ذلك في كتاب الشيرازيات
من النحاة وسوتهم فيه كذلك اللغة ايضا لا اصالة عدم النقل وقد حكى الازهري عن اهل اللغة ان انما يقتضي ايجاب
شيء ونفي غيره قال ط في الحاشية في توضيح الوجهين احدهما النقل وقول النحاة كقول الاعشى مخاطبا
لعلقمة مفضلا عامر بن الطفيل عليه ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر وقول الفرزدق انا الذائد
الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا ومثلي ولولم يحمل انما في هذين البيتين على الحصر لما حصل مقصود
الشاعر انتهى ولا يخفى ان الظاهر من النقل نقل كونها للحصر دون استعمالها فيه وفي كلام الاعشى والفرزدق
انما استعملت في الحصر فالصواب حمل النقل على ما ذكرناه وثانيهما دد جزءها المثبت وهو لفظة ان على المذكور
والثاني وهو لفظة ما الى النفي اي غير المذكور بيانه ان كلمة انما مركبة من جزئين احدهما لفظة انما وثانيهما لفظة ما
ولفظة ان في اللغة للاثبات ولفظة ما للنفي فبعد التركيب يجب ان يبقى كل منهما على معناه اذ الاصل بقاء ما كان
على ما كان ولان التركيب ليس مخرجا للالفاظ عن معانيها قطعا ويجتمع فيه النفي والاثبات ولا يجوز ان يكونا

وبوجهين احدهما

لبيان

الاثبات ما بعدها ونفيها لامتناع اجتماع النقيضين فاجتماعهما اما بان يكون كلمة ان لاثبات المذكور وكلمة ما للنفي غير
المذكور او بان يكون بالعكس بان يكون كلمة ان لاثبات غير المذكور وما لنفي المذكور والثاني باطل اتفاقا فتعين الاول
وهو معنى الحصر وفيه نظر من وجوه الاول ان كون ان للاثبات ثم بل هي لتاكيد الكلام نفيا كان او اثباتا نحو ان
زيدا قائم وان زيدا ليس بقائم ومنه ان الله لا يظلم الناس شيئا والتاكيد يجامع النفي والثاني ان ما النافية
انما هي حقيقة في نفي ما دخلت عليه وهو المذكور لا غير باجماع النحاة فصرفها الى نفي غير المذكور ليس ابقاء لما كان
على ما كان والثالث ان ما في لفظة انما ليست للنفي بل هي ما يحتمل ان يكون كافة كما في ليتما ولعلما وكانما وكلما
وغيرها كما صرح به ابن هشام وغيره والرابع انه يحتمل ان لا يكون لفظة انما كلمة مركبة بل يكون مستقلة بنفسها
نفسها ومن هذا ظهر ضعف هذه الادلة وقد يستدل عليه ايضا بانها اذا كانت للحصر كانت للتاسيس ولو لم تكن كانت
للتاكيد والتاسيس اولى من التاكيد وفيه منع الاولوية وعدم حجيتها لو سلمت وباستعمالها في الحصر في كلام
الفصحاء كما مر والاصل في الاستعمال الحقيقة اذ الم يستعمل في غيرها وفيه منع عدم الاستعمال في غيره بل استعملت
كما في قوله انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وقوله سبحانه انما انت منذر وقوله سبحانه انما يخشى الله من
عباده العلماء وقوله انما يريد الله ليذهب عنكم والحمل على المؤمنين الكاملين والانذار النافع والخشية التامة
وبيان انه هذه الارادة لا يصل الا الله سبحانه خلاف الاصل والظاهر بل خلافا لما في البعض وقد يستدل بوجوه اخر
غير ما ذكر لا اعتماد عليها وعلى هذا فالصواب الاستدلال عليه بالتبادر فان التبادر من لفظة انما هو الحصر
وبضميمة اصالة عدم النقل يثبت تمام المطلوب كما لا يخفى على المراجع الاستدلال بمثل قولهم انما الاعمال بالنيات
وانما الولاء لمن اعتق على نفي العمل من دون نية ونفي الولاء لغير المعتق من دون نكير مستفيض بدلالة لفظة
انما على الحصر والتعريف في المسند اليه فيهما وان اقتضى الحصر ايضا كما يأتي في مباحث المفهوم والمنطوق
اذ به يصير الكلام في قوة الموجبة الكلية ويناقضها السالبة الجزئية الا انهم لم يستندوا في نفي العمل بغير نية
التأويل ونفي الولاء لغير المعتق على ذلك بل انما اعتمدوا على دلالة لفظة انما عليه وهذا قوية واتخذ
على انهم يفهمون منها الحصر وذلك يوضح ثبوت التبادر عندهم انه قد تمت المبادي اللغوية من شرح زبدة
الاصول وتمامها تم الجلد الاول ويتلوه الجلد الثاني في المبادي الاحكامية والحمد لله على تمامه والصلوة
والسلام على خير انامه وآله واصحابه المبينين لاحكامه وقد اتفق الفراغ عن اتمام هذا الجلد على يد الشارح
العاصي راجي عفو ربه الباقي احمد بن محمد مهدي النراقي في ضحوة يوم السابع من شهر محرم الحرام من سنة
ومايتين وعشر من الهجرة النبوية على هاجرها الف السلام والتحية بحب الفرد وده بعالية مقدس القاب
فضلت فاضل فكامل الاثر متكاملا ورأس الرباب والمساجد مجتهد الطالقاني جامع المعقول
المنقول حاوي الفروع والاصول مخدومي صاحبي اقا زاده خوجه
اخوي جناب اخوند ملا محمد هاشم طول الله عمره كتبه
الحقير الفقير الحاج العاصي ابن
حاجي غلام على التبريزي
على نحو الملك بالامر
تاريخ

قد تمت من اول
هذا الكتاب الى آخره
مقابلة وصحيحا
السيد محمد حسين بن محمد حسن
الجزائري

بسم الله الرحمن الرحيم

لما استوفى الكلام في مبادى هذا العلم من اللغات اخذ في مبادية من الاحكام وبعبارة اخرى لما فرغ من مبادية الكلامية شرع في مبادية الفقهية فقال قال شارحه **باب الاحكام** اي هذا بابها ولما كان الكلام متعلقا اما بنفس الحكم او الحاكم او المحكوم به او المحكوم عليه ابتداء بالحكم وقال **الحكم الشرعي** والغالب به وان كان الاولى تقديم الحاكم لتوقفه عليه اما لكونه ماخذا له وكونه موقوفا عليه من حيث التكلم وان لم يكن منه كذلك من حيث هي فان تعينه موقوف عليه والكلام فيه بالتبعية ولما كان البحث عن حقيقته واقسامه ومسائل تتعلق بها والمهم اولا تصور حقيقته المتوقف وهو موقوف على معرفة حده فلذا ابتدا به وله تعريفات كثيرة اختار منها ما ذكره بقوله قال شارحه **خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء او التخيير** فالخطاب هو الكلام الموجه نحو الغير للافهام فبالموصوف خرجت الادعية المهملة والمهملات وبنحو الغير الموجه الى نفس المتكلم وبالجر يرد كلام الساهي والنائم وتفسير الخطاب بتوجيه الكلام وان كان اصلا لكنه لا يلائم المقام اذ الحكم عندهم هو ذلك الكلام ولا توجيهه الا بان يحمل على الكلام الموجه باطلاق المصدر على المفعول كما في الخلق او الحكم على المعنى المصدري ولكنه بعيد هكذا قيل وقيل ان المناسب لما ياتي من تقسيم الحكم الى الوجوب والحرمة واخواتها هو تفسير الخطاب بالتوجيه دون الكلام والموجه كما لا يخفى ولا يخفى ان هذا التفسير الى الايجاب والتحريم واخواتها دون الوجوب والحرمة واخواتها كما لا يخفى والمراد بالتوجيه اعم من ان يكون بالمشافهة او بالواسطة والالتزام من ان يكون خطابا او كتابا او غيرهما وبهذا يندفع ما قيل من انه يلزم على هذا ان لا يثبت حكم شرعي لنا لان حقيقته كلام موجه نحو الغير للافهام وتوجيه الكلام الى الغير يستدعي كونه مخاطبا والمعدوم لا يصلح له ووجه الدفع ان ما ذكر من ان التوجيه يستدعي كونه مخاطبا انما هو مسلم في التوجيه الشفاهي واما في غيره فلا ويمكن ان يقال ايضا ان المعدوم الذي لا يصلح للخطاب هو المعدوم من جميع الوجوه واما اذا كان معدوما في الخارج ولكن كان متصفا بالوجود العلمي والمعنوي اجمالا او تفصيلا فلا نم عدم صلاحيته للخطاب ويمكن الدفع ايضا بتسليم عدم ثبوت الحكم الشرعي بهذا المعنى لنا والمسلم ثبوته هو الحكم الشرعي بمعنى الوجوب والحرمة واخواتها بل لا بد من القول بذلك في الخطابات الشفاهية عند من يقول باختصاصها بالحاضرين لكن الدفع بوجه اخر ايضا وهو ان قوله توجيه الكلام الى الغير يستدعي كونه مخاطبا ان اريد انه يستدعي كونه مخاطبا بالمعنى اللغوي الحاصل بنحو يا فلان واياك وانت ونحوها فهو مم كيف وقول الشارع كل من يوجد الى يوم القيمة يجب عليه كذا خطاب منه اليهم مع انهم ليسوا مخاطبين لغة اي خطابا شفاهيا وكذا قول السلطان كل من يراني يجب عليه كذا خطاب منه اليهم مع انه ليس خطابا لغويا اي شفاهيا وان اريد به كونه بحيث يراد من الكلام فهمه والعمل بمقتضاه فهو مسلم وعدم صلاحية المعدوم لمثل هذا التوجيه مم وعلى هذا فيحصل جواب اخر لما قيل من كون المعدوم مخاطبين بالخطابات

الشفاهية

الشفاهية وعلى هذا فلا حاجة الى تعميم الغير بالنسبة الى المخاطب والمشتغل كما فعله الاجرى على ان هذا التعميم لا يخرج عن جهالة لان المتبع المعدوم كما لا يصلح لكونه مخاطبا كذلك لا يصلح لقصد توجيه الكلام اليه وتوجيه الكلام نحو الغير يستلزم قصد توجيهه اليه والمراد بالغير ما كان مغايرا له واقعية حقيقة او اعتبارية فلا ينتقض التعريف بخطاب المتكلم الى نفسه ان قيل ان لم ينتقض بخطاب المتكلم من هذه الجهة ولكنه ينتقض به بزيادة قوله للافهام اذ لا يتصور افهام المتكلم نفسه فان الافهام تحصيل له اذ لا قلنا لا ريب في ان غرض الساهي لا يوجه الكلام الى الغير الى الغرض من ذلك الغير ان لم يكن عالما بمدلول الكلام يكون الغرض افهام امر اخر غير مدلول الكلام كافهام علم المتكلم او مثله او يكون الغرض التاكيد والتنبيه والتوضيح او افهام انا والمخاطب قبيلة ان الخ وعلى بعد اول الكلام ومن هذا القبيل توجيه المتكلم الكلام الى نفسه وكذا الكلام المواخطي الفصيح فان المتكلم ينزل المخاطب سواء كان نفسه او غيره منزلة من لم يفهم مدلول الكلام ويوجه الكلام اليه للافهام وبما ذكرنا اندفع النقض بقولك لزيد هل تضرب عمروا فانه خطاب مع انه توجيه الكلام الى الغير للاستفهام دون الافهام ووجه الدفع ان غرض المتكلم وان لم يكن افهام المخاطب مدلول الكلام ولكن غرضه افهام امر اخر وهو عدم علم المتكلم بالمدلول وطلبه العلم به هذا وان قيل ان الخطاب قديم عند بعضهم والحكم حادث لحصول قولهم حل هذا المراء بعد ما لم يكن حلالا ولا نسبة لفعل العبد ومعلول له فكيف يصح تعريفه به قلنا لا نم ان الحكم عندهم حادث بل الموصوف بالحدوث تعلق الحكم لا نفسه تعلق الحلية مثلا فكما ان حادث وكونه صفة لفعل العبد بل هو متعلق به ولا يلزم من تعلق الشيء بشيء ان يكون ذلك الشيء صفة له الا لزم من تعلق القول بتنزيه الباري في قولنا تنزيه الباري عن حصول وصف بشوق له وهو قبيح وكذا كون الحكم معلولا لفعل العبد فان افعال العباد ليست علل الحكم بل معرفات له كالعالم للصانع تع هنا شيء وهو ان قول القائل لزيد قل لفلان اضرب عمروا خطاب الى زيد ولا يستلزم توجيها الكل الاجزاء فيكون قوله اضرب عمروا كلاما موجها الى زيد والكل لكن فهم الكل بدون فهم اجزائه يكون مقصود القائل افهام اضرب عمروا لزيد ايضا فقوله اضرب عمروا في قوله قل لفلان اضرب عمروا كلام موجه من حيث هو هو الى الغير للافهام من حيث هو هو ايضا وههنا ليس كذلك ثم ان الخطاب عام يشمل خطاب غيره وباضافته الى الله تعالى خرج خطاب غيره والمراد بخطاب الله اعم من ان يكون بالواسطة او بدونها فلا ينتقض بخطاب الرسول والا لم يعلم بانه حكم شرعي وليس بخطاب الله فان خطابهم خطاب الله بالواسطة لانهم لا ينطقون عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فان قيل قد عرفت ان الخطاب هو توجيه الكلام نحو الغير فخطاب بالواسطة هو توجيه الكلام بواسطة نحو الغير وجميع خطابات الرسول ليس من هذا القبيل اذ لم يوجه الله سبحانه الكلام بواسطة الرسول الى العباد بل اوحى بمدلول الكلام والرسول كساه كسوة الكلام والالفاظ قلنا يمكن ان يقال ان المراد بالكلام في قولهم الخطاب توجيه الكلام اعم من المعنى والمنطوق وبما نحن فيه وان لم يتحقق كلام الله اللفظي ولكن كلام الله المعنوي موجود ولكن هذا لا يخرج من بعد وقد قيل في توجيه دخول خطاب الرسول والا لمة ان طاعتهم انما وجبت بايجاب الله تعالى اياها وفيه ان هذا لا يفيد اذ يدل ان وجوب طاعتهم خطاب الله ولا يوجب كون خطاباتهم خطابا بالله الا بتكلف بعيد لا يخفى هو ايضا على شيء فالاولى تبديل لفظ الله بالشارع واما الحكم الثابت بالاجماع والقياس فهو خطاب الله تعالى والاجماع والقياس مظهر لما ثبت بالخطاب ودليل على الخطاب لا مثبت وخرج بقوله المتعلق بفعل المكلف الخ كل من خطابات الله سبحانه وبقيد الاقتضاء او التخيير خرجت الخطابات المتعلقة بافعال المكلفين لا بسبيل الاقتضاء والتخيير بل على سبيل الحكاية فانها وان دل بعضها على الاقتضاء ايضا لكنه ليس سببا لتوجيه الخطاب بل السبب حكايته والاخبار عنه فيكون قوله بالاقتضاء متعلقا بالخطاب من حيث تعلقه التوجيه ومنهم من قال ان هذا القيد لاخراج مثل قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وتفصيله يا تى والمراد بالاقتضاء هو الطلب مطلقا صريحا كان او لا ايضا

وبالتخيير الاباحة كذلك والمعنى ان الحكم الشرعي هو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف ويكون خطابه اي توجيه الكلام بسبب
اقتضاء شيء او تخيير وليس المعنى ان يكون تعلقه بان يقتضي فعل شيء او يخير بين فعل وتركه فان كل خطاب تضمن لفعل
المكلف الاقتضائي او التخييري ولو لا ذلك لا يكون تعلق الخطاب باعتبار الاقتضاء او التخيير بهذا المعنى لئلا ينتقض
التعريف بالخطاب الذي اقتضى به ترك فعل المكلف فانه حكم شرعي ولا يصدق عليه انه متعلق بفعل المكلف الا ان يقال
ان مثل ذلك الخطاب ايضا يتضمن الكف عن هذا الفعل وهو ايضا فعل او لايجاد ضده او لاستمرار الترك هذا ثم انه اورد
على هذا الحد ان الخطابات الدالة على كون الشيء دليلا كالدلوك او سببا كالزنا او شرطا ومانعا كالطهارة والنجاسة
احكام لا اقتضاء فيها ولا تخيير فيخرج عن الحد مع انها من افراد المحدود فيبطل عكسه فمنهم من سلم كونها من افراد المحدود
وهم بين مانع من خروجها عن الحد وملتزم له وادخالها بزيادة قيد اخر ومنهم من منع كونها من المحدود فلا يرد النقض
واختار والدي المصنف طه الاول وقال ودخل الوضعي من الاحكام في الاقتضاء ظاهر قيل وذلك لان معنى
جعل الشيء دليلا اقتضاء العمل به وجعل الزنا سببا لوجوب الجلد هو وجوب الجلد عند الزنا وجعل الطهارة شرطا
لصحة البيع جواز الانتفاع بالمبيع عندها وحرمته دونها وعليه نقس والحاصل ان المراد بالاقتضاء والتخيير اعم من
الصريحي والضمني وخطاب الوضعي من قبيل الضمني اي يصدق على سببية الزنا لوجوب الجلد انه خطاب متعلق بفعل المكلف
على سبيل الاقتضاء والتخيير لا ان يكون الاقتضاء صريحا فيه بل متضمنا فيه ومعنويا ثم ورد عليه بلزوم دخول
اكثر القصص في الاقتضاء لجواز اعتبار الرجوع فيه ايضا فانها تتضمن قوله افعل كذا حتى تثاب بثوابهم ولا تفعل كذا
حتى لا تعاقب بعقابهم ويمكن الجواب عنه بتسليم دخولها فيه فيما امكن الرجوع ولا محذور فيه ولا نقض فيما لا يمكن و
التحقيق ان الاقتضاء الماخوذ في التعريف صفة فعل المتكلم اي يجب ان يكون المتكلم ناويا للاقتضاء او التخيير
فيلزم ان يكون مقصودا له ملحوظا في نظره فان كانت القصص بحيث رجعت الى الاقتضاء رجوعا ظاهريا بان يفهم
منها الاقتضاء لقراين خارجة او داخلة كما تحقق ذلك في الاحكام الوضعية يكون داخلة والا فلا والحاصل
ان المراد بامكان الرجوع ليس الامكان العقلي بل يجب ظهور ارادة المتكلم بحيث يتحقق فيه الاقتضاء الضمني فكلما
تحقق فيه ذلك يحكم بدخوله في المحدود وبدونه لا يرد النقض ثم يرد عليه اولا ان الظاهر من تعليله لدخول الاحكام
الوضعية في الاقتضاء بقوله معنى جعل الشيء دليلا الخ ان هذا تمام معنى ذلك فلا يلايم تعميم الاقتضاء بالصريحي
والضمني وجعل اقتضاء الاحكام الوضعية ضمنيا اذ لو كان اقتضاؤها تضمنيا لزم ان يكون وجوب الجلد عند الزنا
جزء لجعله سببا لوجوبه لا ان يكون هو بعينه لذلك وثانيا ان ما يترتب من الوجوب والحرمة على السببية والشرطية
والمانعية امور مغايرة لها لازمة لها متفرعة عليها لا اجزاء لها حتى يكون دلالتها عليها تضمنية الا ان يقال ان مراده
بالتضمن هو المعنى اللغوي دون الاصطلاحي فيتم الدلالة لا لزاما ايضا ويؤيد ذلك مقابلة الضمني بالصريحي
دون المطابقي وظهر مما ذكر ان الاولى ان يقال في وجه دخول الاحكام الوضعية في الاقتضاء ان الاقتضاء اعم من
الصريحي والالتزامي والاحكام الوضعية وان لم يكن فيها اقتضاء صريحي ولكنها تستلزمه فان جعل الزنا مثلا
سببا لوجوب الجلد يستلزم وجوبه عنده وجعل الطهارة شرطا لصحة البيع يستلزم جواز الانتفاع عندها اقول هذا
هو الموافق لما ذكره القوم وان اردت التحقيق فاعلم ان الحكم الوضعي كما قيل على ثمانية اقسام الخطاب المبين
للسبب او الشرط والمانع او الصحة او البطلان او الرخصة او العزيمة او التقدير واستلزام الاولين للاقتضاء
ظاهر ويمكن استلزامها التخيير ايضا ولكنها لا ينفكان عن استلزام الاقتضاء ايضا كما في ما اذا جعل الشارع امرا
سببا لاباحة امر اخر او شرطا لها فانها وان استلزمتا التخيير ولكنهما تستلزمان الاقتضاء ايضا لدلالتهما على اقتضاء

الكف

الكف حين فقدان السبب او الشرط وكذلك الرخصة والعزيمة اما العزيمة فظاهر واما الرخصة فلدلالتها على اقتضاء
الكف عند عدم موجبها واما الاربعة الاخر فلا كلام في استلزام المانع لما يوجب دخوله في الحد لكنه لا ينحصر في
الاقتضاء بل يمكن استلزامه للتخيير فقط ايضا فان المانع ان كان مانعا عن الجواز او الصحة او ما شاكلها يستلزم الا
قتضاء واما ان كان مانعا عن الوجوب او الحرمة او احدهما فلا يستلزم الاقتضاء كليا بل قد يستلزم الاباحة كما
لا يخفى وكذلك التقدير فان تقدير المعدوم كالموجود وبالعكس ان كان لتصحيح وجوب او حرمة او كراهة او ندب
يكون مستلزما للاقتضاء وان كان لتصحيح الاباحة فيكون مستلزما للتخيير واما الصحة والبطلان فالصحة في المعاملات تستلزم
الاباحة غالبا والبطلان فيها يستلزم الاقتضاء واما في العبادات فلغالبيتها منها لا يستلزم الا الاقتضاء ولا التخيير
ثم يستلزم البطلان الاقتضاء اذا تعلق بعبادة لها اقتضاء وامكان ارجاعها الى الاقتضاء بالتاويلات البعيدة
لا يوجب تحقق الدلالة الالتزامية وبما ذكرنا ظهر ان الحكم بدخول الوضعي في الحد على الاطلاق مشكل والحكم بدخوله
في الاقتضاء فقط كذلك اشكل الا ان يخص الوضعي المراد هنا بالسببية والشرطية والمانعية كما هو المفهوم من
كلام بعضهم فيندفع الاشكال الاول ثم اعلم انه قد يحصل لنظره في قوله ودخل الوضعي في الاقتضاء السببية اي
بسبب الاقتضاء ومعنى هو اذ لا شك ان الوضعي داخل في قوله خطاب الله المتعلق بفعل المكلف وانما يتوهم الخروج
بسبب الاقتضاء والظاهر ان المراد بالوضعي هنا ليس هو الخطاب بالاحكام الوضعية الذي يراد ادخاله في الحد
بل المراد بالوضعي هو جعل الشيء سببا او شرطا له والمراد بدخوله في الاقتضاء كونه قسما منه والحاصل انه كما ان الحكم
الشرعي يطلق تارة على الخطاب واخرى على الايجاب والتحريم كذلك الوضعي يطلق تارة على الخطاب واخرى على جعل
الشيء سببا وشرطا وغيرهما والذي يراد ادخاله في المحدود هو الاول والذي يراد من قوله ودخل الوضعي هو
الثاني فان دخول ذلك في الاقتضاء يستلزم دخول الاول في المحدود كما لا يخفى هذا وبقي ههنا شيء اخر وهو انه
اذا بني الامر على تحقق الاقتضاء في الحكم الوضعي فلا يكون كلامه طه في تقسيم الحكم على ما ينبغي لانه قسم الحكم على
نحو لا يكون الاقتضاء شاملا للوضعي ويمكن ان يقال ان مراده قدس سره في تقسيم الحكم بقوله فان اقتضى الفعل
الاقتضاء القريب لا الاعم والاقتضاء في الاحكام الوضعية انما هو الاقتضاء البعيد الالتزامي ولما ذكر تدريجه
ان الحكم الوضعي داخل في الاقتضاء فلا حاجة الى زيادة قيد اخر فقال لو زيادة قيد او الوضع حشو وقد
عرفت مما ذكرنا ان جميع الاحكام الوضعية ليست داخلة في الاقتضاء او التخيير بل منها ما لا اقتضاء فيه ولا تخيير
فلا يكون زيادة او الوضع حشوا وتخصيص ما يتضمن اقتضاء او تخييرا بدخوله في المحدود تحكم محض ثم المراد بالوضع
في قولهم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء او التخيير او الوضع هو معناه المصطلح بين الاصوليين اي
جعل الشيء سببا او شرطا او مانعا او صحيحا او باطلا او عزيمة او رخصة او مقدرا لا معناه اللغوي اعني الجعل
والاثبات فلا يرد ما قيل من انه لو زيد الوضع لكان قيد الاقتضاء والتخيير لغوا زائدا على مذهب
الاشاعرة اذ لا وجوب ولا حرمة ولا اباحة عندهم الا بجعل الشارع ووضعه فيكون جميع الاحكام مما كان على سبيل
الاقتضاء والتخيير ايضا داخلا في قيد او الوضع والتوجيه بان ذكرهما لعله للتفصيل الا فلا حاجة الا للاجمال كما ترى
فان الجمع بين التفصيل والاجمال انما يحسن اذا كان التفصيل بعد الاجمال واما الاجمال بعد التفصيل فلا هذا
ثم انك قد عرفت ان منهم من اجاب عن النقض بالاحكام الوضعية باخراجها عن المحدود وكان ذلك منافيا
لتعميم الاقتضاء لا يجاب النقض عكسا فاشار الى رده بقوله قدس سره ولا خراجه اي اخراج الحكم الوضعي عن
المحدود وهو الحكم الشرعي عندي محل وقد ذكروا في وجه بطلان اخراجه وجوها احدها ما اشار اليه

بقوله لاستفادته اي استفادة الوضعي من الشارع فان كون الوقت مثلا سببا للوجوب والوضوء شرطا للصلوة انما هو
بجعل الشارع ووضعه ولا يخفى ان كون خطابات الوضع مستفادة من الشارع امر بديهي لا ينكره احد ومن اخرجها عن
الحد ولم يخرجها عنه لاجل عدم كونها مستفادة من الشارع فالاولى والاهم هو اثبات ما يمكن ان يكون محلا للشبهة
وهو اما كونها احكاما وصدق الحكم عليها وان استفيدت من الشارع كما صرح به العضد حيث قال نقول انه ليس حكم
ونحن لا نسمي هذه الامور احكاما وان سماها غيرنا به فلا مشاحة في الاصطلاح او كونها من افراد الحكم الشرعي المصطلح
وصدقه عليها فان اطلاق الحكم الشرعي على افراده امر اصطلاحي فيحتمل ان لا يكون كل حكم مستفادا من الشارع
داخلا في هذا الاطلاق في هذا الاصطلاح بل كان اطلاقه مختصا باحكام مخصوصة فنقول اما منع كونها احكاما
ففيه ان ذلك ان كان بمجرد الاصطلاح كما يومي اليه ما نقلنا عن العضد فلا نزاع لنا فيه لانا نقول نحن نسميها
احكاما وان لم يسمها غيرنا ولا مشاحة في الاصطلاح وان كان لاجل ادعاء عدم صدق مفهوم الحكم عليها
فيرد عليه ان المعنى الثابت في الاحكام الشرعية المصحح لاطلاق الحكم عليها بعينه موجود في الخطابات الوضعية ايضا
فلا وجه لعدم الاطلاق فان المعنى المصحح للاطلاق المذكور فيها هو كونها خطابا اقتضائيا او تخييريا ولا يمكن تخصيص
الاقتضاء والتخيير بالصريحي والا لخرج اكثر الاحكام الشرعية مثل قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا بل لا بد من التعميم فيهما بحيث يعم الالتزامي ايضا وهو موجود في خطابات الوضع فيكون احكاما واما منع
كونها احكاما شرعية بالمعنى المصطلح وان كانت احكاما مستفادة من الشارع بمعنى انها ليست من الافراد التي
وقع الاصطلاح على تسميتها احكاما شرعية فيرد عليه ان هذا انما يصح اذا كان الاصطلاح متعلقا بالافراد
فلا يجوز التعدي عنها واما اذا كان متعلقا بمفهوم كلي فاللازم هو الاخذ بذلك المفهوم في التسمية
فكلما يصدق عليه هذا المفهوم حكم فيه بكونه من افراد الحكم الشرعي والظاهر من تعريفهم الحكم الشرعي بما عرفت
ان الاصطلاح متعلق بالمفهوم الكلي دون الافراد المخصوصة وهذا المفهوم الكلي بعينه موجود في خطابات الوضع
فلا وجه لاخراجها عن الحكم الشرعي وان قال قائل انا لا نسمي هذا المفهوم حكما شرعيا بل وقع اصطلاحنا على افراد
مخصوصة فلا نزاع لنا معه هذا واعلم ان من اخرج الوضعي عن الحكم الشرعي بين قائل بكونها علامات له وقائل
بكونها مستلزمة له ويرد على الاول ان الفارق بين علامة الشيء وملزومه ان وجود اللازم انما يكون بسبب
وجود الملزوم ويكون وجود الملزوم علة لوجود اللازم بخلاف العلامة فانها لا يلزم ان يكون علة لذي العلامة
ولا ان يكون وجودها علة لوجوده والاحكام الشرعية المفهومة من خطابات الوضع انما هي من قبيل الاول
دون الثاني فانها لوازم لها فان وجوب الجلد عند الزنا سبب الجلد وهكذا في غيره واما الثاني فنسلم ولكن
لا يلزم من كونها مستلزمة للاحكام الشرعية نفي كونها بنفسها احكاما شرعية فان من الاحكام الشرعية ما يلزمه
حكم شرعي اخر او يتضمنه والثاني من الوجوه ما ذكره بعضهم وحاصله ان كلا من السببية والشرطية ونحوهما
راجع الى واحد من الاحكام الخمسة اذ معنى سببية الدلوك للصلوة وجوبها عنده ومعنى شرطية الوضوء لها وجوبه
عندها ومعنى مانعية الحيض لها حرمتها عنده وكذا الحال في البواقي واذا كانت راجعة اليها فلا وجه لاخراجها
عن الحكم الشرعي ورد هذا الوجه والدي المعظم طه في الحاشية بان ما يترتب من الوجوب والحرمة على السببية
والشرطية والمانعية وغيرها امور مغايرة لها متفرعة عليها ولا خلاف في كونها احكاما شرعية انما الخلاف في نفس
السببية اي جعل الشارع هذا سببا لذلك ونفس الشرطية اي جعل هذا شرطا لذلك وكذا غيرها والحاصل ان كل
حكم وضعي ملزوم لحكم شرعي واللازم مع قطع النظر عن ملزومه حكم تام مستقل ولا خلاف في كون اللوازم احكاما

شرعية

شرعية فان الوجوب والحرمة حكم شرعي استفيد من خطاب الشارع صريحا او ضمنا وانما الخلاف في الملزومات من حيث
هو هي فمعنى جعل الشارع الحيض مانعا للصلوة حكمان احدهما مانعيته لها وثانيهما حرمتها معه والاول منهما صريحا والثاني
منها ولا شك انهما امران متغايران والخلاف انما هو في الاول دون الثاني هذا ثم انه لما كان يرد على القول
بكون الاحكام الوضعية من الاحكام الشرعية ان الاحكام الشرعية لا يجوز تعلقها بافعال غير المكلفين مع ان
الاحكام الوضعية قد تتعلق بافعال الصبيان والمجانين كما اذا اتلف الصبي او المجنون مالا لغيرهما يتعلق بها الضمان
فاشار الى دفع ذلك بقوله قده وتعلقه اي تعلق الخطاب الوضعي في بعض الاحيان بفعل غير المكلفين كالصبيان
والمجانين تعبد اي امر نحكم به لحكم الشارع به وان كان خلاف مقتضى الدليل ولولا حكم الشارع لما حكمنا به و
الحاصل ان هذا التعلق خارج عن تحت القاعدة بدليل خارجي او المخاطب به الولي كالشرعي من العبادات فانه
فيها ايضا متعلق ظاهرا بالصبي مع ان المخاطب به حقيقة هو الولي فلا يكون الخطاب متعلقا بفعل غير المكلف وتفصيل
المقام ان من الاحكام ما يتعلق في الظاهر بغير المكلفين وبعضها يتعلق بغير المكلفين من الاحكام من باب الحكم الشرعي
وبعضه من باب خطاب الوضع وقد وقع الخلاف فيما بين القوم في ان كلا منهما هل هو متعلق بغير المكلف في الواقع و
نفس الامر ايضا وحكم شرعي او وضعي بالنسبة اليه او المخاطب به في الواقع هو المكلف وليس حكما بالنسبة الى غير المكلف
وتحقيق ذلك وان كان موكولا الى مقام اخر ولكن نتكلم فيه ههنا على سبيل الاجمال والكلام اما فيما هو من باب
الحكم الشرعي او فيما هو من باب خطاب الوضع ههنا مقامان الاول في بيان ما تعلق بغير المكلف من الامر والنهي
كالامر بالصلوة والصوم ندبا فذهب جمع منهم الشيخ والمحقق الى انها شرعية بمعنى ان الامر متعلق في الواقع بالصبي
وهو مستند الى امر الشارع فيستحق عليها الثواب وقال العلامة في المختلف بعد ان نقل القول المذكور عن الشيخ
وعندي في ذلك اشكال والاقرب انه على سبيل التمرين واما انه تكليف مندوب اليه فلا الاقرب المنع والمذهب
صاحب المسالك قال في بحث صوم الصبي واما كون صومه شرعيا ففيه نظر لاختصاص خطاب الشرع بالمكلفين والاصح
انه تمريني لا شرعي انتهى استدل القائلون بالشرعية بان الاوامر مطلقة وبان الامر بالامر بالشيء امر بذلك الشيء
ان الظاهر من حال الامر كونه مريدا لذلك الشيء وبما ورد في الاخبار من جواز عتق الصبي ابن عشر سنين وصدقته
ووصيته كما في رواية زرارة عن الباقر اذا اتى على الغلام عشر سنين فانه يجوز من ماله ما اعتق وتصدق واوصى
على حد معروف وغيرها من الاخبار وبما ورد من الاخبار الدالة على جواز امامته شرعا ولان من الظاهر ان اذن الشارع
له في الصدقة والوقف والعتق والامانة يوجب ترتب الثواب فتكون شرعية واحتج القائلون بالتمرينية بان
التكليف مشروط بالبلوغ ومع انتفاء الشرط ينتفي المشروط ورد بان اعتبار هذا الشرط على الاطلاق محل نظر و
التكليف المتوقف على البلوغ انما هو التكليف بالوجوب والحرمة واما التكليف بالمندوب فلا مانع منه عقلا
وشرعا اقول لا شك ان التكليف امر مخالف للاصل فلا يحكم به الا بدليل شرعي دال عليه وما استدلوا به عليه
معارض بما هو اقوى منه من حديث رفع القلم الشامل لقلم الوجوب والحرمة والندب والكراهة بل التخيير وما
دل على انه لا يكتب الحسنات على العباد الا حين يكتب السيئات وانها لا يكتب الا بعد البلوغ كخبر عبد الله بن سنان
وموثقة على ان قولهم ان الامر بالامر بالشيء امر بذلك الشيء باطلاقه ممنوع فانه يحتمل ان يكون في الامر مصلحة لا تكون
في ذلك الشيء وكذا الاخبار الدالة على جواز العتق والوصية والصدقة اعم من كونه مثابا مامورا به والخبر الدال
على جواز الايتمام به معارض بما دل على خلافه وسلوك من حط خلف الغلام الذي لم يحتلم ومع ذلك افتى الاكثر
بخلافه وهو الحق فمثله لا يصير حجة والحاصل ان تكليف غير المكلفين امر مخالف للاصل وما يستدل به عليه ليس

من جاء في المطيع فقاربه منه بما هو اقرب منه الحق ان فعل المكلف كما انه ليس مامورا بالواجب كذلك ليس مامورا بالمندوب
بل بما يفعله ويؤمر به صورة العبادة وهي ثمرة هذا احكم الخطابات التي فيها اقتضاء واما الخطابات الدالة على
التخيير والاباحة فالحق انها ايضا غير متعلقة بفعل المكلفين اذ التخيير والاباحة الشرعية انما يتصور في حق من يكون فعله
عندها فالجواز الثابت لفعل المكلفين انما هو جواز عقلي المقام الثاني في بيان ما تعلق بفعل المكلف من الخطابات
الوضعية والحق انها ايضا متعلقة بفعل المكلف حقيقة اما الاحكام التي تستلزم اقتضاء او تخييرا كالسببية والشرطية و
المانعية والرخصة والعزيمة والصحة والبطلان في المعاملات فظاهر اذ قد عرفت انه لا اقتضاء ولا تخيير بالنسبة الى
فعل المكلف وكذا المندوب فانه لتصحيح الحكم الشرعي وهو لا يتعلق بفعل المكلف واما الصحة والبطلان في العبادات
فلانهما اما موافقة المامور به وعدمها او كون العبادة مسقطا للقضاء وغير مسقط وتحققهما فرع تحقق المامور به
والقضاء وشيء منهما لا يوجد في فعل المكلف لا امتناع ما يتبعه ويترتب عليه ومعنى صحة اسلامه انه يجب على المكلفين
اجراء احكام المسلمين عليه وهكذا واذا عرفت ذلك يظهر وجه قوله قدس سره او المخاطب به اولى وانه الحق
هذا ولا يخفى عليك انه ظهر مما ذكرنا ان قوله وتعلقه لا ليس اشارة الى دفع نقض عن الحد كما قد يتوهم فتامل
ان الاول من شقي الترديد وهو القول بالتعبد لا يفيد في ذلك بل لا تعلق له بالحد اصلا وانما هو اشارة الى
دفع ما يعترض به على مذهب القائلين بكون الاحكام الوضعية من الاحكام الشرعية من دون ملاحظة التحديد
من انه كيف يكون الاحكام الوضعية احكاما شرعية مع ان الحكم الشرعي لا يتعلق الا بفعل المكلف وجوابه ان هذا
الترديد خارج بالدليل ولا يخفى ان بذلك وان يحصل الجواب عن الاعتراض المذكور ولكن يرد عليه انه على القول بكون
الوضع حكما شرعيا وكون المخاطب به في الشرائع غير من خطابات الوضع فقط هو غير المكلف من باب التعبد لا يكون
الحد جامعا لاشتماله هذه الخطابات المتعلقة بفعل غير المكلف تعبدا وتحقيق المقام ان من عرف الحكم الشرعي
بالتعريف المذكور اما يقول بكون الوضع حكما شرعيا او لا وعلى التقديرين اما يقول بكون المخاطب به فيما تعلق ظاهرا
بفعل المكلف هو المكلف او غير المكلف وعلى التقادير اما يقول بكون المخاطب به في الاحكام الشرعية المتعلقة ظاهرا
بفعل المكلف هو المكلف او غير المكلف وعلى التقادير اما يخص المكلف بمن يصلح التعلق جميع التكاليف به اي
البالغ العاقل كما هو الظاهر المصطلح او يعم بمن يصلح لتعلق الخطاب به وان كان الخطاب الندبي فقط فعلى
صور ينتقض التعريف في بعضها عكسا وفي بعضها طردا ولا يلزم نقض في بعضها اصلا فتامل ولما كان اصل هذا
الحد منقولا عن الغزالي هكذا الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فنوقض في عكسه بالخواص لانها ليست
متعلقا بافعال المكلفين بل بافعال مكلف واحد وفي طرده بقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فاشار قدس سره
بعدم انتقاضه العكسي بعد تبديل كل من الجمعين بالمفرد بقوله ولا ينتقض عكسه اي عكس الحد بالخواص اي بخواص
النبي ص كجواز ما زاد على الاربع ووجوب التهجد والسواك الموجبة اي لوحدة الفعل والمكلف وكذا لا ينتقض
للوحدة بالاحكام المعينة المتعلقة كوجوب صلاة الظهر وصوم رمضان فانها لا يصدق عليها انها خطاب متعلق
بجميع افعال المكلف على ما يقتضيه اضافة الجمع الى المعرف باللام قيل انه كما يفيد الجمع المحلى باللام العموم كذا يفيد
المفرد المحلى باللام ايضا العموم فان المتبادر من قول الحامد الحمد لله ارادة جميع افراده ولتوصيفه بالجمع كما في
قولهم اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض ولجواز الاستثناء منه كما قال سبحانه ان الانسان لفي خسر
الا الذين امنوا وصرح بافادته العموم ابو حيان وابن مالك وعلى هذا فيكون النقض بالخواص باقيا بحاله مع
ان الوحدة ايضا قلنا هذا يرد على من قال بان المفرد المعرف يفيد العموم واما المحققون ومنهم والدي المعظم ط

ظاهره

فلا يرد عليه ذلك لانهم يقولون بانه لا يفيد العموم كما هو الحق والقول بكونه للعموم اذا ورد في كلام الشارع بدون القرينة
فغير ضائر لكونه مخصوصا بما ورد في كلام الشارع فالمتبادر الذي ذكره تم وجواز الوصف بالجمع وجواز الاستثناء
غير مفيد لان من قال بعدم افادته للعموم لم يقل بكونه موضوعا للخصوص بل قال انه موضوع لتعريف الماهية من حيث هي بل
للعموم والخصوص فيفهم كل منهما من خارج لا بدلالة اللام فالوصف بالجمع واستثناء بعض الافراد لا يقتضي كون اللام للعموم
والدليل عليه جواز ان يكون اللام مستعملة في معناها المطلق وكان العموم مفهوما من التوصيف والاستثناء وباقي تفصيل ذلك
وتحقيقه في مباحث العموم وبدونها اي بدون وحدة الجميعين معا سواء كان احدهما فقط واحدا او لم يكن شيء منهما واحدا
ينتقض العكس بالخواص من جهة واحدة ان ورد بدل الفعل فقط الافعال فان الجمع المضاف ايضا يفيد العموم او بدل
المكلفين فقط المكلف او من جهتين ان ورد بدل المفردين جمعاهما كما في تعريف الغزالي وبيان ذلك انا اذا اثبتت
وحدة الجميعين فاما ان يثبت وحدة الفعل فقط او وحدة المكلف فقط او وحدتهما معا فعلى الاول ينتقض عكسه بالخواص
من جهة واحدة هي انها ليست جميع افعال المكلف بل بعض افعاله وعلى الثاني ينتقض بها من جهة واحدة هي عمل مكلف
واحد لا جميع المكلفين وعلى الثالث ينتقض بها من الجهتين معا فيكون الانتقاض في الصور الثلث بالخواص ويمكن
ان يكون المراد انه على الاول ينتقض من جهة عدم صدقه على وجوب فعل واحد على المكلف وعلى الثاني ينتقض من جهة
عدم صدقه على الخواص وعلى الثالث ينتقض من الجهتين فلا يكون الانتقاض في جميع الصور بالخواص ولكن الاول الحق
بقوله وينتقض عكسه بالخواص هذا على انه يمكن ان يقال ان الحد في صورة الاول والثالث لا يصدق على شيء من افراد
المحدود اذ ليس من الاحكام ما يتعلق بجميع افعال المكلف او بجميع افعال جميع المكلفين هذا وتحقيق ان التعريف
لا ينتقض بدون الوحدة ايضا وذكر والبيان ذلك وجهين من يقين واشار اليهما والى تزييفهما بقوله قدس سره
وما ذكر عنه اي عن الانتقاض بدون الوحدة بارادة الجنسية في الجميعين دون الاستغراق والعموم والتعلق
اي تعلق الخطاب بالغير اي بغير النبي في التخصيص اي في تخصيص بعض الاحكام بالنبي يدفعه لزوم التجوز
وهو في الاول والتعدد اي تعدد الحكم وهو في الثاني فقوله بارادة الجنسية في الجميعين اشارة الى احد الوجهين
اللذين ذكروهما في وجه عدم الانتقاض وقوله والتعلق بالغير في التخصيص اشارة الى الوجه الاخر ولزوم التجوز
تزييف للاول وتعدد الحكم للثاني اما بيان الاول فهو انهم قالوا ان ذكر الجمع هنا من قبيل زيد يركب الخيل
وان لم يركب الا واحدا منها وليس هناك مجاز باطلاق الجمع على الواحد بل فهم منه ان ذكره متعلق بجنس هذا
الجمع لا بجنس الحمار مثلا فالمراد تعلقه بجنس الفعل من جنس المكلف لا تعلقه بجميع افعال جميع المكلفين و
الحاصل ان الالف واللام ابطل الجمعية كما هو المشهور وبيان تزييفه ان الجمع المحلى من الصيغ التي صرحوا بكونها
من صيغ العموم وجعلوها حقيقة فيه مجازا في غيره دفعا للاشتراك وابطال الجمعية ينافي افادة العموم الذي معناه
كل واحد واحد كيف وقد صرحوا بان مثل قولنا قتل بنو تميم فلانا وكان القاتل واحدا منهم من قبيل المجاز
قال المحقق التفتازاني في شرح التلخيص نحو قولهم فلان يركب الخيل وانما يركب واحدا منها مجازا مثل قولهم بنو
فلان قتلوا زيدا وانما قتله واحد منهم وعلى هذا فيكون اطلاق الجمع المعرف وارادة الجنسية اطلاقا مجازيا
ولا يجوز ذكر الالفاظ المجازية في التعريف بدون القرينة المعينة وتوهم وجود القرينة العقلية هنا توهم فاسد
اذ القرينة العقلية انما تتحقق فيما يحكم العقل باستحالة تحقق المعنى الحقيقي لا فيما لم يتحقق وان امكن التحقق وتعلق
الخطاب بجميع افعال جميع المكلفين ممكن كما اذا قال جميع افعال جميع المكلفين مباح او حرام واما بيان
الثاني فهو انهم قالوا ان في تخصيص الله سبحانه بعض الاحكام بالنبي يتعلق الحكم بسائر المكلفين ايضا اذ خاطبه

النبي ص بجواز الزيادة على الاربع لم يقتض تحريمها الغير من الامة وكذا مخاطبته بخصوصه بجواز الوصال ووجوب التهجد
يقتضي عدم جواز الوصال وعدم وجوب التهجد لغيره فيصدق ان هذا الحكم متعلق بالمكلفين وبيان تزييفه انه لو سلم ذلك
لكان الحكم في كل خاصة متعددا ولا يكون حكما واحدا فيكون هذه الخاصة حكمين وح فلا بد من كون التعريف صادقا على
كل منها فننقل الكلام ح الى كل واحد من هذين الحكمين اللذين تشتمل عليهما هذه الخاصة فنقول ان اباحة الزيادة مثلا
فقط مع قطع النظر عن المدلول الضمني حكم مع انها لم يتعلق بافعال المكلفين بل بمكلف واحد بل يصير الانتقاض ح
اشد لانه كان اولا مخصوصا بالاحكام المختصة بالنبي وح ينتقض بما تضمنته الخواص من الاحكام المتعلقة بسائر المكلفين ايضا
لانها لا يصدق عليها انها متعلقة بافعال جميع المكلفين هذا مع ان كون الخواص متضمنة او مستلزمة لتعلق الخطاب
بسائر المكلفين ممنوع لان توجيه الخطاب الى شخص لا يقتضي عدم توجيهه الى غيره ولا يستلزمه ايضا بل اللازم منه ان الحكم المتعلق
به ثابت للمخاطب والعدم ثبوته لغيره فانما هو مفهوم من خطاب اخر ولو سلم تضمنه او استلزامه التخصيص وعدم ثبوت
الحكم لغيره فلا يفيد ايضا لان الثابت شرعا هو عدم ثبوت هذا الحكم للغير لا ثبوت حكم اخر له وعدم ثبوت الحكم ليس حكما
فان وجوب التهجد على النبي لم يدل على تخصيصه به الا على عدم كونه واجبا على غيره فيحتمل ان يكون مندوبا او مباحا وعدم
الوجوب ليس حكما شرعيا ثم ان هذا الجواب لو صح لدفع النقض لكان مخصوصا بصورة واحدة من صور انتفاء الوحدة وهو كون
المكلفين وحده جمعا واما في الصورتين الاخريين اي كون الفعل او كونهما معا جمعا فالنقض من جهة واحدة باق بحاله كما
لا يخفى هذا وقد اجيب عن الانتقاض بوجهين اخرين احدهما انه في التعريف مقابلة الجمع بالجمع المفيد للتوزيع كما في قولهم
قتل المجاهدون الكفار فانه ليس المراد انه قتل كل من المجاهدين كلا من الكفار ولا انه قتل مجموع المجاهدين كلا من
الكفار بل المراد هو التوزيع اي كان القتل على سبيل التوزيع فقتل واحد منهم واحدا منهم ويرد عليه انه ان اريد المقابلة
بين الخطاب والافعال فالخطاب ليس بجمع حتى يفيد التوزيع وان اريد بين الافعال والمكلفين فلا يفيد التوزيع
بينهما بل يصير النقض اشد اذ ليس شيء من الاحكام خطابا متعلقا بهذا الفعل من هذا المكلف وهذا الفعل من هذا
المكلف وهكذا الى جميع الافعال وجميع المكلفين وثانيهما انه يكفي لتعلق بعض الافعال بالجماعة تلبس بعض منها كما في
دخل فلان بلد مصرا اذ لا يتصور الدخول في كل البلد في زمان واحد وكذا لا يمكن التلبس بجميع افراد الخيل فكذا هنا
لا يمكن تلبس الخطاب الواحد بجميع افعال جميع المكلفين فيكفي في صحة الاطلاق تلبسه ببعضها ولا يلزم مجاز ويرد عليه
ان معنى الصيغة ليس الا العموم ويجب التلبس بكل فرد نعم قد يتحقق القرينة الدالة على ان المراد ليس ذلك بل يكفي التلبس
بالبعض ولكن ليس ذلك حقيقة بل مجاز محتاج الى القرينة واذا لم يتحقق القرينة لا يجوز ارادة ذلك ولا قرينة هنا وادعاء
وجود القرينة العقلية قد عرفت ما فيه ولو سلم فانما هو يوجد في الافعال دون المكلفين لوجود الخطاب المتعلق بفعل جميع
المكلفين ولما ذكر طرف عدم انتقاض التعريف عكسا اشار الى عدم انتقاضه طردا بعد زيادة قوله بالاقتضاء او التخيير
بقوله ولا ينتقض طرده بمثل قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله تعالى والله خالق كل شيء للتقييد اي ولا ينتقض لاجل التقييد
بقيد بالاقتضاء او التخيير فان الاية وان كانت خطابا متعلقا بفعل المكلف ولكن لا اقتضاء فيها ولا تخيير وبدونه اي
بدون التقييد بالاقتضاء ينتقض طرده بها اذ يصدق عليها انه خطاب متعلق بفعل المكلف اما صدق الاول فظاهر واما
صدق الثاني فلان المراد بما تعملون اعمال المكلفين ايضا ومنهم من قال ان بدونه لا ينتقض ايضا وقد ذكروا لبيانه وجوها
منها ما ذكره المصنف حيث قال ويمكن الذب عنه بان الالفاظ المستعملة في الحدود يعتبر فيها الحيثية وان لم يصرح بها
فيصير المعنى المتعلق بافعال المكلفين من حيث هم مكلفون وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون لم يتعلق به من حيث هو فعل
مكلف ولذلك عم المكلف وغيره انتهى والحاصل ان قيد الحيثية معتبر وبعد اعتباره يصير المفاد ان تعلق الخطاب

بجهة

يجب من حيث كون المخاطب مكلفا اي يكون للتكليف دخل في تعلق الخطاب ويكون الخطاب بحيث لا يصلح للتعلق بغير
المكلفين ولم يتعلق الخطاب في الاية من هذه الحيثية لانه وان تعلق الخطاب فيها بفعل المكلفين لكن ليس لكونهم مكلفين
دخل في ذلك بل هو بيان حال فعلهم ولا مدخل للتكليف فيه اصلا ولذلك عم في الواقع غير افعال المكلفين ايضا لان
نسبة خلقه تعالى الى جميع الحيوانات وافعالهم على السواء فلا نقض ثم اشار الى رد هذا الجواب بقوله واعتبار حيثية التكليف
في الحد لدفع الانتقاض بالاية لا يفيد لانه مشترك بين الاحكام والاية فكما ان تعلق الخطاب ايضا مدخلية في التكليف
وذلك لتضمنها اي لتضمن الاية النهي عن عبادة ما يعملون من الاصنام فانه سبحانه في مقام الانكار عليهم في عبادة ما
ينحتون هذا ويرد ايضا على من يدفع النقض باعتبار الحيثية انه ان اريد بالمكلف في الحد المكلف بهذا الخطاب من حيث
هو مكلف بهذا الخطاب يلزم خروج الخطابات التخييرية اذ المباح غير مكلف به وان اريد به المكلف في الجملة من حيث انه
مكلف في الجملة فان المعتبر ما تضمنته الاية من النهي المتضمن ايضا فلا يندفع النقض كما لا يخفى وان لم يعتبر في وان اندفع
به النقض بهذه الاية ولكن ينتقض بقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم لانه مع قطع النظر عن معناه
الضمني لا يصلح خطابا الا للمكلفين ثم لما علم منه اشتراك اعتبار حيثية التكليف بين الاية الاية المتضمنة للنهي استدرك
ان في الاية اقتضاء ضمنيا فلو اريد من الاقتضاء في التعريف ما يعم الضمني ايضا لكان التعريف صادقا على الاية ويلزم
اما عدم كون التعريف مانعا او التزام كون الاية من افراد المحدود فاختار الثاني وقال فان عم الاقتضاء والتخيير
بحيث يشملان الضمني ايضا وهو الحق اي كون المراد منه هو الاعم لما ياتي من انه لو خص لزم عدم كون التعريف جامعا
دخل مثل الاية في التعريف بعد اعتبار التقييد ايضا ولا يرد نقض لان ورود النقض انما هو فيما اذا لم يمكن
التزام كون الاية حكما شرعيا ونحن نلتزمه ولقائل ان يقول انه على هذا يكون التقييد مع اعتبار الحيثية مشتركا في
ورود الاعتراض بالاشتراك ودفعه بالتزام دخول الاية في الحد ومع التقييد جاريين في صورة اعتبار الحيثية ايضا
فلا وجه لرد اعتبار الحيثية واختيار التقييد من هذه الجهة بل يكون التقييد لغوا لانك قد عرفت ان قيد الحيثية معتبر في الالفاظ
المستعملة في الحدود وبعد اعتباره في هذا التعريف يستفاد منه ما يستفاد من قيد الاقتضاء والتخيير اذ كل خطاب يكون
للتكليف مدخلية في تعلقه ولا يكون صالحا لتعلقه بغير المكلفين لا يخرج عن اقتضاء او اباحة فان قيل ان التقييد
ان لم يترتب عليه فائدة من هذه الجهة ولكن له فائدة اخرى وهي انه لولاه لانتقض الحد بالخطابات الخبرية الشرعية
فانها احكام شرعية مع انها ليست متعلقة بافعال المكلفين من حيث هم مكلفون فلا بد من قيد يدخلها فيه وهو قوله
او التخيير ولما كان التقييد به بدون مقابله موجبا لفساد التعريف قيد التعريف بالاقتضاء ايضا قلنا ان المراد
بالمكلف في التعريف ان كان المكلف في الجملة فان كان بخطاب اخر من حيث هم مكلفون في الجملة فالخطابات التخييرية
وان زاد قيد او التخيير ايضا بل يلزم التناقض ح في الحد لتناقض تعلق الخطاب بفعل المكلف بهذا الخطاب مع كونه تخييريا
ثم يمكن ان يقال انه لولا التقييد لدخل مثل قوله تعالى ويمدهم في طغيانهم يعمهون بيان ذلك انك قد عرفت انه لو اريد بالمكلف
المكلف بهذا الخطاب لخرجت الخطابات التخييرية فلا بد ان يراد به المكلف في الجملة من حيث انه مكلف ولا شك ان قوله
سبحانه ويمدهم في طغيانهم يعمهون خطاب له تعلق بفعل المكلف وهو الطغيان وللتكليف ايضا دخل في هذا الخطاب
اذ لولا كونهم مكلفين لما كان لهم طغيان فيكون داخلا ويخرج بقيد الاقتضاء والتخيير اذ لا اقتضاء فيه ولا تخيير لا ضمنا
ولا صريحا فتامل هذا وما الزم قدس سره ان مثل قوله والله خلقكم من الاحكام الشرعية كان لقائل ان يقول ان الحكم من
قبيل الانشاء والاية من باب الاخبار فانها اخبار عن الخلق فكيف يصدق الحكم عليها فدفعه بقوله وما تضمنه مثل الاية النهي
لا يجعل الاية اي مثل الاية فلا خارج له فيكون انشاء والحاصل ان للاية معنيين احدهما معناها المطابقي الظاهري

وهو الاخبار عن خلقهم وخلق ما يعملون والاخر معناها الالتزامى الضمنى وهو النهى عن عبادة ما عملوه وهذا المعنى
الضمنى اعنى النهى لا تحصل له فى الخارج الا بهذا الكلام اى ليس اخبارا عن نحو تحقق فى الخارج بل هو ايجاد ، انما يكون بهذا
الكلام فلا يكون خارج متحقق لهذا المعنى ولا تنافى بين كون المعنى انشائيا وكون اللفظ دالا على الاخبار ظاهرا
كما فى مثل قوله سبحانه كتب عليكم الصيام وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فانه اخبار
ظاهرا مع ان وجوب الصيام والحج انما يتحقق به ولا خارج له واذ عرفت ان معناها الضمنى لا خارج له وانما حصل به فلا
يخرج عن الانشاء من جهة ما تضمن من النهى وهى الجهة التى يحكم لاجلها بكون الاية حكما شرعيا لان الانشاء كلام لم يكن
لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه كما ياتى وخبرية اى خبرية مثل هذه الاية باعتبار الحق وهو اخبار معناه المطابقى
الظاهرى حيث يخبر عن خلقهم وخلق اعمالهم وليس كونه حكما بهذا الاعتبار كبعض القصص المشتملة على هلاك قوم و
نجاة اخرين من الامم الماضيين فانها تدل على الحكم ضمنا من حيث تضمنها النهى عن افعال الامم السابقة المقتضية للعذاب
او الحث على افعالهم الموجبة للثواب فانها من هذه الجهة انشاء وان كانت اخبارا من جهة الاعلام بحالهم ولا يتوهم على
هذا يكون الحكم هو ما تضمنه الاية وليس فيما تضمنه اقتضاء ضمنى بل هو يدل على الاقتضاء صريحا لانا نقول ليس المراد
ان هذا المعنى الضمنى حكم بل المراد ان الاية باعتبار هذا المعنى حكم وان لم يكن حكما باعتبار الاخر وان خص الاقتضا
بالصريح كما هو ظاهر بعضهم خرج الحكم الوضعى من التعريف اذ لا اقتضاء فيه صريحا وانما الاقتضاء فيه ضمنى
ق كذا خرج مثل قوله تعالى من يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم ق كذا خرج اخر سورة الزلزال من الايات
وهما قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فانها وان دلت ضمنا على حرمة القتل المقتضية
لاقتضاء تركه وعلى اقتضاء فعل العمل الخير واقتضاء ترك العمل الشر لكن هذا الاقتضاء فيها ضمنى ولا يدل شئ
منها على الاقتضاء صريحا وفى اى خروج الامور المذكورة حكم نظر اذ لا فرق بينها وبين ما فيه الاقتضاء صريحا
فى الدلالة على الطلب الا بالصريح والضمن وهذا لا يوجب الفرق فى كون احدها حكما شرعيا دون الاخر فان
المناط فى الكون حكما هو الدلالة على الطلب لا بالتصريح والتضمن وهذا لا يوجب الفرق فى كون احدهما حكما
شرعيا دون الاخر فان المناط فى الكون حكما هو الدلالة على الطلب باى نحو كانت ق ومما يدل على كون هذه
الامور حكما شرعيا ان احتجاج العلماء السلف بمثلها فى المسائل الشرعية شايع ذايع وليس المراد بالحكم الشرعى
المعرف فى هذا المقام الا ما يحتج ويتمسك به فى اثبات المسائل الشرعية قيل الاجماع الذى نقله السيد الشريف
وبعض اخر على ان مثل هذه الامور ليست احكاما شرعية يدل على خلاف ما ذكرتم قلنا والاجماع على خلافه
غير ثابت ودعوى الاجماع من بعضهم لا يثبته فان ثبت الاجماع يخصص احد الاعتبارين فانك قد عرفت ان لامثال
هذه الايات اعتبارين احدهما اعتبار الخبرية وهو من حيث دلالتها على الاعلام بامر واقعى والاخر اعتبار الانشائية
وهو من حيث دلالتها على طلب فعل هذا الامر او طلب تركه والاجماع على عدم كونها احكاما شرعية ان ثبت فانما
يختص بالاعتبار الاول اى ليست من هذا الاعتبار فقط احكاما واما من حيث الاعتبار الاخر فلا نم الاجماع بل لا وجه
للقول بعدم كونها احكاما من هذا الاعتبار واطلاق نحو الحكاية لو ثبت فانما هو لاجل ظهور الاعتبار الاول وكون
المتبادر من اللفظ هو هذا الاعتبار واللفظ حقيقة فيه فقط وهو مدلول اللفظ من حيث هو واما الاعتبار الاخر
فانما هو مفهوم بقرينة المقام ومعونة الامارات الخارجية وبما ذكر ظهر ان تخصيص الاقتضاء بالصريح يوجب
انتقاض التعريف فيكون المراد بالاقتضاء هو الاعم ويكون مثل قوله والله خلقكم داخلا فى الحدود ولا يلزم منه
نقض سواء نم بقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى

الا ان منع كون الخطاب متعلقا بالمكلف وهو كما ترى هذا ومن الوجوه التى ذكروها فى بيان عدم انتقاض التعريف
بمثل قوله سبحانه والله خلقكم وما تعملون ما ذكره بعض المتاخرين حيث قال لا يخفى انه لا اتجاه لهذا النقض اصلا لانه
ليس هيهنا خطاب متعلق بافعال المكلفين بل انما تعلق بنفس المكلفين والمذكور فى التعريف هو الافعال انتهى ولا
يخفى ما فيه فانه توهم ان النقض باعتبار قوله خلقكم وليس كذلك بل باعتبار قوله وما تعملون ولا شك انه ليس نفس المكلفين
ومنها انه ظاهر ان المراد بافعال المكلفين فى التعريف هو اعمالهم لا بمعنى معمولاتهم الموجودة فى الخارج والخطاب
المذكور فى الاية انما تعلق بالصنم اذ المراد بما تعملون هو ذلك وهو من قبيل الثانى لا الاول نعم لو فسر ما تعملون
بالعمل بالمعنى المصدرى لصح النقض لكن لا يجب حمل الاية على هذا بل يمكن ان يفسر ما تعملون بمعمولاتهم اما بان يكون
المراد وما تعملون فيه او بان يكون من باب اطلاق المصدر على اسم المفعول ورجح البيضاوى الاول بالخلو عن الحذف
والمجاز فيه انه معارض بان الغرض فى الاية هو انه تعالى خلق الصنم وعلى الاول لا يعلم ذلك صريحا بل يجب التمسك بما ذكر
من انه اذا كان فعلهم وعملهم مخلوقا له تعالى كان معمولهم المتوقف على عملهم اولى بذلك وعلى الاخيرين لا يجب ارتكاب
هذا التكلف مع انه يمكن منع الاولوية المذكورة الا ان يقال ان الغرض مجرد ان لخلقه تعالى اثرا فى الجملة فى المعمول
وهو يثبت بكونه تعالى خالقا لعملهم وح يندفع المنع ولكن ارتكاب التكلف بما ذكر هذا على ما هو راى الاشاعرة واما على ما هو
الحق من ان افعالنا مستندة الينا فلو حمل على الوجه الاول يجب ارتكاب تكلف اخر ايضا وهو ان يراد بخلق العمل اقداره
الخلق عليه وخلق ما يتوقف عليه ولو قيل انه على الاخيرين ايضا يجب ارتكاب تكلف وهو ان المراد بخلق المعمول الذى هو الصنم
خلق ما هو جملة اساسه بنحو جوهره واجزائه المادية واما شكله فهو عمل العبد نقول لا شك ان هذا اظهر من الاول
ولا يجوز العدول عن الاظهر من هذا الظهور لدفع الانتقاض بقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فان
الخطاب فيه متعلق بالمعبود دون العبادة ومنها ان قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ليس خطابا لله عز وجل بل هو حكاية
لقول ابرهيم ع لقومه بعد كسر اصنامهم والمراد بخطابه تعالى ما لا يتناول ما حكاه عن غيره ومنها ان المراد فى التعريف
ان الخطاب لا يتعلق بغير فعل المكلف اى لا يتناول غير فعل المكلف والخطاب فى الاية متعلق بنفس المكلف وبعملهم
اخبار عن خلق المكلفين واعمالهم وكذا فى قوله تعالى انكم وما تعبدون وقوله والله خالق كل شئ فلا ينتقض التعريف بشئ منها
ثم ان الامدى قد عرف الحكم الشرعى بتعريف اخر وهو الذى ذكره بقوله قدس سره وقيل الحكم اى الشرعى اللام
للعهد خطاب الشارع فيعم الرسول والائمة ايضا بفائدة شرعية اى خطابا مشتملا بفائدة شرعية والحاصل ان يكون
مفهومه ومعناه هو الفائدة الشرعية فان الخطاب فى الخطاب هو مدلوله وما يفهم منه فخرج بالتقييد بالشارع
خطاب غيره ق ل العضدى وخرج بالتقييد بفائدة شرعية خطابه بغيرها كالاخبار بالمحسوسات والمعقولات انتهى
والمفهوم من كلامه هذا كما صرح به المحقق الباغنوى ان المراد بالفائدة الشرعية ما لا يكون حسية ولا عقلية مثل
وعلى هذا ايرد على التعريف النقض بمثل قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ويا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك
فان اقامة الصلوة وايتاء الزكوة والابلاغ من الامور الحسية ولو قيل باخراجها عن الحسية لزم ان يدخل فى التعريف
كثير من الخطابات التى ليست من الاحكام الشرعية قلنا ان الخطاب فيها ليس بالاقامة والايتاء والابلاغ بل بطلب هذه
الامور لانه مدلول الخطاب والمفهوم منه دونها وطلبها ليس من الامور الحسية نعم يمكن ان يقال ان التعريف على هذا
ينتقض بمثل قوله تعالى امنوا بالله ورسوله لان وجوب الايمان بالله امر عقلى وكذا الخطابات الدالة على تنزيهه وتقديسه
وتوحيده مع انها احكام شرعية ولذا قالوا ان الاحكام الشرعية على قسمين اصلية وفرعية وعدوا من الاول وجوب
الايمان والتوحيد واعتقاد النبوة وامثالها الا ان يقال ان مراده بالمعقولات العقليات المحضة اى الامور العقلية

التى لا تعلق لها بالاعتقاد ولا عمل فيكون المراد بالفائدة الشرعية ما لا يكون حسية ولا عقلية محضة ق اورد على هذا
الحد انه يلزم فيه الدور ان فسرت الفائدة الشرعية بمتعلق الحكم الشرعى اى الفائدة التى كان الحكم الذى هو الخطاب
متعلقا بها وصادرا لاجلها ... للزوم الدور لاجل ان تصور متعلق الحكم الشرعى موقوف على تصور الحكم فلو عرف الحكم
بمتعلقه كان تصوره ايضا موقوفا على تصوره وهو الدور ولو سلم انه لا دور بان يقال ان تصور الحكم موقوف على تصور المتعلق
وتصور المتعلق يتوقف على تصور الحكم الشرعى بوجه ما وكان متصورا بهذا الوجه قبل التحديد لا على تصوره بهذا الوجه
المخصوص الذى يطلب من التعريف واللازم ح ان تصوره بهذا الوجه يتوقف على تصوره بوجه ما لا استحالة فيه يرد انه
ان الفائدة الشرعية لا يفهم منها متعلق الحكم ولا دلالة لها عليه اصلا فايراد لفظ فى التعريف لا دلالة له على
المقصود بدون قرينة معينة فيبطل الا ان يقال ان معنى قوله خطاب الشارع بفائدة شرعية خطاب متعلق بفائدة شرعية
فيفهم منه ان الفائدة الشرعية متعلق الخطاب الذى هو جنس الحكم وقد يدفع الدور ايضا بان المراد بالحكم الشرعى فى تفسير
الفائدة هو احد الاحكام الخمسة مع الاحكام الوضعية على اختلاف القولين دون الحكم الشرعى الذى يعرف بالخطاب
فانه اذا كان لشئ معنيان لا باس باخذ باحدهما فى تعريفه بمعناه الاخر وفيه ان الفائدة الشرعية ح يكون هو متعلق
الوجوب والحرمة كالصلوة فى اقيموا الصلوة مع ان الخطاب ليس بذلك بل بوجوبه فلو فسرت الفائدة بالحكم الشرعى
بهذا المعنى لكان له وجه دون متعلقه والا اى وان لم يفسر الفائدة الشرعية بمتعلق الحكم بل ابقيت على ظاهرها وفسرت
بما لا يكون حسية ولا عقلية اى ما لا يمكن ادراكه باحد الحواس ولا بالعقل بل كان ادراكه موقوفا على بيان الشارع
انتقض طردا زيادة على ما ذكرناه سابقا بالاخبار عن الغيبيات كالاخبار بالذلة والمسكنة لليهود وكقوله تعالى وهم
من بعد غلبهم سيغلبون من الامور التى لا طريق الى معرفتها لا من الحس ولا من العقل ولا سبيل الى العلم بها الا باخبار عالم
الغيب او الشارع فتدخل فى الحد مع انها ليست من الحدود وكذا ينتقض بما لا يستقل به العقل من احوال المعاد الجسمانى
كوجود الميزان والصراط وامثالها لانه ليس للحس ولا للعقل طريق الى معرفتها وليست من افراد المحدود ويمكن ان يجاب
عن هذا النقض بان المراد بالحسى ليس ما كان للحس طريق الى معرفته فى جميع الاوقات والحالات بل المراد منه ما كان
للحس طريق الى معرفته وان كان فى وقت ما او ما كان من شانه ان يدرك باحد الحواس والغيبيات واحوال المعاد
الجسمانى من هذا القبيل اذ الحس تمكن من معرفتها حين وجودها وان لم تمكن حال الخطاب على انه لا يلزم من عدم
تفسيرها بمتعلق الحكم تفسيرها بما ينتقض بذلك بل يمكن ان يفسر بما لا يلزم النقض اصلا ان يقال ان المراد بالفائدة
الشرعية ما من شانه ان يوخذ من الشارع من حيث انه شارع فيخرج الاخبار عن الغيبيات اذ ليس من شانه ان يوخذ
منه لامكان اخبار غيره بها ايضا كالكهنة ولو سلم فالاخذ منه ليس من حيث انه شارع بل من حيث انه عالم بالغيب والشهادة
ولاستقامته زيد يحقق به اى مع ابقاء الفائدة الشرعية فى التعريف على ظاهرها لاستقامة التعريف وعدم ورود
النقض بالاخبار عن الغيبيات زيد فيه قيد اخر يخصه بالانشاء ويخرج عنه ما اورد عليه من الاخبار وهو قوله يحقق به
اى بفائدة شرعية لا تحصل تلك الفائدة الا به اى لا يتحقق تلك الفائدة التى هى مدلول الخطاب الا بهذا الخطاب
ولم يكن لها خارج ولا تحقق مع قطع النظر عن الخطاب فيندفع النقض بالغيبيات لانها امور حاصلة متحققة فى الخارج
وفى نفس الامر ولو لم يخبر بها اصلا فان ذلة اليهود ومسكنتهم متحققة فى الواقع ونفس الامر ولو لم يكن هناك خبر
بخلاف مثل اقم الصلوة فان طلب اقامة الصلوة الذى هو الفائدة التى يشتمل عليها ذلك الخطاب انما يحصل بهذا
الخطاب ويوجد به وقوله قدس سره لانه انشاء فلا خارج له تعليل لما دل عليه قوله زيد يحقق به وهو ان تلك
الفائدة الشرعية ما لا يحصل الا بالخطاب فانها لو لم يكن كذلك لما صح زيادة هذا القيد وتوضيح التعليل انه

زيد هذا القيد لان تلك الفائدة فى الحقيقة كذلك ولا تحصل الا بالخطاب لان الخطاب الذى هو حكم شرعى انشاء
واذا كان انشاء فلا خارج له حتى يكون الفائدة المفهومة منه من هذا الخطاب حاصلة بدونه اقول لا يخفى ان زيادة
هذا القيد فى لا يفيد فى دفع النقض عن التعريف اصلا لان الاخبار عن الغيبيات ايضا يصدق عليه انه خطاب بفائدة يحصل
به فان فائدة هذا الاخبار وهو بيان الغيبيات يحصل بهذا الخبر ويحصل البيان به وان كان البيان بخبر اخر لا يفيد
كما ان الطلب يحصل بامر اخر لا يضر فى كون الامر الاول انشاء نعم نفس الغيبيات من الامور الخارجية التى ليست تحصل بهذا
الخبر ولكنها ليست فائدة الخطاب وما هى الفائدة لا تحصل الا بذلك الخطاب ومنشا الاشتباه ان من زاد هذا القيد
لاستقامة الحد لما راى انهم يعرفون الخبر بانه ما لنسبته خارج والانشاء بانه ما ليس لنسبته خارج توهم انه اذا زاد قوله
يحقق به يجعل الحكم من باب الانشاء فيخرج به الاخبار عن الغيبيات ولم يعلم ان اختصاص الفائدة بالخطاب وعدمه
غير كون خارج للنسبة وعدمه ثم انه اورد على الحد مع القيد بقوله تعالى فنعم الماهدون ونعم العبد واجيب عنه بان قيد
الحيثية فى التعريف معتبر اى خطاب الشارع من حيث كونه شارعا لانه ولا يكون الشارع شارعا الا من حيث تبيين الا
حكام وخطابه بهما ليس من هذه الحيثية وبان الامثلة فى خطاب الشارع بعضها اى الخطاب المتعلق بفعل المكلف
ورد بانه لو كان معنى التعريف احد الامرين لا يحتاج الى قيد الفائدة الشرعية ولا الى زيادة قيد يحقق به على ان
التوجيه الثانى يجعل التعريف ايلا الى التعريف المنقول عن الغزالى فانه هو بعينه الا انه يكون مشتملا على قيد زايد
مستغنى عنه ولا يخفى ان الحكم بزيادة قيد الفائدة فى التوجيه الثانى حيث لم يعتبر قيد الحيثية لا يخلو من مجازفة لان كل
خطاب من الشارع متعلق بفعل المكلف بفائدة شرعية على ما ذكر فيحتاج الى زيادة قيد يحقق به الا ان يوخذ حيثية
التعلق بالتكليف كما مر سابقا ويرد عليه ايضا انه ينتقض بقوله تعالى الم اعهد اليكم يا بنى ادم وبقوله تعالى يا ايتها النفس
المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى وبقوله تعالى كونوا قردة خاسئين بل بجميع الانشا
ات الواقعة فى كلام الشارع مما ليس حكما شرعيا نعم على ما ذكرنا فى تفسير الفائدة الشرعية وهو انها ما من شانه ان يوخذ
من الشارع من حيث انه شارع يندفع اكثر هذه الانتقاضات بل جميعها فالاولى تعريفه بل لو عرف بانه خطاب الشارع
لصح ايضا من حيث ان قيد حيثية كونه شارعا يكون ماخوذا فلا ينتقض وكذا يرد عليه انه ينتقض بالخطابات الدالة على
وجوب الايمان بالله والتوحيد وامثالها والخطابات الدالة على حرمة الكذب والخيانة ونحو القتل واشباهها
لانها امور يحكم العقل بها ويكون الواجب منها واجبا والحرام منها حراما فينتقض التعريف بها ويمكن ان يقال ان كون
كل من هذه الامور حكما شرعيا انما هو من جهة طلب الشارع والعقل انما يحكم بوجوبها العقلى او حرمتها العقلية لا
الشرعيين الا ان العقل كما يحكم فيها بالوجوب او الحرمة العقليين كذلك يحكم فيها بكونها مطلوبة للشارع او مبغوضة
له وان فسرت الفائدة الشرعية اولا بما يحصل به اى بالفائدة التى يحصل بخطاب الشارع لا بما هو حاصل ورد الشرع
به ام لا لكنه يعلم بالشرع استقام الحد وتم اى بدون قيد يحقق به لان عدم استقامته انما كان لاجل الانتقاض
بالغيبيات وهى حاصلة لاجل ورودها الشرع ام لا لكنها تعلم قبل وقوعها بالشرع وللقائل ان يقول ان الفائدة
الشرعية لا دلالة لها على هذا المعنى لغة فارادته منها بلا قرينة معينة للتعريف على ان اكثر ما ذكر من الانتقاضات
واردة عليه ايضا كما لا يخفى وانه كل خطاب فانما هو لفائدة يحصل به فلا يفيد هذا التفسير فى دفع نقض اصلا هذا وقد
عرف بعض متاخرى اصحابنا الحكم الشرعى بانه طلب الشارع الفعل او تركه او تسوية بينهما لاستقامة ولكن هذا
التعريف لا يناسب الحكم بهذا المعنى بل يناسب الحكم بمعنى الايجاب والتحريم واخواتهما ولما فرغ قدس سره من
تحديد الحكم الشرعى شرع فى تقسيمه وبيان اقسامه وقال فان اقتضى الحكم او الخطاب ونسبة الاقتضاء الى

احدها تجوز الفعل لايجي فيما منع الترك فوجوب وهو في اللغة الثبوت والاستقرار ومنه قوله اذا وجب المريض
فلا تبكين عليه باكية اى اذا ثبت واستقر وذا الحضر الذى لزل والاضطراب فلا يبكى عليه احد لان ذلك علامة ملاحظة
لبعض امور الاخرة واشتغاله بمشاهدته ويطلق ايضا على السقوط ومنه قولهم وجبت الشمس اى سقطت وغربت وقوله تعالى
وجبت جنوبها اى سقطت جنوب البدن على الارض عند نحرها وذلك حين سلبت بقية روحها وفى العرف الخاص
هو ما ذكره طه من انه خطاب الشارع المتعلق بفعل المكلف المقتضى للفعل المانع من الترك والفرق بين الوجوب و
الايجاب ان الخطاب الاقتضائى المانع من الترك له اعتباران احدهما اعتبار صدوره من المتكلم الحاكم والاخر اعتبار
تعلقه بالفعل فباعتبار الاول يسمى ايجابا وباعتبار الثانى وجوبا والحاصل ان الخطاب اذا نسب الى الحاكم فيعبر
عنه بالايجاب واذا نسب الى الفعل لتعلقه به يعبر عنه بالوجوب وفرع عليه سائر الاحكام وعلى هذا فيكون
متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار ولذا ترى الاصوليين تارة يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة وتارة الايجاب
والتحريم واخرى الوجوب والتحريم فان قلت الوجوب مترتب على الايجاب يقال اوجب فوجب وذلك ينافى الاتحاد
قلنا التغاير في الاعتبار يكفى ولا اعتبار هنا متغاير ويجوز ترتب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار اخر اذ وجه الترتب
احد الاعتبارين على الاخر والحاصل ان صدور الخطاب من الحاكم متقدم على تعلقه بالفعل وتعلقه بالفعل مترتب على صدوره
عن الحاكم فان قلت ان الايجاب من مقولة الفعل والتأثير والوجوب من مقولة الانفعال والتأثر فكيف يحكم با
تحادهما قلنا ان المتحد انما هو ذاتهما وما هو من مقولة الفعل والانفعال الذات مع ملاحظة الاعتبار فلا يحكم باتحاد
المقولتين والحاصل ان الذات مصداق المقولتين باعتبارين متغايرين والتغاير الاعتبارى كاف في اختلاف
المقولتين ودعوى امتناع صدق المقولات على شئ واحد باعتبارات مقلدة على ما نافيه كما صرح به السيد الشريف
فى حواشى شرح العضدى وتصريحهم بكون المقولات متباينة بالذوات لا ينافيه لان التباين الاعتبارى كاف فى
كونها متباينة على ان بعضهم قال بان كون الوجوب من مقولة الانفعال او الكيف غير مسلم والايقاع للفعل به
من حيث قيامه بالفعل بل من قبيل اتصاف الشئ بحال متعلقه وطغاة قال بعض الاصوليين ان معنى قولهم الفعل
واجب انه ذو وجوب لان الوجوب قائم به بل صرح بعضهم كون الايجاب من مقولة الفعل ايضا لان المراد منه ليس هو
التأثير لانهم جعلوه من قبيل الصفات ولكن هذا اهل بحث ونظر وتفصيل الكلام فى ذلك موكول الى مقام اخر فان
قيل ان كان الملحوظ فى تعريف الخطاب المذكور حكما والمعتبر فى كونه هو اعتبار الصدور فلا وجه لتقسيمه الى
الوجوب والحرمة وان كان الملحوظ والمعتبر هو اعتبار التعلق فلا وجه لتقسيمه الى الايجاب والتحريم وان كان
الذات من حيث هى هى من دون اعتبار الاعتبار فلا وجه لضم احد الاعتبارين وتقسيمه الى ثانيا بسبب الاعتبا
قلنا الملحوظ المعتبر هو الذات لا من حيث هى هى بل باعتبار احد الاعتبارين لا على التعيين فيصح ملاحظة كل من
الاعتبارين فى التقسيم ولا يلزم محذور هذا توضيح المقام موافقا لكلام القوم واما التحقيق فيأتى بعد ذلك
او لا يمنع الترك مندب وهو فى اللغة الترغيب والحث قال الغيرمنا بادى ندبه الى الامر كنصر دعاه وحثه
ووجهه وفى العرف الخاص هو ما ظهر من انه خطاب الشارع المتعلق بفعل المكلف المقتضى للفعل غير المانع من
الترك اى اقتضى الترك فما منع الفعل تحريم او لا منع الفعل فكراهة منع الخلاف مصدر كره كسمعه
والا اى وان لم يقتض الفعل او الترك فان خير بين الفعل والترك فاباحة والا اى وان لم يكن فيه تخيير فوضعى
وبعبارة اخرى ان كان الحكم او الخطاب طلب فعل او ترك يستحق المطلوب عنه او في ذلك الطلب الذم اى ذمه
على الاول او ذم المخالف على الثانى بالمخالفة بان يترك فى الاول او يفعل فى الثانى فوجوب ان كان طلب فعل

ونحوه ان كان طلب ترك اى طلب فعل او ترك لا يستحق الذم بالمخالفة فندب ان كان طلب فعل وكراهة ان
كان طلب ترك او تسوية بينهما اى بين الفعل والترك فاباحة والا اى وان لم يكن طلب ولا تسوية فوضعى
واعلم انه كما مرت الاشارة اليه يجب ان يخص الاقتضاء والطلب هنا بالصريحة حتى لا ينافى تقسيمه هنا حكم
الوضعى فى الاقتضاء سابقا وكان الاولى تقسيمها اولا الى الصريحى والضمنى ثم تقسيم كل منهما الى اقسامها
ثم جعل الاباحة فيما لهما ثم لا يخفى انه يظهر لمن تصفح كلمات القوم فى هذا المقام ان فيها اختلالا واختلالا لا يكاد
يوجد فى غيره وذلك لانهم فى مقام تعريف الحكم الشرعى يعرفونه تارة بخطاب الله المتعلق بفعل المكلف وتارة بطلب الشارع
الفعل او الترك او التسوية ثم الذين يعرفونه بالخطاب يفسرون الخطاب تارة بالكلام الموجه واخرى بتوجيه الكلام
ثم فى مقام التقسيم يقسمونه تارة الى الوجوب والحرمة واخواتها وتارة الى الايجاب والتحريم واخواتها واخرى الى الوجوب
والتحريم او الايجاب والحرمة ولا شك فى انه يجب صدق تعريف المقسم على كل واحد من اقسامه والتعريف الذى يذكره
الحكم لا يصدق فى الاكثر على شئ من الاقسام التى يقسمونه اليها بيان ذلك ان الحكم لو عرف بالخطاب والخطاب
فسر بالكلام الموجه فلا يصدق على شئ من الوجوب والحرمة ولا الايجاب والتحريم ولا شئ من اخواتها لانه الكلام
الموجه فانها معان مصدرية فعلية او انفعالية فلا يصدق عليها الالفاظ الخارجية وملاحظة جهة الصدور والتعلق
لا يفيد مطلقا ولو فسر بالتوجيه فلا يصدق على الوجوب والحرمة واخواتها ولكن يصح التقسيم بالايجاب والتحريم واخواتها
لان الايجاب هو توجيه الكلام الطلبى المانع من الترك والتحريم توجيه الكلام الطلبى المانع من الفعل وهكذا غيرها
من الندب والكراهة والاباحة وكذا لو عرف الحكم بالطلب فانه يصدق على الايجاب والتحريم وغيرها والحاصل ان
التقسيم بالايجاب والتحريم يوافق التعريف بالخطاب بمعنى التوجيه وبالطلب ولا يوافق التعريف بالخطاب بمعنى
الكلام الموجه واما التقسيم بالوجوب والحرمة او الوجوب والتحريم فلا يوافق شيئا من التعاريف المذكورة والقوم
لم يلتفتوا الى ذلك وقسموا بما لا يوافق ما عرفوه به ومن الاشكال الذى يرد فى هذا المقام انهم قسموا الحكم
الى اقسام فعلية تارة فقالوا لو ينقسم الى الايجاب والتحريم والندب والكراهة والاباحة وبدلوا اقسمين منها الى ما هو
انفعالى فقالوا الوجوب وتحريم او تارة اخرى وابقوا الثلاثة الباقية على حالها من كونها فعلية فان الاباحة والندب
والكراهة اموره فعلية اما الاباحة فظاهرة واما الندب فلانه مصدر ندبه اى حثه كما صرح به فى القاموس
واما الكراهة فلانها مصدر كرهه كسمعه لا مصدر كره ككرم حتى يكون من الافعال اللازمة والظاهر ان ذلك
مسامحة منهم لوضوح المطلب وظهوره وتحقيق المقام ان الحكم فى اصطلاح الاصوليين يطلق على معان المراد منها
الخطاب المذكور ومعناها ما لاجله وجه ذلك الكلام الى الغير وهو الطلب او التسوية او جعل الشئ سببا او شرطا
او غيرها من الاحكام الوضعية وثالثها ما يترتب على توجيه ذلك الخطاب وهو الوجوب والحرمة والسببية والمانعية
وغيرها وفى ذلك كما فى حكم القاضى فانه يراد الحكم بالشئ بالقول او الكتابة فيقال تارة هذا حكمه ويراد به قوله او ما
كتبه واخرى حكم بالحلف ويراد به طلبه اياه وثالثة فى حكمه وجوب الحلف فلا مرام ان الحكم بالمعنى الاول
ينقسم الى اقسام الاثر الذى يترتب عليه وجوب شئ او حرمته الى اخر الاقسام ولا ينقسم ذلك الى ايجاب وتحريم والى
وجوب وحرمة وبالمعنى الثانى ينقسم الى ايجاب وتحريم وجعل الشئ سببا او مانعا الى اخر الاقسام وبالمعنى الثالث
ينقسم الى الاحكام الخمسة وهذا المعنى ينقسم الى اقسام الحكم الوضعى لانهم جعلوها قسمين فلا يدخل اقسام احدها
فى الاخر وتعريف الحكم بالمعنى الاول هو ما سبق من خطاب الله او بالمعنى الثانى هو خطاب الله او جزئية حيث جعل
الخطاب هو توجيه الكلام دون الكلام الموجه او هو طلب الشارع الى اخر ما سبق واما بالمعنى الثالث فلم اعثر

على تعريف له فى كلام القوم وان ذكروا التعريف اقسامه ويمكن تعريفه بانه ما يتصل ترتبه بالذات على خطاب الله
المتعلق الخ فافهم فانه ينبغى التحقيق كثيرا فى هذا المقام والاستمرار على الترك مقدور وعليه فلا منع فى ظهره هذا رد
على الحاجبى والعضدى حيث يدل لفظ الترك فى تعريفى الحرام والمكروه بالكف قالوا ان الطلب انما يكون بالفعل
لانه المقدور دون الترك الذى هو نفى الفعل لانه غير مقدور له لان المقدور ما يمكن احداثه وتركه والعدم
لا يقدر على احداثه لاستلزامه تحصيل الحاصل ولان القدرة لا بد لها من اثر يستند اليها والعدم لا يصلح اثرا لانه نفى محض
وعدم صرف والجواب اما عن الاول فبان المقدور ما لا يمكن احداثه فقط بل هو ما امكن احداثه ان كان مسبوقا با
لعدم وما امكن استمراره ان لم يكن مسبوقا به وترك الفعل وان لم يمكن احداثه لاجل كونه حاصلا ولكنه يمكن استمراره
والحاصل ان صلاحية المطلوب للمطلوبية وكونه مقدورا يكون الواحد من الجهتين احدهما من جهة ايجاده واحداثه
والثانية من جهة ابقائه واستمراره ونفى الفعل وتركه وان لم يكن مقدورا من الجهة الاولى ولكنه مقدور من الجهة
الثانية بل لم ينقل فتبين ان قيل ان المقدور هو الاستمرار دون الترك فيكون هو المطلوب فيرجع الى الفعل ايضا لكونه
فعلا كما صرح به قدس سره فى انيس المجتهدين قلنا فرق بين مقدورية الاستمرار ومطلوبيته من حيث ملاحظة نفسه
وبين مقدورية الترك ومطلوبيته من جهته وهذا مراد من قال ان الترك مقدور لا باعتبار نفسه بل باعتبار
وصفه وهو الاستمرار فيكون مطلوبا بهذا الاعتبار وبيان ذلك ان كون الشئ مطلوبا تارة يكون باعتبار نفسه اى
يكون هو المطلوب لا غير وتارة يكون باعتبار امر اخر ملزوم له وكذلك مقدورية الشئ تارة يكون باعتبار كونه نفسه اثرا
للقدرة واخرى باعتبار كونه جزءا من ماهيته او وصفا من اوصافه فاثر الحاصل للترك وان لم يكن مطلوبا ومقدورا باعتبار نفسه
وجهة احداثه ولكنه مقدور ومطلوب من حيث استمراره واما عن الثانى فبان اثر القدرة هنا استمرار الترك وهو ليس
عدميا فان مقدورية الشئ انما يكون تارة باعتبار كونه نفسه اثرا للقدرة واخرى باعتبار كونه ملزوما او وصفا او متعلقا
اثر الحاصل للترك اثر القدرة باعتبار استمراره اخرى فان القدرة فى الترك دائر حصول الاستمرار هذا ويمكن ان
يجاب ايضا عنهما بان الترك الحاصل انما هو الترك فى زمان التكليف والزمان السابق عليه واما الترك فى
الزمان اللاحق فليس حاصلا حتى يكون تحصيله تحصيلا للحاصل فيجوز التكليف بتحصيله وهذا لا يستلزم ان الاستمرار
لا يكون عدما محضا ونفيا صرفا لكونه ملزوما لامر وجودى فيكون احداث هذا الامر الوجودى هو اثر القدرة
وسيأتى تحقيق ذلك كله وتفصيله ان شاء الله ثم اعلم ان الضمير فى قوله ولا مانع فى طلبه راجع الى الترك دون
الاستمرار على ان الاستمرار على الترك الذى هو احد اعتباريه من الاحداث والاستمرار مقدور وعليه لعدم كونه
حاصلا وصلاحيته لكونه اثر القدرة فيكون الترك مقدورا بهذا الاعتبار فلا مانع فى طلبه وبما ذكرنا ظهر دفع
توهم ان المقدور عليه هو الاستمرار دون الترك وهو ايضا من الافعال فيكون هو المطلوب فلا يفيد ما هو بصدده
ثم اذ عرفت ان طلب الترك جائز وان كان باعتبار الاستمرار فالعدول عن الظاهر فيما يكون المطلوب فيه هو
الترك وارجاعه الى الكف او ايجاد الضد تعسف اعمل بلا دليل على انه يترتب على كل منهما
محذورات كثيرة يأتى ذكرها واذا ظهر ان طلب الترك جائز ويجوز كونه حكما شرعيا ومطلوبا للشارع وانه يتعلق
الطلب فى الحرام والمكروه ويتعلق المنع فى الواجب والمندوب فيتناقض الاولان فى العبارة الثانية اى الوجوب
والحرمة كالاوسطين فى هذه العبارة اى كما يتناقض الاوسطان منها الندب والكراهة وتحقيق المقام وتوضيحه
ان لكل من الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة مفهوما هو ما ذكر ومعروضا هو الفعل الواجب او الحرام
او المندوب او المكروه والمباح وكذلك الكل من الواجب والحرام والمندوب والمكروه والمباح مفهوما هو ما علم

مما من تعريف اقسام الحكم ويعلم ما يذكر بعد ذلك ايضا ومصداقا هو الفعل المذكور ولا شك ان مفهومات هذه لا
تقابل التناقض هو تقابل الايجاب والسلب ونقيض كل شئ رفعه وليس نقيض مفهوم الوجوب الذى هو اللاوجوب
الحرمة وكذلك ليس نقيض مفهوم الواجب الذى هو اللاواجب حراما لانه قد يكون مندوبا وقد يكون مكروها وقد يكون
مباحا ايضا وكذلك ليس نقيض مفهومى الحرمة والحرام وجوبا ولا واجبا وهكذا واما معروضاتها ومصاديقها
من حيث كونها معروضات لها ومصاديق لها فان قلنا بعدم كون الترك مقدورا وعدم كونه حكما ولزوم
ارجاعه الى الفعل لا يكون بينها من هذه الحيثية الا التنافى ايضا اذ يكون معروض الوجوب ومصداق الواجب من حيث
كونه معروضا ومصداقا لها بالمعنى الذى يأتى فى بيان كون معروض الوجوب نقيض الحرمة وهكذا بين كل معروضين
لحكم ومصداقين له من حيث كونهما معروضين ومصداقين واما ان قلنا بكون الترك مقدورا وعنا الحكم بحيث يشمل
التروك ايضا او صارت التروك ايضا متعلقا للحكم ومعروضا لها فيكون معروضا الوجوب والحرمة ومصداقا الواجب
والحرام متناقضين وهكذا معروضا الندب والكراهة ومصداقا المندوب والمكروه لا يعنى ان كل معروض الوجوب
ومصداق الواجب نقيض لكل معروض الحرمة ومصداق الحرام وبالعكس او كل معروض الندب ومصداق المندوب
نقيض لكل مكروه معروض للكراهة ومصداق للمكروه وبالعكس بل يعنى ان نقيض كل معروض الوجوب ومصداق الواجب
معروض الحرمة ومصداق الحرام وبالعكس ونقيض كل معروض الندب ومصداق المندوب معروض للكراهة و
مصداق المكروه وبالعكس وبالعكس اما التقابل بين باقى المعروضات والمصاديق من حيث كونها معروضات ومصاديق
فليس الا التنافى حينئذ ايضا والحاصل انه لا تناقض بين مفهومات اقسام الحكم مطلقا وانما بين معروضاتها ومصاديقها
فان قلنا بكون الترك غير مقدور وخصصنا الاحكام بالافعال لا يكون بينها تناقض ايضا مطلقا وان عممنا الحكم وقلنا
بكون الترك مقدورا تحقق التناقض بين معروضى الوجوب والحرمة والندب والكراهة بمعنى ان نقيض كل فعل
واجب حرام وبالعكس ونقيض كل فعل مندوب مكروه وبالعكس وبهذا ظهر وجه تخريجه قدس سره تناقض
الوجوب والحرمة والندب والكراهة على قوله فلا مانع فى طلبه اى واذا كان طلب الترك جائزا وكان الحكم شا
ملا على التروك ايضا يتناقض الوجوب والحرمة كما يتناقض الندب والكراهة وظهر ايضا ان المراد بتناقض
الاولين والاوسطين ليس تناقض مفهوميهما بل المراد تناقضهما من حيث المعروض وظهر ايضا ان المراد بتناقض
معروضى الوجوب والحرمة والندب والكراهة ان نقيض كل واجب حرام وبالعكس كل مندوب مكروه وبالعكس
هذا وبقى الكلام فى بيان انه على القول بتعميم الحكم وتعلق الطلب بالترك كيف يكون نقيض كل واجب حراما
وبالعكس ونقيض كل مندوب مكروها وبالعكس وعلى القول بتخصيص الحكم بالافعال وعدم تعلق الطلب بالترك
لا يكون كذلك فنقول انه على القول بكون الترك مطلوبا يكون حرمة الشئ هو كونه مطلوب الترك مع المنع من الفعل
فالحرام هو فعل طلب الشارع تركه ومنع فعله ونقيض هذا الفعل تركه فيكون ترك هذا الفعل مطلوبا وترك
الترك وهو الفعل ممنوعا وقد عرفت ان الوجوب هو كون الشئ مطلوب الفعل مع المنع من الترك والواجب
هو ما طلب الشارع فعله ومنع تركه ويصدق على ترك الحرام الذى هو نقيض معروض الحرمة انه مما طلب الشارع
فعله ومنع تركه اى فعل الحرام فيكون واجبا فنقيض الحرام واجب ولما كان الواجب هو ما طلب الشارع فعله
ومنع تركه فيكون هذا الترك الذى هو نقيض فعل الواجب ممنوعا وترك الترك الذى هو فعله مطلوبا لكونه
واجبا فيصدق عليه انه ما منع من فعله وطلب تركه وهو فعل الواجب فيكون حراما فنقيض الواجب حرام وايضا
يكون على هذا القول الكراهة طلب الترك بدون المنع من الفعل والمكروه ما طلب الشارع تركه ولم يمنع من فعله

ونقيض هذا الفعل تركه فيكون ترك هذا الفعل مطلوبا وترك تركه وهو فعله غير ممنوع وتعريف ان المندوب
هو ما طلب فعله ولم يمنع من تركه ويصدق على ترك المكروه انه ما طلب الشارع فعله ولم يمنع من تركه اي فعل المكروه
فنقيض المكروه مندوبا ولما كان المندوب ما طلب الشارع فعله ولم يمنع من تركه فيكون هذا الترك الذي هو نقيض
فعل المندوب غير ممنوع وترك الترك وهو فعل المندوب فيصدق على الترك الذي هو نقيض فعل المندوب انه
ما طلب تركه ولم يمنع من فعله وهو المكروه فيكون ترك المندوب مكروها وكذا لو اخذنا في معاني هذه الاحكام الاربعة
ترتب الثواب او العقاب او عدمه فان الواجب يكون ما ترتب الثواب على فعله والعقاب على تركه فتركه ما يترتب
العقاب والثواب على تركه اي فعل الواجب وقس عليها البواقي واما على القول بعدم كون الترك مطلوبا وعدم
كونه حكما فلا يصدق على ترك الحرام الذي هو نقيض فعله انه مطلوب فلا يكون واجبا ولا على ترك المكروه الذي
هو نقيض فعله انه مطلوب فلا يكون مندوبا وكلامهم اي كلام القوم هنا اي في ان ترك كل واجب حرام ام لا وبالعكس
وترك كل مستحب مكروه ام لا وبالعكس في الفروع غير منضبط لانهم قالوا في بعض المستحبات ان تركه مكروه وقالوا في
بعض اخر ان تركه ليس بمكروه مثلا قالوا الرداء مستحب لغير الامام من المصلين وصرحوا بان تركه ليس بمكروه وقالوا
باستحبابه للامام وقالوا بان تركه مكروه مع لزوم الاطراد في الوجود والعدم على القولين اعني انه ان اعتبر كون
الحكم فعلا وجوديا يجب ان لا يكون ترك حكم حكما مطلقا وان لم يعتبر ذلك بل كان شاملا للترك ايضا يلزم ان
يكون ترك كل واجب حراما وبالعكس وترك كل مستحب مكروها وبالعكس كما يظهر من حدودها ويظهر من كلام بعضهم
ان ترك كل مستحب لا يلزم ان يكون مكروها ويظهر من كلام بعض اخر ان ترك كل مكروه مستحب كما قال في تمهيد الاصول
عند ذكرهم ان كون الترك حكما ان الفقهاء يقولون يستحب ترك كذا وكذا اذا كان فعله مكروها وهذا الكلام كما ترى
يشعر بان ترك كل مكروه مستحب وظهر الايراد على القوم انهم ذكروا ان ترك المستحب قد يكون مكروها وقد لا يكون
وبالعكس وكذا في الواجب والحرام مع انه ان بني معرفة الاحكام على حدودها يلزم كلية الحكم اما ايجابا بناء على هذا
الاعتبار المذكور او سلبا بناء على عدمه وان لم يبن معرفتها عليها بل على الادلة والقرائن الخارجية يلزم كون الحد
مختلا وان كان بناء القوم على كلية الحكم في البعض دون البعض يلزم ان يقولوا يكون ترك كل واجب حراما وبالعكس
ولا يقولوا يكون ترك كل مستحب مكروها وبالعكس يكون الامر شنيع والاختلال في كلامهم اظهر هذا توضيح المقام
على ما هو موافق عبارة المتن وحاصله يرجع الى الحكم بتناقض الوجوب والحرمة وتناقض الندب والكراهة بالمعنى
المتقدم والاعتراض على القوم بعدم انضباط كلامهم في الفروع حيث حكموا بكون ترك بعض المستحبات مكروها وعدم
كون ترك بعضها مكروها اقول ويرد على الحكم بتناقض المندوب والمكروه اشكالات ثلاثة الاول انه يلزم ان يكون
ترك كل مستحب مكروها مع انه ليس كذلك قطعا فان المصافحة مع كل احد مستحب ولم يقل احد بان تركه مكروه وان القيام
بالبيع مستحب وتركه ليس بمكروه وهكذا والحاصل ان من البديهيات عدم كراهة ترك كثير من المستحبات الثاني
انه لو كان ترك كل مندوب مكروها لزم كراهة ترك الصلوة في المسجد مثلا مع ان تركها لا يتحقق الا في ضمن ترك الصلوة
اما الصلوة في غير المسجد والاول حرام والثاني ليس بمكروه اذ لا كراهة في العبادات بهذا المعنى عند الاكثر ومنهم
الى المحتملة بل اولوها الى المرجوحية الاضافية اما قلة الثواب فلا يتحقق ترك الصلوة في المسجد الذي كان
مكروها بالمعنى الذي كلامنا فيه فيختلف الحكم الثالث انه على هذا يكون ترك كل ما هو اولى مكروها لان الاولى هو
المستحب ويكون كل مكروه ترك الاولى لان ترك المكروه مستحب فلا يكون المكروه بهذا المعنى الا ترك الاولى مع ان
كثيرا منهم كالعلامة في التهذيب وابن الحاجب في مختصره والعضدي في شرحه بعد ما ذكروا المكروه بهذا المعنى

قالوا في بحث المكروه وقد يطلق على الحرام وعلى ترك الاولى ثم انه يظهر من كلامهم هذا انه لا تناقض بين المندوب والمكروه
بالمعنى المتقدم اي لا يجب ان يكون ترك المندوب مكروها وبالعكس وبيان عدم التناقض على ما فيه اوفق من كلامهم يتوقف
على بيان حقيقة كل من المندوب والمكروه فنقول انه سياتي ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح وليست جزافا وعبثا بل لكل
واجب علة واقعية ومقتضى نفس امري يقتضي الوجوب وكذا الحرام والمندوب وغيرها من الاحكام الخمسة وقد يعبرون
عن هذا المقتضي بالحسن والقبح فاخرى بالمصلحة والمفسدة ولكل من الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة مراتب كثيرة
فان الحسن قد يكون بحيث لا يقتضي الا رجحانا ما لنفس الفعل وقد ينتهي الى حد يوجب الايجاب والمراد بانتهائه الى حد
الايجاب ان يكون بحيث يترتب على تركه مفسدة عظيمة موجبة للعقاب وكذا البواقي وعلى هذا فالفعل لا يكون
واجبا الا اذا كان في فعله حسن او مصلحة وفي تركه قبح او مفسدة اذ طلب الفعل لا يكون بدون المصلحة والمنع من الترك
لا يكون بدون المفسدة فاذا انعكس الامر اي كان في فعله مفسدة موجبة للعقاب وفي تركه مصلحة يصير حراما واذا لم يكن
في شيء من تركه او فعله شيء من المصلحة والمفسدة يكون مباحا واذا كان احدهما اي احدهما يكون مندوبا او مكروها
اي ان كانت المصلحة في الفعل من غير ان يكون مفسدة في الترك يكون مندوبا وان كانت مفسدة في الفعل من غير ان
يكون مصلحة في الترك يكون مكروها وقد يكون في الفعل مصلحة وفي الترك مفسدة ولكن لا على حد يوجب العقاب
فيكون الفعل مستحبا والترك مكروها وقد يكون بالعكس فيكونان بالعكس وقد يكون في الترك مصلحة والفعل
خال عن المصلحة والمفسدة وح يكون الترك مستحبا والحاصل ان المكروه سواء كان فعلا او تركا ما كان في تركه
قبح ومفسدة لا يبلغ حد يوجب التحريم سواء كان في نقيضه الحسن والمصلحة او لا والمندوب سواء كان فعلا او تركا ما
كان فيه حسن او مصلحة لا يبلغ حد يوجب الايجاب سواء كان في نقيضه القبح والمفسدة ام لا وعلى هذا فيمكن كون الفعل
مندوبا وعدم كون تركه مكروها او كونه مكروها وعدم كون فعله مندوبا فلا تناقض بينهما بل يرجع في كراهة
ترك مندوب او استحباب ترك مكروه الى دليل اخر خارجي لا يقال ان كل ما يكون في فعله مصلحة فيكون تركه
موجبا لفقد تلك المصلحة وهذا مفسدة فيكون مكروها وكل ما يكون في فعله مفسدة يكون تركه موجبا لانتفاء
تلك المفسدة وهذا مصلحة فيكون مندوبا لانا نقول انا لا نسلم ان ايجاب فقد كل مصلحة مفسدة وان ايجاب ترك
كل مفسدة مصلحة هذا ان قيل سلمنا ذلك كله ولكن اللازم من تعريفهما اللذان ذكرهما القوم هو التناقض
المذكور لان المستحب ح هو ما كان فعله مطلوبا من حيث هو فعل والمكروه ما كان تركه مطلوبا من حيث هو تركه وظاهر
ان ترك ترك المستحب ليس مطلوبا من حيث هو ترك الترك حتى يكون مكروها بل مطلوبيته انما هو من حيث انه فعل
المستحب وكذا في ترك المكروه فانه ليس مطلوبا من حيث هو هو حتى يكون مستحبا بل انما هو مطلوب من حيث ملاحظة
كونه تركا للفعل فلا اختلال في التعريفين ولا يخفى انه يرد على ذلك ايضا اشكالان احدهما انهم صرحوا بان الامر ان
كان ندبيا يقتضي النهي عن الترك ولو تنزيهيا ولازم ذلك كون نقيض كل مندوب مكروها لان المصالح
والمفاسد لا تستنبطان الا من الاوامر والنواهي ولا فرق في ذلك بين الاوامر والنواهي الصريحة او
الالتزامية وثانيهما انه لو لم يكن ترك المندوب مكروها فاما يكون حراما او واجبا او مندوبا وبطلان
الثلثة ظ او يكون مباحا وهذا ايضا باطل لان المباح ما يستوي فعله وتركه والمفروض خلاف ذلك فتعين
كونه مكروها وكذا في ترك المكروه مع ان ما مر من اعتبار قيد الحيثية في التعريفين انما يفيد في عدم كون ترك
المستحب مكروها واما في عكسه فغير معلوم كما يعلم بالتامل وايضا ما سبق من منع عدم كون ايجاب انتفاء المفسدة
مصلحة غير معلوم فيه كما لا يخفى وبالجملة المقام مقام الاشكال والتدبر وسياق تحقيقه وتمام الكلام فيه في بحث

اقتضاء الامر النهي عن ضده ولما فرغ ظ من تحديد الحكم وبيان اقسامه شرع في بيان متعلقات تلك الاقسام و
تعريفاتها وبدا بذكر متعلق الوجوب وهو معرفة الواجب وبيان اقسامه وما ذكر في تعريف الوجوب من انه طلب
الفعل مع المنع من الترك وان كان كافيا في معرفة الواجب اذ يعلم منه ان الواجب فعل يتعلق به الوجوب المذكور
وهو فعل طلب الشارع فعله ومنع من تركه الا انه لما ذكر الاوائل له حدودا واطلق اراد تدليس سره ان يوردها
ويبين ما هو الصحيح منها فقال تتميم قيل الواجب ما اي فعل يعاقب تاركه اي تارك ذلك الفعل من حيث
انه تارك له والتقييد بالحيثية لاخراج مباح او مندوب او مكروه او حرام تركه من ترك الواجب وجوب لاجل
ترك الواجب وينتقض عكسه بالمعفو اي بالواجب الذي ترك وعفي الشارع عنه فانه من اقسام المحدود مع عدم صدق
الحد عليه لانه لا يعاقب تاركه قيل لو اول هذا بما يستحق ان يعاقب به لم يرد النقض قطعا لكن تفسير الالفاظ
في التعريفات بخلاف ظواهرها بلا قرينة ظاهرة غير جائز ويرد هذا بعينه ايضا على من قال ان المراد العقاب
ذكرا ثان العقاب ويجوز التخلف من لا ثان ويرد على التعريف ايضا ان الغرض من تعريف الواجب ان يعرف
ان اي فعل واجب فيفعل وجوبا ومعنى ما يعاقب على تركه ما يتحقق العقاب على تركه فمعرفة كون هذا الفعل
واجبا موقوفة على معرفة تحقق العقاب على تركه الموقوف على تحققه والعقاب لا يتحقق الا في الاخرة فمعرفة كون
هذا الفعل من المحدود الموقوفة على معرفة الحد الموقوفة على تحقق العقاب حينئذ غير ممكن فان قيل معرفة
الفعل الذي يعاقب على تركه ليست موقوفة على تحقق العقاب لامكانها باخبار الشارع خصوصا او عموما كقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها قلنا اخبار الشارع ليس مستلزما للعقاب لكون العقاب مقيدا
بعدم العفو لجواز تحقق العفو كما قال تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر
الذنوب جميعا ولما انتقض عكس التعريف المذكور بما نقض فغيره الى ما يخاف العقاب اه ما اوعد على تركه
بعض قيل في التعريف ان الواجب ما يخاف العقاب على تركه او ما اوعد على تركه فسلم في عكسه لان المعفو يصدق
عليه الامران وقوله يخاف في التعريف الاول منهما يمكن ان يكون من الاخافة وان يكون من الخوف ويكون
العقاب على الثاني من باب خاف زيد عمرا وقوله من خاف الله اخاف الله منه كل شيء وكونه من الخوف ههنا
انسب لئلا يرجع الى التعريف الثاني ولما غير التعريف الاول لسلم طرد التعريف وعكسه الى هذين
التعريفين فرد الاول منهما بما شك في وجوبه اي بفعل شك في كونه واجبا او غير واجب ولا
يكون واجبا في نفسه فانه يصدق عليه الحد لانه لاحتمال كونه واجبا ما يخاف العقاب على تركه فيبطل طرد
التعريف بما هو غير واجب عند بعض الاول انه لا نسلم صدق الحد على ما شك في وجوبه اي لا نسلم انه مما يخاف
العقاب على تركه لان الخوف من العقاب على الترك انما يكون فيما ثبت المنع من تركه شرعا والمشكوك فيه
لما لم يثبت المنع من تركه شرعا لا يخاف العقاب على تركه والحاصل انه ثبت من الخارج ان الشارع لا يعاقب
الا فيما ثبت بالادلة الشرعية انه منع من تركه فالمشكوك فيه ملحق في عدم العقاب بما ثبت عدم وجوبه
فلا يعاقب على تركه يقينا فلا خوف على تركه وفيه ان هذا انما يجري فيما كان مشكوكا فيه للمجتهد بعد
الاجتهاد اي فيما شك الاجتهاد في وجوبه بعد بذل جهده واستفراغ وسعه واما فيما شك المقلد في
وجوبه قبل بذل مجهوده فلا يجري هذا الجواب فيه لان عدم العقاب وعدم الوجوب اليقينيين والالحاق
بما ثبت عدم وجوبه انما يكون فيما شك في وجوبه المجتهد بعد استفراغ وسعه واما ما شك فيه قبل الاستفراغ
او شك فيه المقلد قبل السؤال فلا يلحق بما ثبت عدم وجوبه وليس مما لا يعاقب على تركه يقينا حتى لا يكون

خوف على تركه بل يحتمل كونه واجبا عند المجتهد فيترتب العقاب على تركه وتخصيص الخائف بالمجتهد بعد بذل جهده
ما يفسد التعريف اذ ذكر العام في التعريفات وارادة بعض افراده من دون مخصص قطعي غير جائز والثاني
ان المراد ما يخاف العقاب على تركه من حيث خصوصية الفعل لذاته ولا انه يتحقق الخوف لجميع المجتهدين بل الخوف
فيه ناش من خصوصية المجتهد فان ظن المجتهد صار سببا لصيرورة ذات الفعل بالنسبة اليه والى مقلديه واجبا
ولذلك يخاف على تركه فيخاف عليه من حيث ذات الفعل بخلاف ما اذا شك في وجوبه فان الخوف لشك المكلف لا لخصوصية
الفعل قلنا لو سلم ان هذا سبب كون الخوف من حيث ذات الفعل نقول كما ان ظن المجتهد صار سببا لصيرورته واجبا
كذلك شك المكلف صار سببا لكونه مشكوكا فيه فلذلك يخاف على تركه فيخاف عليه من حيث ذاته ولا فرق الا في
ان الخوف ناش في الاول من الظن وفي الثاني من الشك وهذا لا يفيد فتامل الثالث ما ذكره الفاضل الباغنوي
حيث قال ما خلاصته ان الغرض ههنا بيان الاحكام التي يجب على المكلف العمل بها وهي التي يتعلق علمه بها من وجوبها
او احتمالها واما في ظن المجتهد غير الواجب واعتقد كونه كذلك يكون بالنسبة اليه واجبا وبالعكس واذا شك في ذلك لم يتعلق
به الحكم انتهى وقيل في بيانه انه اذا شك في ذلك لم يتعلق به الحكم فلا يكون واجبا عليه فلا يخاف على تركه انتهى
والحاصل ان مراده ان المشكوك فيه غير واجب لعدم تعلق الحكم به واذا لم يكن واجبا فلا خوف على تركه من العقاب
وفيه اولا ان هذا لا يلائم كلامه لانه ذكر ما لم يتعلق به الحكم في مقابل غير الواجب فلا يكون غير واجب فقوله فلا
يكون واجبا عليه غير ملائم لكلامه وثانيا انه لو سلم فيرد عليه ما مر من ان المشكوك فيه الذي ليس واجبا ولم
يتعلق به الحكم فلا يخاف على تركه انما هو ما شك فيه المجتهد بعد بذل المجهود واما ما شك قبله فيه او شك فيه المقلد
فليس كذلك كما مر وقد يوجه كلامه بوجهين اخرين احدهما ان المشكوك فيه لم يتعلق به الحكم فلا يخاف على تركه لان الخوف
انما يكون في ترك الحكم دون غيره ويرد عليه ح ما اوردنا على التوجيه الاول ثانيا وثانيهما ان المشكوك فيه لم يتعلق
به الحكم فلا يكون غير واجب في الواقع لان عدم الوجوب حكم ايضا فلا يرد النقض لان بناء النقض كان
على ما شك في وجوبه ولم يكن واجبا في الواقع فكان يدخل في الحد غير الواجب واذا لم يكن المشكوك فيه غير واجب
لا يلزم صدق حد الواجب على غير الواجب وفيه اولا انا لو سلمنا حصر ذلك يرد عليه ما مر من انه يصح لنا ان الكلام الثالث
مجهدا بالا جهل وثانيا انه يصير النقض ح اشد لان اللازم على ما ذكره المورد صدق تعريف الواجب الذي
هو بعض افراد الحكم بعض افراده لا خروجه يلزم صدق تعريفه على ما ليس من افراد الحكم ايضا تعريف بعض افراده
هذا ومنهم من اورد ما شك في وجوبه نقضا على العكس فقال انه يخرج من التعريف ما شك في وجوبه وكان
واجبا في نفسه فانه لا يخاف من تركه لعدم ثبوت وجوبه مع انه واجب ويكون دفعه ان الشاك ان كان مقلدا فلا نسلم انه
لا يخاف من تركه لاحتمال وجوبه عليه وان كان مجتهدا فلا نسلم كونه واجبا لان المراد بالواجب المعرف هنا ليس الواجب
الواقعي بل الواجب في نظر المجتهد ومنهم من بدل الشك في التعريفين بالقطع واورده نقضا اما على الطرد
او على العكس وتعلم مما ذكرنا انه ان اراد بالقطع قطع المجتهد فلا يرد النقض لا على الطرد ولا على العكس وان
اراد قطع المقلد فالنقض وارد على التعريفين فتامل ثم قد يورد على هذا الحد بكونه مستلزما للدور لان تحقق
خوف العقاب على الترك موقوف على معرفة كونه واجبا ومعرفة كونه واجبا موقوفة على تحقق خوف العقاب
من تركه ويمكن ان يدفع بمنع توقف تحقق الخوف على معرفة كونه واجبا بل يمكن ان يتحقق بتصريح الشارع
على العقاب على تركه خصوصا او عموما كقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره الآية وقد يورد عليه ايضا بالانتقاض
بالواجب الموسع والمخير والكفائي ويستعرف التحقيق فيه ق ورد الثاني منهما بصدق ايعاده تعالى

والحاصل ان الفرد [illegible] الاول [illegible]
[illegible] افراد الحكم [illegible] بعض [illegible]
افراده [illegible]

بان ايعاده اشبه صدق لانه اخبار عن العقاب واخباره تعالى صادق قطعا فيستلزم العقاب على الترك لذلك و
ان كان تركه في ضمن بعد كرما وفضلا فاذا عرف الواجب بانه ما اوعد على تركه يصير المعنى ما يعاقب على تركه
فيعود النقض الاول واشار الى ضعف الاخير بقوله وغيره ما فيه اشارة الى ان صدق الايعاد لا يستلزم تحقق
العقاب على الترك لان الايعاد اما يكون مطلقا او مقيدا بعدم العفو والذى يستلزم تحقق العقاب هو
الاول دون الثانى ولا شك ان ايعاده سبحانه من قبيل الثانى دون الاول اذ لو لا ان الايعاد مقيد بعدم
العفو يلزم ان لا يجوز العفو اصلا اذ لو عفى يلزم كذبه تعالى والحاصل ان الايعاد على ترك الواجب محقق لظواهر نصوص
الشارع خصوصا وعموما وجواز العفو ايضا محقق ثابت فيجب تصحيح الايعاد ودفع المنافاة بينه وبين العفو
وهو انما يكون بالتقييد المذكور وصدق الايعاد في صورة عدم العفو لا يستلزم تحقق العقاب وقال هذا الشارح
قدس سره في الحاشية في بيان قوله وغيره ما فيه لان العفو لا ينافي الايعاد انتهى وفيما ذكر منع استلزام النتيجة
التي اخذها المورد من المقدمتين المطويتين فان قول المورد ان ايعاده صدق نتيجة حاصلة من مقدمتين
وهما ان ايعاده خبر وكل خبر صدق فايعاده صدق وظن المورد استلزام هذه النتيجة لمنافاة العفو الايعاد فاورد
النقض فرده قدس سره بعدم الاستلزام لان الاستلزام انما يكون اذا كان الايعاد مطلقا لا مقيدا وبهذا
ظهر فساد ما ذكره بعض الشارحين لهذا الكتاب بعد نقل ما ذكره في الحاشية من انه بعد تمسك المورد
بلزوم صدق ايعاده تعالى من حيث خبريته فيكون الايعاد مستلزما للعقاب من هذه الحيثية فيكون العفو منافيا
له لا يفيد مجرد نفي المنافاة لانه منع النتيجة وهو غير جائز الا بعد بيان فساد احدى المقدمتين انتهى وبنى
هذا على انه اخذ قول المورد وايعاده صدق صغرى لقياس كبراه مطوية وهي ان صدق الايعاد يستلزم
العقاب المنافي للعفو فيكون القياس هكذا ايعاده تعالى صدق وصدقه يستلزم العقاب فينافي العفو
فينتج ان ايعاده يستلزم العقاب وينافي العفو فمنع منافاة العفو الايعاد منع للنتيجة مع تسليم المقدمتين
هذا وقد يذب من هذا الاشكال بان الوعد والايعاد ليسا خبرين حتى يلزم صدقهما لان لزوم الصدق
فرع جواز اتصافهما بالصدق والكذب وهما انشاءان والمقصود منهما الحث والترغيب والانذار والتخويف
وعدم جواز الخلف في الوعد ليس لانه كذب بل لخصوصية كونه وعدا يجب الوفاء به وفيه انه ان اريد انهما
انشاءان من جميع الاعتبارات وليس لهما اعتبار الخبرية اصلا فبديهي البطلان كيف وهما قابلان للتصديق
والتكذيب وبدلالتهما على ان لنسبتهما خارجا واقعا في المستقبل وان اريد ان لكل منهما اعتبارين اعتبار
الخبرية وهو اعتبار ظاهر لفظه واعتبار الانشائية وهو اعتبار متضمنه كبعض القصص وكما في قوله تعالى
كتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت فهو مسلم ولكنه لا يفيد لانهما وان لم يتصفا بالصدق باعتبار
الانشائية ولكنهما يتصفان به باعتبار خبريتهما فيعود انه سبحانه يجب صدقه في هذا الاعتبار وهذا القدر
كاف في ايراد النقض ثم انه يرد على هذا التعريف اولا انه ينتقض بما اوعد عليه الشارع من الناس على تركه
فانه يصدق عليه الحد بدون المحدود والقول بان المراد ايعاد الشارع عند شرعه انه يوجب ان يراد في التعريف
ما لم يوجد قرينة عليه الا ان يدعى وجود القرينة الحالية وهو كما ترى وثانيا ان الايعاد هو التخويف و
الانذار بترتب محذور على الفعل او الترك سواء كان المحذور دينيا او اخرويا وقد ورد الايعاد بترتب
بعض المحذورات الدنيوية على ترك بعض المستحبات كما ورد في ان من ترك اهله من سفر ولم يتوضأ فاصيب
بلاء فلا يلومن الا نفسه وما ورد في ان من طلب حاجة وهو على غير وضوء فلم تقض فلا يلومن الا نفسه بل ورد ترتب

المحذورات الاخروية ايضا كما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من احدث ولم يتوضأ فقد جفاني ومن توضأ ولم يصل
فقد جفاني وما ورد من انه من ترك الخشوع في الصلوة لم يقبل منه الصلوة وعدم قبول الصلوة يوجب العقاب
وان قلت عرفت عدم صحة الحديثين الاولين وورد بعض المناقشات على الثالث ظاهرا وان امكن التوجيه ومع
هذا الكلام يرد عليه الواجب الموسع والمخير والكفائي قال قدس سره والاصح في تعريف الواجب وكان معنى التفضيل
هنا غير ملحوظ كما في الاصح في حكم المسئلة الخلافية هكذا ان يقال انه اي الواجب ما يذم تاركه من حيث انه
تاركه لا الى بدل ويرد على هذا التعريف انه ان اريد بالذم الذم مطلقا شرعيا كان او عرفيا فينتقض
التعريف بكثير من الامور الدنيوية التي يذمون عليه عقلا او عرفا وليست بواجبة والتوجيه باستلزام الذم
العقلي للوجوب الشرعي كما هو مختار وكذا استلزام الذم العرفي له ولهذا يعد منافيات المروة من مناقضات
العدالة مردود بان الذم العقلي المستلزم للوجوب الشرعي هو ذم العقل الصحيح التام دون كل عقل وكذا
الذم العرفي المستلزم له لو سلم هو ذم العرف الشايع العام دون كل عرف فيكون من العقل ما لا يستلزم ذمه
وجوبا وكذا من العرف فيكون من المذمومات على تركه ما ليس بواجب وان اريد بالذم الذم شرعا فيرد عليه
ان ذكر المطلق وارادة المقيد في التعريفات بدون ذكر قرينة معتبر غير جائز وقد يقال ان تقييد الذم بالشرعي
مفسد للتعريف لانه ان اريد به الذم الشايع فيخرج كثير من الواجبات اذ لم يتحقق ذمه في جميع الواجبات
وان اريد به ذم اهل الشرع فيلزم الدور لان ذم اهل الشرع موقوف على تحقق الوجوب فلو توقف الوجوب
عليه ايضا لدار ويمكن ان يجاب اما اولا فباختيار الاول قوله لم يتحقق ذمه في جميع الواجبات قلنا ان اريد
نصه على الذم في كل واجب بخصوصه فمسلم وان اريد ذمه بما يدل على الذم ولو كان على سبيل العموم فغير مسلم كما
لا يخفى وهذا القدر كاف في تحقق ذم الشارع واما ثانيا فباختيار الثاني قوله يلزم الدور قلنا ان اراد
بلزوم الدور لزومه في نفس التعريف وصيرورة التعريف دوريا فظاهر لان معرفة الوجوب موقوفة على معرفة
مفهوم الذم لا على تحققه ومعرفة مفهوم الذم ليست موقوفة على معرفة الوجوب بل تحققه موقوف على تحققه والى
هذا اشار بعضهم بقوله ان الموقوف على الوجوب هو تحقق الذم لا تصوره وان اريد بلزومه لزومه باعتبار
الغرض من التعريف وهو ان يعرف ان هذا واجب لاجل كذا بان يقال ان الغرض من تعريف الواجب ان
يعرف ان اي فعل واجب فيفعل وجوبا او يذم تاركه فاذا عرف بذم اهل الشرع وهم لا يذمون ما لم يعرفوا
الوجوب ما لم يعرفوا الذم فلانه يمكن ان يقال ان اهل الشرع وهم هؤلاء المعرفون قد احاطوا بما هو واجب
وعلموا ذلك لا من التعريف بل من الادلة الدالة على وجوب كل فعل فعل وبعد هذا ارادوا ان يعرفوه
لنا ويعرفونا بعلامة تدل عليه بالقياس الينا فقالوا هو ما يذم تاركه عند اهل الشرع فلم يلزم دور اصلا
لا بالنسبة اليهم ولا بالنسبة الينا لان الغرض من تعريفنا الوجوب بالنسبة الينا ان نعلم في ذلك الفعل عنوان
كونه واجبا او لان يذم تاركه ولا دور لان التعريف وقد يذم اهل الشرع وهم سابقون علينا ومعرفتهم ليست حاصلة
من التعريف بل باستقراء كلام الشارع وبالاخير وهو قوله لا الى بدل دخل الواجب الموسع والمخير والكفائي
يعني انه دخل الواجب الموسع الذي اداه المكلف اول الوقت والمخير الذي اختار المكلف من بين سائر
الافراد التي وقع التخيير بينها والكفائي الذي اداه بعض المكلفين فانها لو حذفت لفظة لا الى بدل لانتقض
عكس التعريف بهذه الصورة فانها واجبة لان المكلف الذي ادى الموسع اول الوقت اتى بالواجب لخروجه عن
العهدة مع انه لو تركها لا يذم وكذا القول في المكلف الذي اختار احدى خصال الكفارة مثلا والمكلف

الذي ادى الواجب الكفائي ومع التقييد بقولنا لا الى بدل لا يرد هذا النقض لان تاركها انما لا يذم لو اتى
بالواجب في وقت اخر او اتى باحد الخصال التي خيرا التي تركها او اداه غيره من المكلفين واما لو لم يكن لها
بدل فيذم التارك البتة وبهذه العناية اندفع ما يقال من انه يرد النقض بهذه الثلثة بدون قيد لا الى
بدل لا يرد هذا النقض لان تاركها انما لا يذم لو اتى بالواجب في وقت اخر او اتى باحدى الخصال التي
خيرا التي تركها او اداه غيره من المكلفين واما لو لم يكن لها بدل فيذم التارك البتة وبهذه العناية اندفع
ما يقال من انه يرد النقض بهذه الثلثة بدون قيد لا الى بدل اذا قلنا بان الواجب فيها هو كل فرد خاص ولا
يقول بذلك بل الواجب فيها هو المفهوم الكلي العام المتحقق في الفرد المنتشر اي فردا ما وهذا الامر الكلي في
الموسع باعتبار الوقت وفي المخير باعتبار الفعل وفي الكفائي باعتبار الفاعل ولا يصدق على كل فرد
بعينه انه واجب بنفسه وصدقه عليه انما هو باعتبار كون الكلي في ضمنه فكل فرد بعينه اذا ترك ولكن فعل فرد
اخر لا يصدق ترك ما هو الواجب اعني المفهوم الكلي لبقائه في ضمن الفرد الذي فعل نعم اذا ترك جميع الافراد
يلزم ترك الامر الكلي في ضمنه فكل فرد بعينه اذا ترك ولكن فعل فرد اخر لا يصدق ترك ما هو الواجب اعني
المفهوم الكلي لبقائه في ضمن الفرد الذي فعل نعم اذا ترك جميع الافراد يلزم ترك الامر الكلي وعلى هذا فلا
يحتاج في استقامة الحد الى قيد لا الى بدل ووجه الاندفاع ان هذا انما يرد اذا قلنا ان الانتقاض بدون القيد انما
هو بالافراد المتروكة من هذه الثلثة فيمكن ان يقال انه لم يترك الواجب بترك بعض الافراد واما اذا قلنا ان
الانتقاض انما هو بما اتى به من هذه الثلثة فلا يرد ذلك اذ لا شك ان ما اتى به واجب مع انه لا يذم تاركه لو ترك
بشيء هكذا اقول في المقام والظاهر انه مع هذه العناية لا ينتقض بدون القيد ايضا على القول بكون الواجب
في هذه الثلثة هو فرد ما هو كما هو الظاهر لان الخروج عن العهدة في صورة الاتيان بفرد معين ليس لاجل الاتيان
بهذا الفرد المعين حتى يلزم اتصافه بعينه بالوجوب بل باعتبار ما في ضمنه من المفهوم الكلي وهو يحصل في
ضمن الفرد الاخير ايضا فعدم الذم على ترك هذا الفرد اذا اتى بفرد اخر لاجل الاتيان بالواجب الذي هو
المفهوم الكلي فليس بتارك للواجب حتى يذم وقد بدل بعضهم قولنا لا الى بدل في هذا التعريف فاشار
الى تغييره بقوله وتبديله اي تبديل الاخير وهو قوله لا الى بدل بقولنا بوجه ما كما فعله القاضي من
العامة وان حفظ العكس بدخول الموسع والمخير والكفائي لذم تاركها بوجه ما وهو تركها جميعا او من
الجميع او في الجميع الا انه ينتقض الطرد بما تركه اولوا الاعذار كالحائض والمسافر والنائم والساهي
فان ما تركه الحائض من الصوم والصلوة والمسافر من الصوم والركعتين الاخيرتين من الرباعية والنائم
والساهي من الصلوة ليست بواجبة عليهم مع ذمهم على تركها على بعض الوجوه وهو تقدير انتفاء العذر لا في
يلزم النقض مع قولنا لا الى بدل في بعض الصور ايضا فانه لو ترك القضاء الذي هو البدل في بعضها يذم ايضا
لانا نقول ليس الذم على ما ذكر في حالة العذر بل انما هو على ترك البدل فقط ودعوى تغير الترك في
الحالتين اي حالتي وجود العذر وعدمه تكلفه اي تكلف القيد المزيد لادخال الموسع والمخير لتأتيها
اتيان هذه الدعوى في الموسع والمخير والكفائي فيلزم خروجها ايضا فيكون القيد المزيد لادخالها
لغوا وهذا رد للتوجيه الذي ذكره المصنف وغيره لدفع النقض الطردي وحاصل التوجيه ان ترك
صلوة النائم والمسافر والساهي في حالة العذر غير تركها في حالة انتفاء العذر لان عدم الذم متفرع
ولا يتوجه هذا الترك بل هما تركان متغايران اذا اريد احدهما لم يرد الاخر نقضا عليه وحاصل الرد انه لو صح

ما ذكرتم لجاز في الموسع والمخير والكفائي ايضا لان ترك الكفائي مثلا حال علم المكلف قيام الغير به مغاير لتركه حال
علمه بعدم قيام الغير به فان قيل انه ترك واحد غير متغير في نفسه بل بالامر الخارجي اعني قيام الغير به وعدمه فهو
متردد بين ان يترك غيره فيذم او لا يترك فلا يذم اي له وجهان يجتمع كل واحد منهما ويلحق الذم بسبب احدهما
دون الاخر فليس فيه تغير والتغير انما هو في الامر الخارجي قلت نحن نقول ايضا ان ترك المسافر الركعتين في
السفر والحضر فهو متردد بين ان يكون في الحضر فيذم او يكون في السفر فلا يذم فله وجهان يجتمع مع كل واحد
منهما والذم لاحدهما دون الاخر واذا كانت هذه الدعوى في الموسع والمخير والكفائية جارية ايضا فلا حاجة الى
زيادة قيد بوجه ما ويكون لغوا لان الغرض من ايراده انما هو لادخال هذه الواجبات الثلث هذا خلاصة ما ذكره
قدس سره في الحاشية اقول ان الظاهر ان مع هذا الكلام فالحق عدم ورود النقض وتغير الترك في الحالين وتوضيح ذلك
ان مراد المصلحين كما حققه السيد الشريف وغيره ان معنى ما يذم تاركه في تعريف الواجب انه ما يذم تاركه بوجه ما انه
ما يكون تاركه مذموما بوجه بسبب ذلك الترك الذي هو تارك به نفسه لا بترك اخر والكفائي واخواته هكذا لانه
اذا ترك الكفائي مثلا فبعد تركه وعدم قيام الغير به يذم بذلك الترك الذي وقع منه لا بترك اخر لانه ترك
الكفائية بترك واحد وهو غير متغير بسبب اتيان الغير به وعدمه والوجه متعدد فيقع الذم بوجه دون اخر في المرتبة
من غير لجهة الذم بذلك الترك وان اتى به لم يجعله برفع عدم التقييد بوجه ما يتبادر منه عموم الذم او على
جميع الوجوه فيخرج الكفائي لصدق انه لا يذم تاركه بذلك الترك وان اتى به لم يجعله برفع عدم التقييد بوجه ما
يتبادر منه عموم الذم او على جميع الوجوه فيخرج الكفائي لصدق انه لا يذم تاركه بذلك الترك على بعض الوجوه
وهو عند قيام الغير فلا يكون واجبا واما مع التقييد فلا يخرج لانه يذم تاركه بذلك الترك على بعض الوجوه
وهو عدم قيام الغير بخلاف صلوة المسافر مثلا فان تركه في حال السفر مغاير لتركه في الحضر ولا لجهة بسبب الترك
الاول ذم اصلا فلا يصدق على الترك السفري انه يذم تاركه بذلك الترك على بعض الوجوه وهو عدم قيام الغير
بخلاف صلوة المسافر مثلا فان تركه في حال السفر مغاير لتركه في الحضر ولا لجهة بسبب الترك الاول ذم اصلا فلا يصدق
على الترك السفري انه يذم تاركه بذلك الترك الذي هو تارك له به لان الفعل ليس واجبا عليه بل يصدق عليها
انه يذم تاركها بترك اخر مقيد بوجه وهو الترك الحاصل في الحضر فالتقييد المذكور لا يوجب دخول صلوة المسافر
اذ لا يذم تاركها بهذا الترك اصلا والحاصل ان المراد بالذم بترك الواجب الذم بتركه الذي صار بسببه تاركا لا
بالترك الاخر فان ترتب الذم على هذا الترك ولو بوجه من وجوهه فهو واجب والا فليس بواجب وان ترتب الذم
على ترك اخر ومن ترك الكفائي فقد اتى بترك واحد فان فعل غيره لم يذم بهذا الترك بعينه لو ترك سائر الخصال
ولا يذم بهذا الترك لو فعل بعضها ومثله الموسع بخلاف المسافر فانه لو ترك الركعتين في حال السفر يمتنع ان
يترتب على هذا الترك بعينه ذم والذم المترتب انما هو على ترك اخر غير هذا الترك مغاير له وهكذا النائم و
الساهي فان قلت ان عدم ترتب الذم على هذا الترك بعينه انما هو لتقييده بحال السفر وهو جار بعينه في الكفائي
والمخير ايضا اذ لو قيد الترك بحال اتيان الغير لما ترتب ذم على هذا الترك اصلا بل يكون مترتبا على تقدير
الترك وعدم اتيان الغير وهو غير هذا الترك ولو اخذ ترك الركعتين واشباهه مطلقا اي من غير تقييد بحال كما
اخذ في الكفائي والمخير لما كان فرق بينه وبين الواجب الكفائي والحاصل ان الترك الذي يترتب عليه الذم
في الكفائي ان كان الترك المقيد بحال عدم اتيان الغير فلا حاجة الى التقييد بوجه ما فانه يترتب عليه الذم
من جميع الوجوه ويلزم خروج الكفائي في صورة اتيان الغير به وان كان الترك المقيد بحال اتيان الغير فلا

يترتب ذم اصلا في ترك الركعتين المقيد بحال السفر فانا نقول ان الترك المطلق او غير مقيد بحال فهو فان صدق
عليه انه يترتب عليه الذم من وجه دون وجه ولكن لا فرق بينه وبين ركعتي المسافر وصومه وما ذكره الشارح في
امثالها لان ترك الركعتين لو اخذ مطلقا يصدق عليه انه يذم من وجه دون وجه وان لم يترتب في صورة التقييد
بحال السفر قلنا المراد بالترك في الكفائي الترك المطلق من غير تقييد باتيان الغير وعدمه ولكن فرق بينه وبين
مطلق ترك الركعتين وامثاله وبيان ذلك يتوقف على تقديم مقدمة هي ان المراد بقولنا ما يذم تاركه كما
عرفت ما يذم تاركه بسبب ما اوجد وصدر عنه من الترك المتحقق في الخارج بوجه من وجوهه فان الذم انما هو على
ما صدر من التارك وتحقق في الخارج من الترك فان كان الترك الذي صدر عنه وتحقق في الخارج بعد
تحققه وصدوره صالحا للتقييد بكل من الوجهين او الوجوه ويترتب الذم عليه نفسه في صورة تقييده ببعض ولا
يترتب عليه في صورة تقييده ببعض اخر يصح ان يقال يترتب الذم على هذا الترك بوجه من وجوهه فان الذم انما هو على
ما صدر من التارك وتحقق في الخارج من الترك فان كان الترك الذي صدر عنه وتحقق في الخارج بعد
تحققه وصدوره صالحا للتقييد بكل من الوجهين او الوجوه ويترتب الذم عليه نفسه في صورة تقييده ببعض ولا يترتب
عليه في صورة تقييده ببعض اخر يصح ان يقال يترتب الذم على هذا الترك بوجه من وجوهه وان كان الترك الصادر
المتحقق في الخارج بحيث لا يصلح الا لوجه معين ولم يتقيد الا بواحد معين من الوجوه فلا يصح ان يقال ان
الذم يترتب عليه من وجه ولا يترتب عليه من وجه لان الوجه المعين ان كان موجبا للذم يترتب عليه الذم
مطلقا والا فلا يترتب كذلك اذا عرفت هذا فنقول ان تارك الكفائي اذا تركه وصدر عنه تركه وتحقق الترك
في الخارج فيصلح هذا الترك بعينه للتقييد بكل من الوجهين لان بعد تركه انما يحصل العلم للتارك بفعل الغير
اولا وكذا تارك المخير اذا ترك احد افراده وتحقق الترك في الخارج فاما ياتي بغيره من افراده
او لا فيصلح الترك الاول للتقييد بكل منهما وهكذا في الموسع اذا ترك المكلف في اول الوقت مثلا فاما
ياتي به في وقت اخر او لا بخلاف ما يتركه المسافر والنائم والساهي فان ترك الركعتين لا يمكن تحققه في
الخارج الا مع التقييد بقيد معين من كونه في الحضر او السفر وهكذا غيره فان الترك المتحقق في الخارج ليس له
وجوه وان كان لهذا الفرد كلي ذو وجوه ولكنه ليس المراد ترتب الذم على هذا الكلي لانه لا تحقق له في الخارج
الا في ضمن افراده بل على الترك المتحقق في الخارج والسر في ذلك الفرق ان تقييدات ما يتركه المسافر و
اخواته مقومات لشخصه ومن الامور التي يتوقف تشخصه وتعينه في الخارج على واحد منها بخلاف تقييدات
الكفائي واخويه فانها امور خارجية تتصف بها الترك بعد تحققه وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما اورد على
تعريف القاضي ايضا بان من نذر بصلاة ركعتين في هذا اليوم ان قدم زيد فيه فان هاتا قبل قدومه وبعده
ترك واحد لا يتغير بالامر الخارجي اعني قدوم زيد وعدمه فيصدق عليها قبل قدومه انها مما يذم تاركه
بسبب تركه الذي هو تارك له بوجه ما ثم انه قد ذكر ههنا ايرادات وتصحيحات اخر لا يليق بالوقت ذكرها
واذ عرفت معنى الواجب فاعلم ان من اسمائه الفرض والى هذا اشار بقوله ويرادفه اي الواجب الفرض
عند الاكثر خلافا للحنفية حيث قالوا الواجب ما يكون ثابتا بدليل ظني كالاحاد ومثلها والفرض ما يكون ثابتا
بدليل قطعي كالخبر المتواتر او الاجماع او ضروري الدين وادخل بعضهم الثابت بالكتاب في الثاني خلافا
للشافعية والى رد هذا الخلاف اشار بقوله وتفرقة الحنفية بينهما اي بين الواجب والفرض بالظنية
والقطعية تحكم اي قول بلا دليل وتمسكهم في ذلك بما باعتبار مراعاة المعنى اللغوي في الاطلاق الشرعي اذ الفرض

لقضاء الفعل وكذا قال ابن الحاجب نفسه فيما فرضتم اي قدرتم والوجوب السقوط كما في قوله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت
فخص الفرض بالمعلوم تقديره علينا والواجب بما هو ساقط علينا قال الرازي وهذا الفرق ضعيف اذ الفرض هو
المقدر سواء كان مقطوعا او مظنونا وكذا الواجب هو الساقط مقطوعا كان او مظنونا فتخصيص كل منهما باحد
القسمين تحكم محض وزاد بعض شارحي المنهاج بان المظنون لما لم يعلم تقديره علينا كيف يقال انه فرض اي مقدر
علينا والمقطوع لما كان معلوم التقدير كيف يقال انه ساقط علينا فليس هذا الفرق تحكما محضا وفيه انه لا شك في
ان كل مقدر على شخص ساقط عليه ايضا فمنع اطلاق الساقط على المقدر منع بلا سند على ان المظنون لكونه حكما
ظاهريا قطعيا يكون مقدرا لا محالة فاطلاق الفرض عليه لا ينافي معناها اللغوي ويظهر الفائدة فيما لو نذر احد
باتيان فرض او واجب فيبرأ ذمته باتيان كل واجب قطعي او ظني على قولنا في التقديرين ولا يبرأ ذمته الا باتيان
قطعي لا ظني في الثاني على قول الحنفية واذ قد عرفت معنى الواجب فاعلم انه اما يكون له وقت مقدر شرعا او لا
فالثاني منهما لا يوصف باداء ولا قضاء واما الاول فينقسم بحسب الزمان الواقع فيه الى ثلاثة اقسام الاداء والقضاء
والاعادة والتقديم ولا يخفى ان هذا التقسيم وان لم يكن مختصا بالواجب بل يجري في المندوب من العبادات
ايضا ولكن لما كان اكثر ما يتحقق انما هو في الواجبات ولا يتحقق الا في قليل من المندوبات خص بالذكر انتساب
الواجب اليها كما هو اللائق بالمقام ويعرف تعريف هذه الاقسام في المندوب بالمقايسة او يقال ان المذكور
ههنا ليس تعريف اقسام الواجب وليس المذكور مختصا باقسامه بل المراد منها هو الاعم وذكرها في مقام بيان
ذكر اقسام الواجب لما مر وعلى اي حال فاشار الى بيان هذه الاقسام بقوله قدس سره ثم الاداء ما اي فعل واجب
او فعل فعل في وقته المقدر اولا المعين فخرج بالقيد الاخير ما فعل لا في وقته المقدر لعدم تقدير وقت له كالنذر
المطلق والنوافل المطلقة او لفعله في غير وقته المقدر بل قبله او بعده والمراد بالوقت المقدر جعل زمانا للفعل
سواء كان وقتا معينا من حيث الاول والاخر كصلاة الظهر وصوم رمضان او من حيث الاول فقط وان لم يعين
اخره كقضاء الصلوات اليومية وغيرها مما جعل الشارع وقته جميع العمر بل لا يبعد ان يقال ان مثله ايضا محدود من
الطرفين اما الاول فظاهر واما الثاني فهو محدود بتمام العمر فلا بد الاخر تارة يكون بحصول زمان معين
اوله كما في من الزوال الى الغروب وتارة بحصول وقوع امر خارجي فهاهنا كما في ان تمام الانجلاء اخر زمان
اداء صلاة الكسوف فكل فعل يكون اخره اخر العمر يكون محدودا مقدرا من طرفي الابتداء ايضا واختلاف
انتهائها الى العمر بالنسبة الى الاشخاص لا يضر لعدم اختلافه بالنسبة الى شخص واحد والمراد بتقدير الوقت تعيين
طرفيه او احدهما للفعل بتصريح او نصب امارة او يتعين ما يدل على ان ذلك الوقت وقت له سواء كان بالتصريح
والنص او بنصب الشارع دالا على ان وقته ذلك الوقت وقت له سواء كان بالتصريح والنص او بنصب الامارة
الدالة على ان وقته ذلك الوقت المحدود من الطرفين او من طرف واحد والظاهر انه يجب ان يعلم ايضا ان يكون
التقدير بحيث يعلم منه ان للوقت مدخلية في طلب هذا الفعل ايضا او يعلم من التقدير ان المطلوب ليس محضا
في ذات الفعل فقط بل هو مع الاتيان به في هذا الوقت المعين لانه يلزم على هذا ان لا يكون صلاة الزلزلة
والزكوة اداء لان وقتها تمام العمر وليس للوقت مدخلية في طلبها لانا نقول كيف ليس للوقت مدخلية مع ان
المطلوب ليس فعلها فقط بل هو مع كونه بعد دخول وقته ووقوع الزلزلة وحولان الحول فللوقت مدخلية فيها ولذا
لو فعلها المكلف قبل الوقت لم يقعا صحيحين وكذا قضاء الصلوات وغيرها فان لها وقتا مقدرا ثانيا ولهذا
الوقت مدخلية في فعل القضاء فان قلت فعلى هذا يكون لكل فعل واجب او مندوب وقت مقدر لان طلبه

انما يكون بعد البلوغ وليس قبله مطلوبا ولهذا الزمان مدخلية في الطلب قلنا ليس هذا الزمان ابتداء زمان الفعل
بل هو ابتداء تعلق الخطاب بالفاعل وقبله لم يتعلق به الخطاب وليس قبله مخاطبا بخطاب لا ان يكون مخاطبا بالاتيان
بالفعل في اول زمان البلوغ ولذا من قال بصلاحية الجن لتعلق الخطاب قال باستحباب الصلوة والصوم عليه
ثم بعد ايظهر اندفاع ما قيل من انه اذا دام التقدير بحيث يشمل ما لم يعين اخره ايضا يكون النوافل المطلقة و
النذر المطلق وقت مقدر او هو وقت العمر كما ان قضاء الظهر مثلا له وقت مقدر ثانيا هو بقية العمر فيدخل
في التعريف انها لا توصف باداء ولا قضاء ووجه الاندفاع ان تمام العمر وان كان مقدرا لفعلها الا انه تقدير
له انما هو لاجل ان الفعل لا بد ان يقع في زمان ولا زمان للمكلف غير مدة عمره وليس لهذا الوقت مدخلية في
المطلوبية اصلا وتقدير دفع هذا النقض بدعوى انتفاء التقدير في النوافل المطلقة وامثالها فان التقدير على
ما عرفت هو التعيين بتصريح او نصب الشارع وكون العمر وقتا للنوافل ليس معلوما بتقدير من احد من تصريح او
نصب الشارع بل انما هو يعلم من قضية العقل من حيث ان اتيانها لا بد وان يكون في وقت وهو محصور في وقت العمر
قيل يمكن المناقشة بان النوافل المطلقة انما يعلم كون وقتها جميع العمر لا بعضه بالاجماع وذلك بنصب الشارع
الدليل على ذلك كيف وعند المجتهد لا يجوز له ان يجعل وقتها جميع العمر ويقدره الشارع ام من اذن به او نصب
عليه دليلا وما نحن فيه من قبيل الثاني ثم كون وقتها ليس مما يعلم من ادلة العمر جلي بالعقل واما ان وقتها
ليس بعض العمر لان وقتها تمامه ولذلك لا يجوز للمجتهد ان يجعل وقتها جميع العمر من حكم العقل بان وقتها
جميع العمر يتوقف على العلم بان الشارع لم يجعل بعضه وقتا ولا يعلم ذلك الا بالاجتهاد فان قلت ليس المراد
من جعل الشارع ان لا يكون لفهم العقل مدخلية اصلا بل ما يكون لقول الشارع مدخلية في الفهم وان كان
بمعونة المقدمات العقلية وفهم العقل ان وقتها تمام العمر موقوف على مقدمة شرعية هي ان بعض العمر ليس وقتا
لها فيكون كون تمام العمر وقتا لها مقدرا بالتقدير الشرعي قلنا فهم العقل انما هو بواسطة عدم جعل الشارع
البعض وقتا وليس هذا مقدمة شرعية لانه لا تقييد باوقات قضاء الفرائض بتمام العمر من هذا القبيل
لانا نقول وان كان كل من الطرف الاخر لكنه ليس كل من الطرف الاول لان كون اول اوقاتها بعد الوقت
الاول انما هو بنص الشارع فيتحقق التقدير ولا مدخلية للعقل فيه اصلا لانهم لقائل ان يقول انه وان لم تحقق ههنا
تصريح ولا نصب امارة من احد على كون تمام العمر وقتا للنوافل المطلقة وامثالها بل كان ذلك من قضية العقل
الا ان حكم العقل بذلك تقدير وتوقيت شرعا ايضا فيصدق انه وقت مقدر له غاية الامر ان المقدر هو العقل
فلا بد من دفعه اما بالتمسك بما ذكرنا اولا او بالتقييد بقولنا شرعا ويمكن اخراجها بالتقييد بقوله اولا ايضا
على بعض تفاسير كما ياتي هذا وقد يجاب عن اصل النقض بوجهين اخرين احدهما ان التقدير يستلزم التعيين ولو
بوجه ووقت القضاء لكونه بقية العمر متعين عما عداها بخلاف وقت النوافل المطلقة ومثلها وفيه ان تمام العمر
ايضا كذلك فانه ايضا متعين عما عداه فلا فرق من هذا الوجه وثانيهما ان المراد من التقدير تقديره وتعيينه من اوقات
عمر المكلف وح يخرج النوافل لان وقتها تمام عمر المكلف ويدخل القضاء لان وقته بقية عمره وفيه انه يلزم
ح خروج بعض الواجبات التي وقتها تمام العمر وصرحوا بانه كلما اتى به يكون اداء كالزكوة وصلوة الزلزلة
فانه اذا فرض انه وجبا اول زمان التكليف زكوة او صلوة زلزلة لا شك في وقوعه لهما انه لم يصدق انه
وقتا مقدرا له شرعا فان تلك المقدم من ان يكون مقدرا بالنسبة الى ذلك المكلف او غيره وهذا الاخير
وان لم يكن مقدرة بالنسبة الى ذلك المكلف ولكنها مقدرة بالنسبة الى غيره تلك النوافل ايضا كذلك فانه

ليس وقتها جميع العمر بالنسبة الى جميع المكلفين بل يمكن ان يكون وقتها بالنسبة الى بعضهم بعض العمر كالموجودين في زمن النبي ص
فان الزمان الواقع قبل الامر بها ليس وقتا لها وكذا بالنسبة الى المجتهد الذي يرى عدم استحباب بعض افرادها في وقت
ثم عدل الى الاستحباب وهكذا مقدرة هذا ثم ان منهم من جعل الوقت المقدر ما عين وقدر حداه معا من اوقات عمر
المكلف كالصلوات اليومية وامثالها قال واما ما وقته العمر كالنوافل والقضاء المطلق فهو داخل في غير المقدر ولا يلزم
ان مثله لا يسمى اداء اصطلاحا ولا يخفى ان هذا التخصيص يمنع صدق التوقيت والتقدير على تعيين احد الحدين فقط
تخصيص بلا مخصص على انه ينافي ما ذهب اليه معظم الاصحاب من ان وقت صلوة الزلزلة العمر وانه يجعلها في كل وقت
يجعلها بنية الاداء وكذا ينافي ما ذكره بعضهم في تعريف القضاء من انه ما فعل في وقته المقدر ثانيا ثم يمكن ان يقال
ان المطلوب من تعريف الاداء هو بيان ما هو حقيقة فيه شرعا او في عرف المتشرعة والذي يثبت كونه حقيقة فيه وجد فيه
علائم الحقيقة بيننا هو ما قدر حداه معا واما ما حدد احد حديه فقط فلم يثبت كونه حقيقة فيه بحيث الوقوف على علم
يقينا واستعماله في بعض الاحيان فيما حدد احد حديه لا يفيد لان الاستعمال اعم من الحقيقة على انه يمكن ادخال ما وقته
العمر فيما حدد طرفاه معا على ما ذكرنا سابقا هذا ثم لا يخفى ان بعد اضافة الوقت الى الفعل لا يبقى الى الوصول لا حاجة الى
توصيفه بالمقدر بل يكفي ان يقال في وقته الاول اذ لا يصير الوقت وقتا للفعل الا بعد تقديره وتعيينه له كما هو ظاهر اولا
وهو اما متعلق بقوله فعل او بالمقدر وعلى الاول يكون المعنى ما فعل اولا في وقته المقدر فيكون القيد لاخراج
الاعادة لانه فعل ثانيا وهو ايضا على ما ذهب اليه بعضهم من كون الاعادة مباينة للاداء ويجيء تحقيقه وعلى الثاني
فيكون المعنى ما فعل في وقت جعل وقتا اولا فيكون قوله اولا معمولا للمقدر ويكون التقييد لاخراج القضاء الوقت
على ان يكون المراد بالمقدر ما قدر حداه معا ومطلق القضاء ان كان المراد به اعم مما عين احد حديه ولا يرد النقض ح
بما نسخ وقته وقدر له وقتا اخر لان الوقت الثاني ما جعل وقتا اولا ثانيا ولا بما نسخ وقته الاول وقدر وقته
الثاني له ثانيا وقتا اولا وفعله المكلف في وقته الاول في الاول لان المراد بما فعل في وقته المقدر اولا ما يكون
اولا في زمان الفعل لا مطلقا ولا يصدق على الوقت الاول في الاول انه اول في هذا الزمان ايضا بما قدره الشارع
له وقتين اولين كل منهما بالنسبة الى المكلف الفاعل لا مطلقا ولو زيد في الحد ما يدل على ذلك صريحا لكان اولى مع
المراد بجعل الوقت وقتا اولا تقديره وتعيينه للفعل ولم يكن لهذا الفعل وقت اخر مقدر سابقا عليه يجب
او يستحب الاتيان بالفعل فيه لولا عذر ويجوز للترك او التاخير او المراد به تقديره للفعل كما ذكره بانه يكون
للفعل وقت اخر متاخر عنه يجب الاتيان به فيه او يستحب لو فات به في الاول وعلى هذا التفسير لا يتصف الفعل
بالاداء الا ان يكون له قضاء ايضا فلا ينتقض بصوم الحائض والمسافر وصلوة النائم والساهي من حيث ان الوقت المقدر
اولا بالنسبة اليهم هو زمان انتفاء العذر لان هذا الزمان مسبوق بوقت اخر يصح الاتيان بالفعل فيه لولا العذر
ولا بما يزيد للمضطر من الوقت في صلوة المغرب والعشاء على قول من يجعل وقت المضطر فيهما اوسع من وقت
المختار لان الوقت للمضطر ليس هذا الوقت الزائد بل هو جميع ما كان وقتا للمختار فالوقت الاول للمضطر
هو هذا المجموع والمجموع ليس مسبوقا بوقت موصوف بما ذكر هذا ولا يخفى انه يمكن ان يكون قوله اولا على التقدير
الثاني اي على تقدير تعلقه بالمقدر ظرفا للقيد اي وقته المقدر في الاول او كان هو ما ابتدأ به في التقدير وكان
هو المقدر الاول ولكن المراد ههنا هو المعنى الاول دون الثاني اذ لو اريد به الثاني لا ينتقض الحد بالكثير مما ذكر من
الانتقاضات فتامل ولم يسبق فعله في وقته المقدر بمختل اي بفعله مختلا لا بمطلق الفعل المختل والتخصيص
لقرينة المقام ويجيء فائدة هذا القيد وقيل مكان قوله بمختل لعذر اي ولم يسبق بفعله مع عذر

فى الزمان السابق او لم يسبق بعذر باعث على فعله فى الزمان الثانى وتظهر الفائدة اى فائدة تبديل الخلل بالعذر
فى اعادة المصلى المنفرد ثانيا صلوته فى جماعة اى فيما اذا صلى احد منفردا ثم انعقدت جماعة فاعاد الصلوة لادراك
فضيلة الجماعة كما هى مستحبة فان هذه الصلوة الثانية المعادة يكون اداء على الاول اذ يصدق عليه انه لم يسبق
بخلل فان صلوته الاولى لم يكن بخلل ولا يكون اداء على الثانى اما على المعنى الاول للعذر فلان هذا الفعل الثانى
وهو الصلوة مع الجماعة سبق بعذر مانع من فعله فى الزمان الاول وهو عدم انعقاد الجماعة اولا حتى يمكن الحظ
ادراك فضيلتها واما على المعنى الثانى له فلان هذا الفعل الثانى لم يسبق بعذر باعث على فعله فى الزمان
الثانى وهو ادراك الفضيلة فانه عذر لفعله ثانيا ولا يخفى ان تبديل الخلل بالعذر وان كان اولى عند من يجعل
الاعادة مباينة للاداء من حيث ايجابه لخروج اعادة المنفرد عن تعريف الاداء لان الظاهر انها من اقسام الاعادة
كما مر جابر ولكنه يوجب اختلال الحد من وجه اخر اما على المعنى الاول للعذر فلانه ينتقض التعريف ح بكل ما فعل
فى وقته المقدر اولا لان عدم فعله فى الزمان السابق يكون لعذر لا محالة وعدم الارادة كاف للعذر لو لا غيره
وكذا ينتقض بما فعل فى وقته ولم يفعل قبله لعدم دخوله وقته لانه ايضا عذر وكذا بما اخر عن اول وقته للتطهير
او الاشتغال بامر مهم واما على المعنى الثانى له فلانه ينتقض بكل فعل سبق بمثل هذا العذر وان لم يكن ثانيا كمن
يصلى الجماعة اولا بل يلزم الانتقاض بكل عبادة مسبوقة بمثل هذا العذر وهو الوصول الى الثواب فان قلت انه
يلزم فساد التعريف على التقييد بعدم المسبوقية بالخلل ايضا على القول بكون الاعادة مباينة للاداء كما هو مختار
الوالد العلام قدس سره لان اعادة المنفرد اعادة مع انه يصدق عليه تعريف الاداء قلت وان كان الامر كذلك الا ان
للمعرف ان يلتزم كونها اداء وقوله والفائدة لم يوم الى ذلك كما لا يخفى ولما كان فائدة غير الاخير من القيود
ظاهرة اكتفى ببيان فائدة الاخير فقط وقد عرفت انه اما متعلق بالصفة اى المقدر او بالفعل اى قوله فعل
فقال ولولا القيد الاخير وهو قوله ولم يسبق بخلل انتقض التعريف بالاعادة ان تعلق قوله اولا بالصفة
لانه يصدق على الاعادة انها ما فعل فى وقته المقدر الاول واما اذا زيد قولنا لم يسبق بخلل يخرج الاعادة
لكونها مسبوقة بفعل مختل لا يقال يلزم الانتقاض بالعبادة المعادة من دون اختلال السابق لانا نقول ان
العادة على هذا الوجه اما يكون بامر الشارع لادراك فضيلة او لا يكون بامره فعلى الاول يلتزم عدم كونها اعادة
كما مر وعلى الثانى فهى ليست عبادة بل هى فعل لغو وحرام فلا يصدق عليه الاعادة الشرعية نعم يمكن ان يقال انه
يلزم الانتقاض بما اذا صلى الظهر قبل الوقت ثم يصليها بعد دخوله فانه لا يصدق على ما فعل فى الوقت انه
ليس مسبوقا بخلل فان الصلوة قبل الوقت مختلة وانتقض بالقضاء الموقت كقضاء رمضان فانه موقت بما بين
رمضانين ان قلنا ان المراد بالمقدر ما قدر حداه معا بل بكل قضاء ان قلنا بشموله لما حد احديه ايضا ان تعلق
قوله اولا بالفعل لانه يصدق على القضاء الموقت على الاول وعلى كل قضاء على الثانى انه ما فعل اولا فى وقته
المقدر وخرج بعد زيادة قولنا لم يسبق بخلل اما ان كان القضاء لفساد وقع فى الفعل الذى اتى به فى الوقت
فظاهر وان كان لترك الفعل فى الوقت فلان ترك الفعل فى وقته الاول مع عذر او بدونه نوع خلل وقع
فيه فان اختلال الفعل اعم من ان يوجد وكان فيه خلل او لم يوجد وان كان الشايع المتعارف بل المتبادر
استعمال الخلل فى الاول ثم لا يخفى ان هذا التعميم وان استقام الكلام فى هذا المقام ولكنه افسد تعريف الاعادة
الاتى اذ يلزم ح صدق تعريف الاعادة على كل قضاء كما يجيء بيانه واورد على عكس هذا التعريف بالانتقاض
بصلوة من ادرك ركعة منها فى الوقت ووقع الباقى خارجه فانها اداء مع انه لا يصدق عليه التعريف

لان ما لم

لان ما لم يفعل بعضه فى الوقت المقدر لا يصدق عليه انه فعل اى على القول بان ما فعل فى الوقت اداء وما فعل فى خارج الوقت
قضاء وبالقضاء اى على القول بكون مجموعها قضاء خارجة عن المحدود فلا انتقاض وعلى الاداء اى على القول بكون مجموعها
اداء فالوقتية اى كون مجموع الوقت المتعلق بالصلوة فيه وقتا اولا بالنص الدال على كونه وقتا ثابتة والحاصل ان فى
صلوة مدرك الركعة اداء ليس اجماعيا وليس القول فيها منحصرا فيه بل فيها ثلثة اقوال احدها التوزيع وهو ان ما وقع منها
فى الوقت اداء وما وقع خارجه قضاء وثانيها ان مجموعها قضاء وعلى هذين القولين لا انتقاض فى العكس اصلا لانها خارجة
من المحدود فعدم صدق التعريف عليها غير ضائر اما خروجه عن المحدود على القول الثانى فظاهر واما على القول الاول فلان
ما بعضه اداء وبعضه قضاء ليس اداء وان لم يكن قضاء ايضا فان المراد بالاداء والقضاء ما كان جميعه اداء او قضاء وعلى
هذا فاذا لم يصدق الحد عليه لم يخرج عنه ما هو من افراد المحدود وصدقه على البعض فقط لا يضر لتسليم انه من افراد
المحدود لا يق يلزم ح انتقاض طرده التعريف بالبعض الواقع فى الوقت فانه يصدق عليه التعريف مع انه لا يكون اداء
على القول الثانى لانا نقول لا يلزم من كون المجموع قضاء عدم كون بعضه اداء فيمكن ان يكون هذا البعض اداء وكان المجموع
قضاء او نقول للقائل بكون المجموع قضاء ان يقول بعدم صدق التعريف على هذا البعض فلا يكون اداء لاجل ان شيئا
منها لم يقع فى الوقت اما ما وقع منها خارج الوقت فظاهر واما ما وقع فى الوقت فلان هذا الوقت ليس وقتا لما وقع فيه
بل وقته مقدم على ذلك وهذا وقت لما وقع خارج الوقت وثالثها ان مجموعها اداء والنقض انما يتوهم وروده انما
هو على هذا القول ويدفع ايضا بانا لا نم انه لا يصدق عليها التعريف لان كون ما وقع غير الركعة الواحدة فيه من الوقت
خارج الوقت انما هو لمن لم يدرك ركعة واحدة فى الوقت واما من ادركها فيه فلا نم انه خارج الوقت بالنسبة اليه
بل هو ايضا وقت اول له بالنص الدال عليه وهو ما روى ان من ادرك ركعة فقد ادرك الصلوة او ادرك الوقت فصح
الحد جمعا ومنعا ولا يخفى ان استقامة هذا التعريف كما مر مبنى على كون الاعادة مباينة للاداء قسيما له كما هو مختاره طاب ثراه
فى هذا الكتاب واما على القول بكونها قسما منه كما هو الظ وياتى بيانه فيكون التعريف مختلا لان زيادة قيد لم يسبق بخلل
هذا ثم انه بقى هيهنا اشياء احدها ان الظاهر ان الاداء والقضاء مما لا يتصف بهما الا العبادات ولا يتصف شئ غيرها
من الافعال اداء وان كان له وقت مقدر اولا وفعل فيه ولا قضاء وان كان له وقت مقدر ثانيا وفعل فيه فان
نقلهما من المعنى اللغوى الى هذا المعنى انما هو بجعل الشارع او المتشرعة دون غيرهما وعلى المتكلمين مختص
المنقول اليه بما هو من خطاب الشارع وفعل مثله بيانه ترديده غيره كما يخفى وعلى هذا يجعل الجنس فى التعريف موصوفا
يوجب انتقاض الحد لصدقه على كل فعل كان له وقت مقدر اولا وفعل فيه والتزام كونه اداء خروج عن الاصطلاح
ظاهرا فالصحيح ان يق ان الاداء فعل واجب او مندوب او يق انه عبادة فعلت الخ وثانيها ان الوقت المقدر
الاول الذى اذا فعل الفعل فيه يكون اداء انما هو الوقت المقدر شرعا لا كل وقت مقدر فترك قيد شرعا فى
التعريف يوجب فساده من وجوه منها انه يلزم انتقاضه بالامور المخيرة التى يعين المكلف لها وقتا مخصوصا
كما اذا قصد شخص ان يقرأ سورة معينة من القران فيما بين الطلوعين وان لم يكن بعد الطلوع ومنها انه يلزم
انتقاضه بما اذا قصد شخص وقتا لعبادة قبل وقتها الشرعى باذن من الشارع لمصلحة كما اذا عين الامام سنة قبل
حلول الحول للزكوة ومنها ما مر من انه يلزم انتقاضه بما فعل فى وقته المقدر عقلا كالنوافل المطلقة والنذر المطلق
وامثالها مما يكون وقته تمام العمر فانها وان لم يكن لها وقت مقدر شرعا ولكن العقل وقتها بوقت مقدر اولا
ومنها انه يلزم انتقاضه بالواجبات الموسعة التى عين المكلف لفعلها وقتا كقضاء الموسع ومنها انه يلزم
انتقاضه بما فعل فى وقته الذى قدره شخص له قبل وقته الشرعى كما اذا قدر زيد قبل الظهر وقتا لصلوته وكان

دفع الثلثة الاخيرة اما الاول فبما ذكر من ان المراد بالوقت المقدر ما كان بحيث يكون له مدخلية فى المطلوبية وهذا
ليس كك وتقدير العقل انما هو لاجل ان الفعل لا بد له من ظرف زمان ولا يمكن خروجه من تمام العمر وان المراد بقوله
اولا على ما فى تفسيره ان يكون للفعل وقت ثان يكون هذا اولا بالنسبة اليه وليس النوافل المطلقة والنذر المطلق
هكذا واما الثانى فبان هذا الوقت الذى عينه المكلف ليس وقتا اولا بل الوقت الاول هو ما عينه الشارع واما
الثالث فبانه ان اريد بالجنس الماخوذ فى الحد هو العبادة فهذا الفعل ليس عبادة بل هو لغو او بدعة فلا يصدق
عليه التعريف وان اريد به معناه الظاهرى وهو العموم فنلتزم كون هذا الفعل اداء لو امكن اتصافه بما طلبه
الشارع بالاداء ولا يضر فيه وثالثها ان هذا التعريف ينتقض بما لو ظن المكلف او علم عدم تمكنه من الفعل فى جزء
من وقته واخر حتى دخل ذلك الجزء وظهر خطاء ظنه او علمه فان الفعل اداء فى ذلك الجزء وما بعده ما لم يخرج
الوقت مع انه لا يصدق هذا التعريف عليه فتامل ولما فرغ من تعريف الاداء شرع فى تعريف القضاء وقال
قدس سره والقضاء ما فعل بعده اى بعد الوقت المقدر له اولا بامر جديد ايجابى او سواء كان الامر ايجابيا او
ندبيا فخرج ما فعل فى وقت الاداء سواء فعل اولا فكان اداء بالاتفاق او ثانيا فكان اعادة ان فعل لخلل
فى الاول او لعذر على اختلاف القولين او فعل لا لشئ منهما وخرج ايضا بقوله بامر جديد ما فعل فى وقت القضاء
اولا بعد فعله فى وقت الاداء صحيحا فانه ليس بامر الشارع وما فعل فى وقت القضاء ثانيا بعد فعله فيه اولا
صحيحا ويرد على هذا التعريف امور الاول ما مر من ان تعميم الجنس يوجب دخول ما قدر له وقتا ثانيا لعقل او لغو
فيه جديدا مع انه ليس قضاء لان المتصف بالقضاء والاداء على ما عرفت انما هو العبادات الشرعية والثانى ان كون
القضاء بامر جديد مسئلة مختلف فيها ولا يصح جعل المختلف فيه جزء التعريف والثالث انه ينتقض بما اعيد بعد
الوقت المقدر اولا لتدارك خلل واقع فيما فعل فيه ايضا او لعذر فانه يصدق عليه انه ما فعل بعده بامر
جديد مع انه اعادة لان الاعادة كما ياتى هى ما فعل لتدارك خلل او عذر سواء كان فى الوقت المقدر اولا او بعده
ويجيء ان الاعادة مباينة للقضاء فلا يصح شمول تعريف احدهما على غيره كان نعم لا دخل للاخر انما يرد النقض على مذهب من
قال يكون النسبة بين الاعادة والقضاء عموما وخصوصا من وجه ويمكن ان يجاب عن النقض ايضا بان المراد بالوجوب
على المستدرك اعم من ان يكون ثابتا عليه او ساقطا بالعذر والوجوب بهذا المعنى متحقق بالنسبة الى الساهى والحائض
والنائم ولكن هذا مبنى على ان حدوث العذر هل هو مسقط للوجوب او كاشف عن عدم الوجوب فيتم الجواب على
الاول دون الثانى ولما انتقض عكس التعريف المذكور بما انتقض فزيد عليه لاستقامته قيد مطلقا فقيل ان
القضاء ما فعل بعد استدراكا لما سبق وجوبه مطلقا اى سواء وجب على المستدرك او على غيره او وجب فى الجملة
وهذا هو التعريف الثانى من التعريفين اللذين ذكرهما ونقلهما ولا يخفى ان فى قوله طاب ثراه فزيد مسامحة اذ
المفهوم من الزيادة بقاء المزيد عليه بحاله وههنا ليس كك اذ ليس المراد انه زيد مطلقا على قوله لما سبق وجوبه
على المستدرك بقولهم مطلقا على قوله لما سبق وجوبه على المستدرك لفساد المعنى بل المراد تبديل على المستدرك بقولنا
مطلقا كما فى شرح العضدى وغيره والمراد بتبديل قولهم على المستدرك بقولهم مطلقا فى التعريف نشاوله تدارك ما لم
يجب عليه اى على المستدرك ولا على غيره بحيث يصح منه استدراكه والحاصل ان مجرد التعريف ح موقوفة على صحة
استدراك المستدرك ما لم يجب عليه ولا على غيره بحيث يصح منه استدراكه وفساد هذا ظاهر اذ لم يجب فى علمه
منه حتى يستدركه ولا على غيره بالمعنى المذكور حتى يصح استدراكه واعاد ذا قولنا ولا على غيره بحيث يصح منه
لان تدارك ما لم يجب على المستدرك ليس بسديد مطلقا فان القاضى عن الميت يتعين لاستدراك ما وجب على غيره

واما

واما الفاسد فهو تدارك ما لم يجب عليه ولا على غيره بحيث يصح منه تداركه كما فى قضاء المسافر والحائض والنائم
فانه ليس استدراكا لما وجب على انفسهم ولا على غيرهم بحيث يصح منهم تداركه فان صحة الاستدراك عن الغير يتوقف
على امرين احدهما فوات الفعل عن الغير وثانيهما اجزاء فعله عنه شرعا وهو يتوقف على كونه نائبا عنه اما بنص من
الشارع او بجعل شرعى وكلاهما منتفيان فيهم على انه لو صح تدارك ما لم يجب على المستدرك مطلقا لا يفيد هيهنا
لان تداركهم انما يجب استدراكا لاجل من وجب عليه لا لنفس المستدرك وقضاء هذه الطوائف الثلث ليس تداركا
لاجل الغير بل لانفسهم وينتقض بالمستحب عطف على الفساد اى ورد ايضا بنقضه بقضاء المستحب فانه من افراد المحدود مع
انه ليس مسبوقا بوجوب والتزام خروجه والقول بان اطلاق القضاء على قضاء المستحبات مجاز كما ذهب اليه بعضهم
تحكم محض كما صرح به الفاضل الباغنوى والمحقق الحلى الشارع ثم لا يرد هذا النقض على من خص هذا التقسيم بالواجب
وعلى المقدر فى تعريفى الاداء على التقدير الحقى الذى يجب الفعل فى وقت تقديره الشرع كما نقل عن بعضهم واذ عرفت ما
ذكرنا ظهر لك فساد هذه التعريفات الثلثة باسرها والصواب ان يعرف بانه ما فعل بعده بامر الشارع ايجابيا كان او
ندبيا كما ذكره قدس سره فى الحاشية وعرفناه به فى جميع الاصول ولما عرف الاداء والقضاء اخذ فى تعريف الاعادة والتقديم
فقال فى تعريف الاعادة والاعادة ما فعل فى احدهما اى فى وقته المقدر اولا او بعده لتدارك خلل او عذر
فخرج ما فعل فى احدهما اولا لانه ليس لتدارك خلل ولا عذر وما فعل بعد فعله اولا بلا خلل ولم يكن عذر ولكن يرد
عليه اولا ما مرت الاشارة اليه من ان الظ ما سبق صدق الخلل على ترك الفعل فى وقته الاول وان كان هذا خلاف
الظاهر وعلى هذا ينتقض تعريف الاعادة بالقضاء لصدقه عليه وثانيا انه ينتقض بقضاء الفعل الذى فعل فى وقته
الاول وكان فيه خلل فانه يصدق عليه التعريف مع انه قضاء قطعا واطلق عليه القضاء فى الاحاديث والاخبار وفى
كلمات العلماء الاخيار وثالثا انه ينتقض بالصلوة التى اوقعت ساهية لادراك فضيلة كالصلوة جماعة او لحصول ثواب
او دخول مسجد ونحوها فانها ايضا عذر ولو زيد فى هذا التعريف قولنا ثانيا لاندفعت هذه الانتقاضات باسرها
كما لا يخفى ثم انه لما لم يخصص وقت الاعادة بالوقت الاول كما فعله بعضهم بل عممه وقال ما فعل فى احدهما فدخل اعادة
القضاء ايضا لانها فعلت بعد الوقت المقدر اولا لتدارك خلل فى القضاء وقد خصها كثير منهم بما فعل فى وقت الاداء
وقالوا بعدم كون اعادة القضاء اعادة اصطلاحا منهم العلامة فى التهذيب قال وان فعل ثانيا فى وقته لوقوع
الاول على نوع من الخلل سمى اعادة ومنهم الحاجبى قال والاعادة ما فعل فى وقت الاداء ثانيا لخلل وقيل
لعذر ومنهم البيضاوى فى منهاجه قال والعبادة ان وقعت فى وقتها المعين ولم يسبق باداء مختل فاداء والا
فاعادة اقول ولها ادخل فى عبارات الفقهاء والمجتهدين فى غير هذا المقام ولا فى الروايات والاخبار ما يستنبط
منها التخصيص بل الظ من اكثر اطلاقات الاخبار عمومها وعلى هذا فالحكم بتخصيص الاعادة الاصطلاحية بما فعل
فى الوقت لا يخلو من تحكم وهذا اعرفها ره بما يعم اعادة القضاء ايضا ثم قال ره فى بيان تعريف التقديم والتقديم
ما فعل قبله اى قبل الوقت المقدر اولا باذن من يصلح له وبهذا القيد خرج تقديم الصلوة على وقتها بدون
اذن من الشارع فانه وان كان تقديما لغة ولكنها ليس بتقديم اصطلاحا بل هو فعل لغو هذا وقد ذهب جمع من
العامة بل جميعهم الى انتفاء التقديم شرعا وعدم مشروعيته قال العضدى والفعل لا يقدم على وقته ونسب بعضهم
الى بعض علمائنا ايضا والحق هو القول بجواز التقديم كما هو مذهب اكثر علمائنا ومنه تقديم صلوة الليل فى اوله عند
من لا يحصل جميع الليل وقتا لها وكذا تقديم غسل الجمعة فى الخميس عند خوف عوز الماء نعم يمكن ان يق انه اذا حصل
الاذن فى التقديم فى صورة يصير قبل الوقت ايضا وقتا مقدرا اولا فى هذه الصورة فتامل هذا وقد ظهر لك من هنا

المشروعات هذه الاقسام الاربعة انه لا يكون تصادق بينها فالاربعة متباينة اما تباين الاداء والقضاء والتقديم
فظاهر لانه لا بد لكل منها من وقت غير الوقت الذي للاخر فيمتنع اجتماع الثلثة او اثنين منها في فرد واما تباين الا
عادة فلانه لا يشترط في الاداء ان لا يكون مسبوقا بفعل او بعذر ويشترط ذلك في الاعادة واما تباين الاعادة والقضا
فلانا قد ذكرنا سابقا ان الامر باعادة القضاء ليس امرا جديدا بالنسبة اليه بل وجوب الاعادة انما هو ثابت بالامر
بالقضاء فلا يمكن صدق احدهما على الاخر ما احتمال صدوره امر جديد بالاعادة تخرجه بقيد لا انه خبر واقع واما تباين الاعادة
والتقديم فلان الاختلال وقتهما لما ظهر ثم لو ثبت وجود قسم اخر للاعادة في الاصطلاح وهو اعادة التقديم كما اثبته
بعضهم وحمنا الوقت في تعريفها لا يثبت التباين الا بان يقيد التقديم بما لم يكن مسبوقا بفعل او بعذر ثم ان هذا
اي تباين الاربعة هو الظاهر من كلام الاكثر كما صرح به المحقق التفتازاني قال ظاهر كلام المتقدمين والمتاخرين
ان الثلثة اي الاداء والقضاء والاعادة اقسام متباينة وان ما فعل ثانيا في وقت الاداء ليس باداء ولا قضاء
وهو الظاهر من كلام جمع من اصحابنا كالعلامة وشيخنا البهائي وصرح جمع بان الاعادة ليست مباينة للاداء والقضا
ثم بين من يقول بكون اعادة القضاء اعادة اصطلاحا ايضا وهو جعل كل من الاداء والقضاء اعم منها من وجه
وبين من لا يقول به بل يخصص الاعادة باعادة الاداء وهو جعل الاداء اعم منها مطلقا والقضاء مباينا لها والى
رد هذين القولين اشار بقوله ره والقول بالجهة الاولى اي الاداء والقضاء من الثالث وهو الاداء من وجه
باسقاط قيد لم يسبق بفعل من تعريف الاداء والقول بان وجوب اعادة القضاء انما هو بامر جديد بالنسبة
الى الامر في الوقت الاول او بتعريف القضاء بما لا ينافي الاعادة فيكون بين كل منها وبينها عموم وخصوص
من وجه نظرا الى عدم اشتراط الوقوع في الوقت فيهما وعدم اشتراط الاولية وعدم المسبوقية بالخلل او العذر
في الاداء فيجامعه في الوقت ويفارقه في خارجه ويجامع القضاء في خارج الوقت ويفارقه فيه اما القول
بالجهة الاولى اي الاداء فقط من الثالث وهو الاعادة مطلقا تخصيص الاعادة الاصطلاحية باعادة
الاداء وجعل الاداء ما وقع في الوقت سواء وقع ابتداء او لا لخلل او ثانيا لخلل في الاول فيكون بينه وبينها
عموم وخصوص مطلقا وهذا هو الذي صرح به المصنف في شرح حيث قال في بيان تعريف المصنف للاداء وليس
قوله اولا متعلقا بقوله فعل فيكون معناه فعل اولا ليخرج الاعادة لان الاعادة قسم من الاداء في مصطلح القوم
وان وقع في عبارات بعض المتاخرين خلافه انتهى وصرح به البيضاوي ايضا في مرصاده قال وهو اي الواجب
اداء ان فعل في وقته المعين وقضاء ان فعل في غيره واداء ان كان مسبوقا باداء مختل سمي اعادة انتهى ثم
كلامه ره في منهاجه على خلاف ذلك كما مر وهو الظاهر من الغزالي في المستصفى والرازي في المحصول حيث قالا الواجب
ان ادي في وقته سمي اداء خطاه لما عرفت من عدم التصادق اللازم من التعاريف اولى والذي يظهر لي هو
كون النسبة بين كل من الاداء والقضاء وبين الاعادة عموما وخصوصا من وجه اما قلنا بكون اعادة القضاء
اعادة اصطلاحية كما هو الاظهر وكون الاداء اعم منها مطلقا ان لم نقل به لان وجود الخلل كعدمه فما وقع
فعله يكون كلا واقع اولا ولا انه لو وقع خلل في الصلوة الادائية او القضائية فاراد المكلف اعادتها في وقت
على الاول وفي خارجه على الثاني يجب عليه نية الاداء او القضاء على القول بوجوب تعيين كل من الاداء و
القضاء في النية اجماعا ولو نوى احد بطلان صلوة العيد لو نوى الاداء او القضاء ولولا ان الاعادة قسم
لكل منها لما صح ذلك قطعا وايضا نقول انه لا شك في ان لكل من الاداء والقضاء والاعادة في اللغة معنى لا
موجبا في الاصطلاح من معنيها اللغوي قطعا اذ لا يعتبر في معناها اللغة كون المؤدى في وقت خاص ويعتبر ذلك

في العرف معناها العرفي واما الاعادة فلم يعلم خروجها من معناها اللغوي الذي هو فعل ما فعل اولا ثانيا بل الظاهر
بقاؤها عليه ولا شك ان معناها اللغوي يصدق على فعل كل من الاداء والقضاء مرة ثانية وبعد صدقها لغة
عليهما فمن يدعي تباينهما لهما او لاحدهما فعليه اثبات اصطلاح جديد وهو غير ثابت ثم من قال ان في اصطلاح
كذا فلو صح منه ذلك قلنا لا مشاحة في الاصطلاح ثم التفريع في اعادة الصلوة صلوته فانه اذا افسد
صلوته واعادها في الوقت يمكن ان يكون قضاء لانه بمجرد احرامه وجب عليه مضيقة فيكون هذا الوقت وقته المقدر
ويمكن ان يكون اداء لان الضيق المذكور ليس توقيتا حقيقيا وهذا هو المشهور وهنا قـ في اعادة الحج فانه
اذا افسده وحج في عام اخر يمكن ان يكون قضاء لانه بمجرد احرامه في العام الاول وجب عليه مضيقا في هذا العام
فيكون هذا العام وقتا المقدر له فبعده قضاء فيجب عليه ان ينوي نية القضاء ويمكن ان لا يكون قضاء بل اداء لان
الضيق المذكور ليس توقيتا حقيقيا وهذا المشهور الاول هذا ذكره في الحاشية ولا يخفى ان التفريع على ما ذكره ره
لا يلائم شيئا مما ذكر بل انما هو يناسب الخلاف في تحقق تعلقها بالوقت او الوقت المقدر او التوقيت ثم يصح تفريع الخلاف
في نية الاداء او القضاء او الاعادة على الخلاف في النسبة بينها على ما عرفت وكذا يناسب تفريع كون بعض العبادات
على بعض الوجوه اداء وقضاء او اعادة او تعددها على الخلاف في تعاريفها كما لا يخفى على المتامل
اعلم انه لا بد لكل واجب من فاعل يجب ذلك عليه ووقت يفعل فيه وذات يتعلق به الوجوب وهي نفسه وهو ينقسم
باعتبار كل من هذه المتعلقات الثلثة الى قسمين فباعتباره الى كفائي وعيني وباعتبار ذاته الى معين
ومخير وباعتبار وقته الى موسع ومضيق فاراد قدس سره ان يبين هذه الاقسام وما يتعلق بكل منها فبدء بذكر
القسمين الحاصلين باعتبار الفاعل ولما كان احد قسميه وهو الواجب العيني وهو ما طلب من كل واحد من المكلفين
بخصوصه ولا يسقط عن بعضهم بفعل بعض اخر ظاهرا ومعلوما ايضا من تعريف القسم الاخر اكتفى بذكر تعريف الاخر يعني
الكفائي وقال الواجب ثم الكفائي ما اي فعل يجب على الكل اي كل فرد من المكلفين فيسقط بفعل البعض
منهم عن الباقين وحذف من يسقط عنه لا لانه المقام عليه ويمكن ان يكون هو الكل اي يسقط عن الكل بفعل البعض
كما صرح به شيخنا البهائي في الزبدة ومما اورد عليه من انه لو يسقط عن الكل بل سقط عن الباقي مدفوع بان
السقوط عن الباقي يستلزم السقوط عن كل فرد اذا السقوط عن بعضهم يوجب عدم الوجوب على الكل فسقط عن الكل
ولو ظنا اي ويسقط عن الباقي وان ظن الباقون فعل البعض ولا يتوقف السقوط على العلم بفعل البعض ولقائل
ان يقول ان التكليف بالفعل معلوم والمسقط له مظنون والمعلوم لا يرتفع بالمظنون الا بدليل وليس لنا دليل
يدل على اعتبار الظن هنا ومن قبل ان شهادة العدلين قائم مقام العلم في الشرعيات فلنا تبايه مخصوص بموضع
ثبت القيام فيه بدليل والتعميم ممنوع وتحقيق هذا موكول الى الفروع ثم انه قد وقع الخلاف في الواجب الكفائي في
انه هل يجب على الكل او على البعض فذهب اكثر الاصحاب الى الاول والشافعية الى الثاني وقد علم من تعريفه
بما ذكره حكم الكفائي ايضا على مختاره وهو انه يجب على الكل على قول المخالف بقوله ره وقد ذهب الشافعية الى
انه لا يجب على الكل بل يجب على البعض واختلفوا في هذا البعض ايضا فذهب الاكثر منهم الى انه هو اي بعض كان
اي البعض لا على التعيين وقيل هو بعض معين عند الله كصلوة الجنازة وقيل بعض معين عند انه يهم عندنا وهنا
مذهب اخر نذكره بعد ذلك لنا الاجماع على اثم الكل اي كل واحد من المكلفين بتركه اي ترك الواجب الكفائي
ودفعه اي دفع الاثم بالبعض اي بفعل البعض وهذا دليل لما اختاره من ان الكفائي يجب على الكل ويسقط
بفعل البعض ولما كان ما ادعاه مركبا من جزئين احدهما الوجوب على الكل وثانيهما السقوط عن الباقين بفعل البعض

ولما كان المطلوب مركبا من جزئين احدهما الوجوب على الكل وثانيهما السقوط عن الباقين بفعل البعض فقوله الاجماع على
اثم الكل بتركه دليل على الجزء الاول وقوله ودفعه بالبعض دليل على الثاني وتوضيح الدليل انهم لو تركوا جميعا لاثموا
بالترك واستحقوا العقاب جميعا باتفاق الخصم واستحقاق الجميع للاثم والعقاب بالترك يستلزم الوجوب على الجميع
اذ لا معنى للاثم والعقاب بترك ما ليس بواجب فيكون الفعل واجبا عليهم جميعا وهو الجزء الاول واذا اتى بعضهم بالفعل
يرتفع الاثم والعقاب عن الباقين اجماعا واذا ارتفعا ارتفع الوجوب ايضا وهو الجزء الثاني وبما ذكرنا في تقرير
الدليل اندفع ما يقال في هذا المقام من انه لو سلم الخصم اثم الكل وانه لا معنى للوجوب الا ذلك لكان النزاع لفظيا
ووجه الاندفاع انه يسلم اثم الكل ولكن لا يقول بان اثم الكل يستلزم الوجوب على الجميع ويرد ذلك على من قرر
الدليل هكذا لو تركوا جميعا لاثموا واثموا وما نريد من الواجب الا ما ذم على تركه او لا معنى للواجب الا هذا واستدلوا
القائلون بوجوبه على البعض الاول انه يسقط بفعل البعض ولو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض والجواب اشار بقوله ره ولا
بعد فيه اي لا بعد في الوجوب على الكل وسقوطه بفعل البعض ومثله يجري في الواجبات العينية ايضا كاسقاط دين
رجل باداء متبرع عنه والثاني انه قال الله سبحانه فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة فانه يدل على وجوب النفر الذي
هو الواجب الكفائي على البعض الغير المعين لوجوب النفر على طائفة غير معينة من الفرقة دون الجميع كما هو المستفاد من تنكير
الطائفة والجواب اشار بقوله ره واية النفر مأولة بما يرجع اليه اي الى ما ذكرنا من الوجوب على الجميع والسقوط
بفعل البعض جمعا اي للجمع بينها وبين ما دل على الوجوب على الجميع من الاجماع على اثمهم باجمعهم والتأويل ان يقال
ان الوجوب عليهم مأمور والثالث ان المقتضي للوجوب على البعض المبهم دون الجميع موجود والمانع منتف
فيجب الحكم به اما وجود المقتضي فلان علم الشارع بان قيام بعض به او بعض كان يقتضي الوجوب على بعض
مبهم واما انتفاء المانع فلان ما يصلح ان يكون مانعا انما هو الابهام دون غيره وهو ليس بمانع لجواز ايجاب احد
مبهم اتفاقا كما في الواجبات المخيرة فيجوز الايجاب على واحد مبهم ايضا اذ لو كان الابهام مانعا في المقدرين وليس
مانعا في الاول اجماعا فكذا الثاني والجواب اشار بقوله ره والفرق بين تاثيم المبهم والتاثيم به اي بالمبهم ظاهر
والثاني معقول دون الاول فان تاثيم البعض المبهم غير معقول ولذا لم يقل به احد حتى الخصم بل قال تاثيم الكل
مع ان الوجوب على البعض المبهم كما هو مذهبه يقتضي تاثيم المبهم ايضا والحاصل انه وان لم يكن فرق بين ايجاب المبهم
والايجاب على المبهم من حيث الايجاب لكن الفرق بينهما حاصل من حيث ما يترتب على الايجاب من التاثيم على الترك
فانه يمكن على الاول لجواز التاثيم على ترك المبهم ولا يمكن على الثاني لعدم معقولية تاثيم المبهم المترتب على الايجاب
على المبهم فبطل هذا القياس وقد يرد عليهم ان لو ابتلي تاثيم البعض اما لو كان مذهبهم اثم الجميع بسبب ترك البعض كما هو الظاهر
فلا يرد ذلك عليهم اذ لا يلزم على القول بالايجاب على المبهم تاثيم المبهم حتى لا يكون معقولا بل يكون الاثم على الجميع ايضا
ورد بانه على هذا يكون النزاع في انه هل هو واجب على الجميع او على البعض لفظيا ولا يكون بين الفريقين نزاع
معنوي ولا يخفى ان هذا مبني على ان يكون اثم الكل مستلزما للوجوب على الكل ولم يكن القول بالوجوب على البعض
مع اثم الكل ولباقي تحققه والرابع ما استدلوا به على ان الوجوب انما هو على البعض هو انه لو وجب على كل واحد كان
اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ واجيب بان
سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت في صلوة الميت مثلا لحصوله بفعل
البعض ولهذا ايضا السقوط اليه وبانه يجوز ان ينصب الشارع امارة على سقوط الوجوب بلا نسخ والخامس مما
استدلوا به انه لو كان واجبا على الكل لكان واجبا عينيا والواجب على الاعيان لا يسقط

بفعل البعض وهذا يسقط فلا يكون واجبا على الاعيان واجيب بان اختلاف شيئين في طرق الاسقاط بان يسقط
احدهما بطريق ولا يسقط الاخر به لا يوجب الاختلاف في الحقيقة فان وجوب القتل للردة ووجوب القتل للقصاص متفقان
في الحقيقة مع ان الاول يسقط بالتوبة دون الثاني ولو سلم ذلك فلا نسلم انه يوجب الاختلاف في الحقيقة النوعية دون
الجنسية ايضا ولا نم ان التعلق بالجميع تمام حقيقة الواجب العيني حتى يلزم ان لا يكون الكفائي متعلقا بالجميع ولو سلم
انه يوجب الاختلاف في الحقيقة الجنسية ايضا نقول انا لا نم ان التعلق بالجميع من ذاتيات الواجب العيني بل يجوز ان
يكون عرضيا له ومع لا يلزم ان لا يتعلق الكفائي بالجميع ولو سلم ذاتي العيني فلا نم انه يجب انه ذاتيا للكفائي ايضا بل
بل الكفائي يتعلق بالجميع لكن التعلق عرضي له هذا ما ذكره القوم في هذا المقام وان اردت التحقيق فاستمع لما
نتلو عليك فاقول لا يخفى ان المذاهب في الواجب الكفائي منحصرة فيما مر من الاربعة المذكورة وهو الوجوب على الكل
مع السقوط بفعل البعض والوجوب على البعض المبهم او على الفرقة المنتشرة او على احد لا على التعيين والوجوب على البعض
المعين عند الله المبهم عندنا والوجوب على البعض الذي يفعله الثاني ونقل بعضهم مذهبا خامسا ايضا وهو الوجوب
على الجميع من حيث هو دون كل واحد اي طلب الفعل من الهيئة الجمعية وبطلان هذا القول يرجع الى الثاني ولا يخلو
بوجه ويظهر من كلام بعضهم وجود مذهب اخر حيث قال وانكر قوم من الاصوليين الوجوب الكفائي متمسكين بان الثابت
ما ظن انه واجب كفائي لا يحتذم ولا عقاب بتقدير قيام غيره به وتارك الواجب يحتاج انه على هذا التقدير فلا يكون
واجبا انتهى وقد اختار بعض المتاخرين من اصحابنا مذهبا اخر سابعا وهو ان الواجب الكفائي واجب مطلق على
بعض غير معين وواجب مشروط على كل واحد من الابعاض على كل بعض واجب بشرط عدم قيام غيره به ثم لا يخفى ان بطلان
غير الاولين والسابع من هذه المذاهب في غاية الوضوح ونهاية الظهور اما بطلان المذهب الثالث فلوجوه منها انه
لو كان واجبا على بعض معين عند الله لم يكن لعقاب الجميع على تقدير ترك الجميع وجه ولا عقاب على تركه لا يجب
تخصيص العقاب بهذا البعض مع ان اثم الباقين في حصول الامر اليهم غير موافق للحكمة ومنها انه لا شك في انه يصح
من كل احد بدء بالفعل ان ينوي الوجوب واللازم من هذا المذهب ان لا يصح ذلك الا من هذا البعض المعين ومنها
ان طلب الفعل من بعض معين وعدم تعيينه في الخطاب لا يليق من الحكيم المطلق ومنها ان الحكم بالتعيين اما ان يعلم
ابتداء لا يحتاج الى دليل لكونه مخالفا للاصل ولا دليل عليه هنا اصلا لا عقلا ولا نقلا واما بطلان المذهب الرابع
فلان المراد بمن يفعله الشيء ان كان من اطلع عليه فيصير النزاع لفظيا اذ لا يقول احد بالوجوب على من لم يطلع على سبب
الوجوب وان كان المراد به من حضر الشيء سواء باشره ام لا فيرد عليه مضافا الى عدم الدليل على هذا التخصيص اولا
انه يلزم منه انه لو لم يحضر احد من المكلفين صلوة الجنازة مثلا مع اطلاعهم على الموت لا يكون واجبة على احد منهم وبطلانه
ضروري وثانيا انه يلزم ان يكون عقاب غير الشاهدين لو ترك الشاهدون ايضا ظلما محضا لان غير الشاهدين
ما تركوا اصلا واجبا اصلا والقول باختصاص العقاب بالبعض الحاضرين خلاف الوفاق كما صرح به ابن الحاجب في
مختصره وثالثا انه يكون الفعل ح على هذا البعض واجبا عينيا لا كفائيا اما اذا كان الحاضر واحدا او متعددا
مع احتياج الفعل الى هذا العدد فظ واما مع التعدد وحصول الفعل ببعضهم فلان ترجيح البعض المعين ترجيح
بلا مرجح والوجوب بالبعض المبهم لا يقول به هذا القائل والا لما ذهب الى هذا القول فتعين الوجوب على كل الحاضرين
وهو عين الوجوب العيني ورابعا ان الشهود انما يتصور في بعض الواجبات الكفائية ولا يتصور في الجميع
كالنفقة مثلا وان كان المراد به من فعل الشيء وباشره فيرد عليه اولا انه لو لم يباشره احد يلزم ان لا يكون واجبا
على احد وثانيا انه ان اريد بالمباشر الشروع في الفعل لزم انه لو شرع فيه احد بعد شروع الاخر وقبل اتمامه

لم يصح نسبة الوجوب الى الجميع وان اريد بها انه يلزم ان لا يصح من شرع فيه ان ينوي الوجوب لعدم الوجوب عليه بعد وثانيا انه يكون ح عقاب الجميع على تقدير ترك الكل لعدم الوجوب عليه بعد وثالثا انه يكون ح عقاب الجميع بالمباشرة واما بطلان المذهب الخامس والسادس فظاهر واذا بطلت هذه المذاهب الاربعة بقيت المذاهب الثلثة الاخر والذي يرد على المذهب الثاني منها وهو الذي ذهب اليه الشافعية اعني انه يجب على واحد لا بعينه امور ثلثة الاول ان المكلفين اذا تركوا الفعل باجمعهم فلا شك في استحقاق جميعهم العقاب ولو كان واجبا على البعض المبهم اعني الواحد لا بعينه لما كان وجه لترتب العقاب والاثم عليهم جميعا وهذا هو الذي دعى اكثر الاشاعرة الى رد هذا القول واختيار الوجوب على الكل والثاني ان من يتعلق به الوجوب لا بد وان يكون في الخارج معينا لان غير المعين لا يصلح للمخاطبة وتعلق الخطاب والواحد لا بعينه ليس موجودا في الخارج فضلا من تعيينه فيه والثالث انه لا شك في انه يصح لكل واحد منهم ان ينوي الوجوب ولو كان الفعل واجبا على البعض لما صح ذلك ويمكن دفع الاخير بانه لما يصدق على كل واحد انه البعض وكان الواحد لا بعينه فيصح من كل منهم نية الوجوب واما المذهب الاول فالذي يرد عليه انه لا شك ولا شبهة في ان المقصود في الواجب الكفائي هو الفعل الواحد وبيان ذلك انه لما كان بعض الافعال مما في فعله مصلحة النوع وفي تركه مفسدة كالجهاد فان تركه يؤدي الى غلبة الكفار على المسلمين وفعله يوجب اعلاء الدين والاجتهاد فان تركه يوجب فساد كل الناس وتعطيلهم وصلوة الميت فان فعلها يوجب احترام الاموات وتركها يتنفر الاحياء لهم وظاهر ان الغرض الذي هو المصلحة من امتثال هذه الافعال انما يترتب على مجرد صدورها من اي من كان ولم يترتب على تكررها فائدة وهذا اللفظ مما يشهد به العقل واذا كان المطلوب هو الفعل الواحد ولم يكن الطلب متعلقا بتكرره وتعدده بل يعلم من الخارج ان مطلوب الشارع ليس هو التعدد فمن اين يحكم بانه طلب من الكل واوجب على الجميع مع انه يستلزم طلب الافعال المتعددة المتكثرة وكيف يصح هذا الحكم مع العلم القطعي بانه لم يطلب الا فعلا واحدا لا يمكن صدوره الا من واحد على واحد والى هذا اشار المحقق الخوانساري في حواشيه على شرح المختصر بقوله انا لا نم ان تعلق الوجوب اولا بالبعض المبهم وان تعلق الاثم ثانيا بالجميع غير معقول بل الظ كما يشهد به الملاحظة الصحيحة ان المقصود تعلق بالوجوب على بعض مبهم لان الغرض هو صدور الفعل من بعض مبهم اي بعض كان لكن لما لم يكن اثم غير المعين معقولا تعلق الاثم عند الترك ثانيا بالجميع ولو ترك ولا يمكن انكار ذلك فضلا عن ان لا يكون معقولا انتهى واذا عرفت ذلك فنقول ان اللازم في هذا المقام اما الحكم بما يرد على القول بالوجوب على الواحد لا بعينه من استلزامه عدم تاثيم الكل مع كونه خلاف الاجماع وعدم صلاحية غير المعين لتعلق الخطاب واختيار القول بالوجوب على الكل لاجل دفع هذين المحذورين او مراعاة ما يحكم به العقل من كون الوجوب على الواحد لا بعينه ولا شبهة في انه لا يرتضي العقل بالخارج النظر عما يحكم به ويعلم انه هو المطابق للواقع لاجل اشكال يرد عليه من الخارج بل الواجب هو الحكم بما يحكم به العقل ويطابق ما يعلم من الواقع ما لم في دفع الاشكالين بطريق اخر وحين نقول ولا علي جواز تاثيم الكل مع تعلق الوجوب بالواحد لا بعينه وعدم المنافاة بينهما وجواز الخطاب بالواحد لا على التعيين بينا لكم نتكلم في تصحيحها وبيان السر فيها فنقول لا ريب في انه لو كان السيد عنا بنه عبيد مثلا ويقول لهم اني اطلب من واحد منكم خياطة هذا الثوب اي واحد كان ولا اطلب من كل واحد ولكن لو لم يخط واحد منكم لا عاقبكم جميعا لا يذمه احد من العقلاء ولا يحكمون بالتنافي بين طرفي كلامه بل يحكمون بصحة هذا الكلام وجوازه ولو كان بني عقاب الجميع

الطلب من الواحد لا بعينه منافيا له لم يصح الايجاب على الواحد لا بعينه لحكموا بفساد هذا الكلام لا نحو فنعلم انه لا تنافي بينهما في الواقع ويصح تعلق الخطاب بواحد لا بعينه ثم نقول انما يتصحح جواز تاثيم الكل مع عدم تعلق الوجوب بالكل بل بالواحد لا بعينه مع انه خلاف ما يحكم به الظاهر وهو احد المحذورين فيمكن بوجهين احدهما ان يقال ان الفعل لما كان واجبا على واحد لا بعينه وهو متحقق في ضمن كل فرد من الافراد فاذا تركوا الفعل باجمعهم يجوز عقاب كل فرد لا لاجل كونه هذا الفرد المعين بل لاجل كون الواحد لا بعينه في ضمنه وثانيهما ما ذكره بعض الشافعية وهو ان يقال كل واجب كفائي يستلزم واجبا عينيا مشروطا يدل عليه الامر بالكفائي بالالتزام وهو هذا الفعل بشرط عدم قيام غيره به فالواجب الكفائي واجب مطلق على بعض غير معين والواجب المشروط يجب على جميع الافراد فاذا لم تعاقبوا بالفعل احد فتكلهم يعاقبون بالترك فيعاقبون لا لاجل تركهم الواجب الكفائي بل لتركهم ما كان لازما له من الواجب المشروط مع تحقق الشرط وهو عدم قيام الغير به وان قام به بعض لم يعاقب الباقون بالترك لعدم تحقق شرط الوجوب بالنظر اليهم ثم ان المحقق الخوانساري صحح جواز تاثيم الكل مع الوجوب على البعض بوجه اخر وحاصله ان الوجوب يتعلق اولا بالبعض لكن لما لم يكن اثم غير المعين معقولا تعلق القصد ثانيا باثم الجميع لو تركوا ولا يخفى فساد هذا التوجيه فانه كيف يليق بالحكيم ان يعاقب جمعا لا يجب عليهم الفعل لاجل عدم امكان عقاب من يجب عليه واما تصحيح جواز تعلق الخطاب بالواحد لا على التعيين مع عدم كونه معينا وهو المحذور الاخر فيعلم مما يأتي في الواجب المخير ومما ذكرنا ظهر ان الحق هو تعلق الوجوب المطلق بالبعض الغير المعين كما هو مذهب الشافعية وتعلق الوجوب المشروط بكل بعض كما هو المذهب السابع ولا يبعد ان يكون مراد الشافعية ايضا ذلك وان لم يصرحوا به وهل الواجب الكفائي افضل من الواجب العيني لصعوبة الكفاية اي لايجاب فعله صون جمع كثير وتخلصهم من العذاب وانه يخلاف الواجب العيني فان فعله لا يوجب الاصون فاعله عنها قال الشهيد في قواعده بعد نقل هذا عن بعض الناس ويشكل بجوازان استناد الافضلية الى زيادة الثواب والمدح لا الى اسقاط الذم انتهى وفيه ان زيادة ثواب العيني على الكفائي ممنوع ويمنع ان كون الثواب المترتب على فعل صلوة الظهر مثلا زايدا على المترتب على فعل صلوة الميت او الجهاد غير مسلم وان كان الافراد المثابون بثواب الواجب العيني اكثر من المثابين بثواب الواجب الكفائي والحاصل ان لذات كل واجب عيني وكفائي ثواب يترتب على فعله وقد يكثر الثواب بتكرره او تعدده وزيادة الثواب التي توجب الافضلية هي زيادة الثواب المترتب على نفس الفعل لا على تعدده او تكرره وزيادة ثواب العيني لو سلمت فانما هي زيادة افراد المثابين او زيادة مجموع ثواب جميع الافراد لا ثواب فعل واحد من الافراد ونواب ذات الواجب هو المترتب على فعل واحد منهم وزيادته ممنوعة

هل الاصل في الواجب الكفائية او العينية الحق انه ان قلنا بالوجوب على الكل والسقوط بفعل البعض فالاصل العينية لاصالة عدم السقوط وان قلنا بانه واجب على الواحد لا بعينه اي واجب مشروط على كل واحد فالاصل الكفائية لان مفاد المشروط انه واجب على كل احد في بعض الاحوال وهو حال عدم فعل الغير والعيني انه واجب في كل الاحوال والاصل عدم الوجوب في الكل واصالة عدم الاشتراط غير مفيد كما لا يخفى هذا اذا تعارض الكفائي مع الوجوب على واحد معين فان اصل الوجوب على المعين على القول بالوجوب على الكل والسقوط بالبعض والحق التوقف على ما اخترناه لتعارض الاصلين ثم ان هذين التعارضين انما يكونان في ما اذا ورد الوجوب به مثل يجب ان تفعل كذا ويجب كذا واما مثل افعل وافعلوا وليفعل فلا تعارض والوجوب منع ولمكان

من ذكر اقسام الواجب باعتبار الفاعل شرع في ذكر اقسامه باعتبار ذاته وقد عرفت انه بهذا الاعتبار ينقسم الى معين ومخير ولما كان تعريف المعين مما يعلم من تعريف المخير وكان الواجب فيه معلوما اكتفى بتعريف المخير وبيان الواجب فيه وعرفه بتعريفين احدهما ما ذكره بقوله وهو الواجب المخير لغة وعرفا الامر بواحد من الاشياء وثانيهما ما ذكره بقوله او الكلي في ضمن ايها شاء اي او نقول في تعريفه الواجب المخير الامر بالكلي اي بايجاده في ضمن ايها اي اي من الاشياء شاء والمراد ان يكون الامر بايجاد الكلي مقيدا بايجاده هذا القيد فلفظة او ليست للترديد في المأمور به بل في التعريف والتحديد وتوضيح المقام انه ذهبت الاشاعرة الى ان الواجب في المخير واحد لا بعينه وذهب الامامية واكثر المعتزلة الى ان الواجب فيه هو كل واحد على البدل وظاهر ان وجوب الكل على البدل يرجع الى وجوب واحد لا بعينه فالاختلاف بين القولين بمجرد اللفظ كما صرح به جمع وحصله يرجع الى وجوب ماهية كلية هي الطبيعة الكلية المشتركة بين جميع الافراد المأمور بها تخييرا وعلى هذا يصح التعبير عن الواجب بكل واحد من الكل وواحد لا بعينه ولا فرق بين التعبيرين الا في التعبير مطلقا وغرضه هنا اشارة اليه ففي التعريف الواحد لا بعينه وقال المخير الامر بواحد لا بعينه من الاشياء المعينة وابهام الواحد وعدم تعيينه انما هو مفهوم من تنكير الواحد وتعيين الاشياء من تعريفها فان اللام فيها للعهد اي الاشياء التي وقع التخيير بين افرادها وبناء اخذ الكلي فيه وقال المخير الامر بالكلي الواقع في ضمن احد من الاشياء المعينة بالاتيان به في ضمن ايها شاء فخرج من الاول الامر بالواحد المعين من الاشياء فانه واجب معين وبالواحد الغير المعين من اشياء غير معينة فانه جائز ومن الثاني الامر بالفرد المعين وبالكلي من غير تقييد بكونه واقعا في ضمن افراد معينة ومن غير تصريح بالاتيان به في ضمن ايها شاء هكذا قيل في توجيه الترديد في هذا المقام وحاصله يرجع الى ان الترديد انما هو في التعبير ولا ترديد في الحقيقة فلا يلزم الترديد في التعريف ولا يخفى ان هذا انما يصح لو صح ما قاله من اتحاد المعنى والواحد لا بعينه والواحد على البدل وليس كذلك بل بينهما فرق كما يأتي وان لم يترتب على الفرق ثمرة في الاحكام ولكنه لا يوجب صحة الترديد في التعريف فالاولى ان يقال في التوجيه ان الترديد انما هو في افراد المحدود لا في الحد والترديد في افراد المحدود غير معيب عندهم كما صرحوا به في موارد كثيرة والحاصل انه اذا وقع في الحد ترديد وتقسيم فان اريد به ان هذا الشيء اما هذا المفهوم او هذا المفهوم فهو معيب عندهم وان اريد به ان حد هذا الشيء هو هذا المفهوم ولكن ما يصدق عليه هذا الحد قسمان او اكثر واشير الى ذلك في ضمن التحديد فهو مقبول عندهم وح يكون الحد في الحقيقة هو مفهوم احدهما ولا ترديد فيه والترديد ههنا انما هو من قبيل الثاني دون الاول وقد يتصور ان المص ره لما اراد تعريف الوجوب التخييري في الاصطلاح وجد انهم يستعملون الواجب المخير في ضمن كل من الامر افراده لا يجوز تركها جميعا ولا يجب الاتيان بجميعها ووجد هذا المعنى اي عدم جواز ترك الجميع وعدم وجوب الاتيان بالجميع متحققا في ضمن كل من الامر بواحد لا بعينه والامر بالكلي علم ان الوجوب التخييري يصدق بكل منهما فيكون له فردان تحقق المفهوم الكلي في ضمنها فعرفه مشيرا الى هذين القسمين وقال والمخير هو الامر بواحد من الاشياء او الامر بالكلي ويتحقق في ضمن هذين القسمين فكل واجب مخير ان علم ان الامر فيه تعلق باحدهما فيكون متعلق الوجوب فيه معينا وفيما لم يعلم ذلك يحتمل ان يكون المتعلق هو الكلي او الواحد لا بعينه ولهذا تردد في بيان متعلق الوجوب في الواجب المخير ويجيء لك زيادة توضيح لذلك فيما سيجيء من بيان متعلق الوجوب ويمكن ايضا ان يكون الترديد لاجل التردد في حقيقة المخير وحاصله ان المخير لا يخرج منهما واما تعيين احدهما فغير معلوم وثمرة في التعريف ح الاشارة على احدهما والى ان مرجع غيرهما ومتعلق الوجوب في افراده ح يمكن ان يكون

كلا منهما ويكون مرددا فيه هذا ولا يخفى ان الواجب المخير هو واحد غير معين امر به من احاد معينة او هو الكلي الذي امر به لا بالاتيان به في ضمن اي من افراده شاء وليس الواجب هو الامر بل الوجوب التخييري او التخيير في الواجب هو الامر باحدها فقول البيان فيه مسامحة وفيه ايضا مسامحة وتساهل ثم انه قد يتوهم انتقاض كل من هذين التعريفين بكل من الموسع والكفائي والوضوء والتيمم اما انتقاض الاول بالاول فلان الامر في الموسع ايضا تعلق بواحد غير معين من احاد الصلوة وهي الصلوة في اول الوقت وفي ثانيه وثالثه وهكذا الى اخر الوقت وكل واحد من هذه الافراد غير الاخر المختصة بوقت هو غير وقتها او يصدق عليه انه امر بواحد من الاشياء واما انتقاضه بالثاني فلان الامر في الكفائي كصلوة الميت مثلا تعلق بصلوة واحدة من احادها المتعينة وهي التي يصليها هذا الفرد والتي يصليها هذا الفرد وهكذا واما انتقاضه بالوضوء والتيمم فلان المكلف مأمور بالوضوء او التيمم ان لم يكن الوضوء للدخول في الصلوة فتعلق الامر بواحد غير معين من هذين الامرين فيصدق عليهما التعريف واما انتقاض الثاني بالاول فلتعلق الامر فيه بالصلوة التي هي امر كلي في ضمن اي صلوة من احاد الصلوات المتميزة بالاوقات واما انتقاضه بالثاني فلذلك ايضا واما بالثالث والرابع فلتعلق الامر بالوضوء والتيمم بمفهوم احدهما الذي هو امر كلي في ضمن اي منهما شاء واشار الى دفع هذا التوهم بقوله ره وخروج الموسع والكفائي منه اي من كل من هذين التعريفين ظاهر كالوضوء والتيمم اي كما ان خروج الوضوء والتيمم منه ظاهر ووجه ظهور خروج هذه الاربعة ما ذكره بقوله لتبادر الابتدائية من الامر اي وخروج هذه الاربعة عن التعريفين ظاهر لاجل ان المتبادر من الامر في قولنا الامر بواحد والامر بالكلي ان يكون الامر متعلقا ابتداء بواحد لا بعينه او بايجاد الكلي في ضمن اي فرد شاء وليس الامر في شيء من الاربعة هكذا والمراد بكون الامر متعلقا ابتداء باحدها ان يكون المفهوم منه اولا وما يجب بسببه ابتداء احدها اي يكون موجب تعلق ابتداء اي اول صدوره من الشارع بواحد لا بعينه من الاشياء المعينة او بايجاد الكلي في ضمن اي فرد شاء والحاصل ان لا يكون الامر اولا متعلقا بشيء معين ثم يفهم من امر اخر او قرينة خارجية التخيير بين افراد هذا الشيء او بدليته الاخر له وعلى هذا يخرج كل من الاربعة اما خروج الوضوء والتيمم فظاهر لان الامر تعلق ابتداء بالوضوء ثم علم بامر اخر بدلية التيمم عنه ولم يؤمر ابتداء بواحد منهما او بمفهوم احدهما واما خروج الموسع والكفائي فلان الامر تعلق ابتداء بشيء معين هو طبيعة الفعل فقط من دون تصريح بتخيير او ذكر افراد الطبيعة ولم يفهم التخيير بين الافراد وبينها من الامر ابتداء بل انما فهم ثانيا بملاحظة العقل بخلاف المخير فان التخيير انما يفهم اولا من الامر والحاصل انه على التعريف الاول لا بد في المخير ان يكون المفهوم من الامر اولا هو واحد لا بعينه من اشياء معينة والمفهوم من الامر اولا هو وجوب ايجاد الكلي في ضمن اي فرد شاء والمفهوم من الامر الموسع والكفائي هو وجوب ايجاد الكل فقط ويفهم ان الواجب ايجاده في ضمن اي فرد شاء من ملاحظة العقل لا من الامر هذا وقد فسر بعض شراح هذا الكتاب ابتدائية الامر بان يكون المأمور به في ابتداء زمان وجوب الفعل ودخول وقت الفعل واشتغال ذمة المكلف هو الواحد لا بعينه او ايجاد الكلي في ضمن اي فرد شاء سواء تعلق الامر بواحد معين ثم يعلم بواحد اخر على التخيير او تعلق اولا بواحد من افراد معينة ثم قال والمكلف بعد دخول وقت الصلوة ليس ابتداء مأمورا باحدهما اي الوضوء او التيمم حتى يصدق عليهما احد التعريفين بل ابتداء مأمور بالوضوء ثم ان عجز فبالتيمم انتهى ولا يخفى انه على هذا وان خرج الوضوء والتيمم ولكنه لا يفيد لخروج الموسع والكفائي لان بعد دخول وقت الصلوة مأمور بواحد لا بعينه من احاد الصلوة المتميزة بالاوقات وليس اولا مأمورا بالصلوة في وقت معين ثم بالصلوة في وقت اخر وكذلك مأمور بالصلوة في ضمن اي فرد شاء وهكذا في الكفائي فان المأمور به ابتداء بعد حضور جنازة هو واحد من احاد

الصلوة المتنوعة بالاشخاص وليس المامور به الا صلوة شخصية معينة ثم صلوة شخصية اخرى غير هذا ولقائل ان يقول انه وان خرج كل من الامور الاربعة من التعريفين على المعنى الاول ولكن يلزم انتقاضهما ببعض افراد المخير كما اذا امر الشارع احدا بواحد معين ثم امره قبل دخول وقت الفعل بواحد معين اخر على التخيير بينه وبين الاول فانه واجب مخير مع انه لا يصدق عليه انه امر ابتداء بواحد لا بعينه او بايجاد الكلى في ضمن اى فرد شاء وان كان المامور به ابتداء زمان وجوب الفعل احدهما وكذا ينتقضان بما حكم فيه المجتهد بالتخيير لتعارض الخبرين فانه لا يصدق عليه انه امر ابتداء من جهة الخطاب بواحد لا بعينه او بالكلى ويمكن ان يجاب عنهما بان الامر الثابت في التخيير في الاول هو الامر الثاني وهو تعلق ابتداء بواحد لا بعينه او الكلى والامر الاول الدال على التعيين يكون منسوخا حقيقة وفي الثاني هو الامر بالتخيير بعد تعارض الخبرين وهو امر باحدهما ايضا ابتداء كما لا يخفى هذا وان تبين انه ذكر في الموسع والوضوء والتيمم صحيح واما في الواجب الكفائي فانما يصح على مذهب من قال انه انما يجب على البعض المبهم واما من قال بوجوبه على الكل وسقوطه بفعل البعض فلا يدخل في التعريف راسا حتى يخرج بقيد الابتدائية لانه يجب الفعل المعين على اشخاص معينة وهم جميع المكلفين فليس امرا باحد من الاشياء ولا بالكلى في ضمن ايها شاء قلنا ان المفهوم من الامر بالكفائي والخطاب الدال عليه انما هو الوجوب على بعض منهم ومن يقول بالخبر بوجوبه على الكل فانما هو بدليل خارجي هو اثم الكل لا لدلالة الامر عليه بناء على ان الامر يجب فعله على الدليل الخارجي نصدق عليه انه امر بواحد من الاشياء او الكلى في ضمن ايها شاء ويتجاوز في اخراجه الى القول بتبادر الابتدائية من الامر لا يقال ان في التعريف المذكور خدشة حيث ان التعريف الذي يجب ان يكون صحيحا على جميع المذاهب فيه ولا يصح التعريف بالمختلف فيه وجوب الماهية او الواحد لا بعينه هو بعض المذاهب في التخيير لانا نقول ان معنى التخيير لغة وعرفا واضح وهو لا يصدق على غير هذين القولين فسائر الاقوال في الحقيقة تنافي التسمية بالواجب المخير ومثل هذا الاختلاف لا ينافي التعريف بالمختلف فيه والتوضيح ان التخيير معناه في اللغة والعرف وتدعى بعض بالخير ايضا عند المتشرعة وبعض الاقوال منافيا للمعنى اللغوى والعرفي وبعضها يلايمه ولم يثبت التخيير معنى اخر في عرف المتشرعة فلا ادمر على من يريد التعريف ان يعرفه بما يعلم من معناه غاية الامر انه لا يكون على الاقوال المنافية له واجبا مخيرا لعدم المعنى فراده ما هو ان المخير لغة وعرفا هو هذا المعنى قال فيه بما يلايمه يبقى له ان لا يسميه واجبا مخيرا بل المصرح به في كلام المصنف ان القائلين بوجوب المعين او الجميع نافون للتخيير وعلى هذا فلا يكون التعريف بالمختلف فيه بل لا يكون الواجب على الاقوال المخالفة واجبا مخيرا عند القائلين بها فتامل ولما عرفت المخير بما عرفت عرفت به العلامة وبعض الفقهاء وغيرهما بتعريفه وقد يقال انه اى الواجب المخير الامر بما له بدل شرعا من غير نوعه اختيارا فخرج بالاول الامر بما ليس له بدل بل يجب الاتيان به بنفسه كالواجبات العينية المعينة وبالثاني ما كان له بدل ولكن لا شرعا كما اذا قرر احد صوم النهار بدلا عن صوم كل يوم من رمضان وغيرها وكما اذا احترق الميت قبل تغسيله او اكله السبع فانه بدل عن تغسيله وقائم مقامه لاجل عدم امكان الاتيان بالغسل بعده وكذلك اذا مات احد قبل دخول وقت الصلوة فانه صار موته بدلا عن الصلوة موجبا لسقوطها عن ذمته ولكن ليس ما جعله الشارع بدلا وبالثالث خروج الكفائي والموسع اما الكفائي فلان قيام بعض المكلفين بالواجب وان كان بدلا عن قيام باقيهم به الا انه بدل من نوعه وكذا خروج الموسع لان ايقاعه في اى جزء من اجزاء الوقت وان كان بدلا عن ايقاعه في بقية الاجزاء الا انه بدل من نوعه وكذا خروج الاتيان بالصلوة في جزء من الوقت لا يقاع الصلوة في جزء اخر منه من نوعها وكذا خروج صوم المسافر والمريض

فانه وان عين الشارع لصومهما بدلا بقوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر الا انه بدل من نوعه فان التغاير في الاول في افراد المكلفين والتغاير بينهم بحسب الانواع ولا تغاير في نوع الصلوة وفي الثاني في الوقت والتغاير بين الاوقات اما شخصى او صنفى فلا تغاير نوعا ويمكن اخراج الاخير بالقيد الاخير ايضا فان بدلية القضاء للمسافر والمريض ليس اختياريا فان البدلية الاختيارية انما يكون فيما يمكن الاتيان في كل من البدل والمبدل منه والمكلف ان كان حاضرا صحيحا لا يجوز له الاتيان وان كان مسافرا او مريضا يجب عليه الاتيان بالقضاء ويجيء بزيادة تحقيق لذلك ويخرج بالاخير ايضا الوضوء والغسل فانه وان كان لكل منهما بدل من غير نوعه الا انه بدل اضطرارى وكذا هدى التمتع فان الصوم وان كان بدلا عن الهدى الا انه بدل اضطرارى ينتقض عكسا بعدم الوصول اليه وما قيل من انه الامر بما له بدل شرعا من غير نوعه اختيارا ينتقض عكسا بمثل التخيير بين الواحدة والثلث في المسح والتسبيح اى بين المسح بالاصبع الواحدة وثلث اصابع وبين التسبيحة الواحدة وثلث تسبيحات وكذا ينتقض بالتخيير بين الركعتين والاربع او اربع ركعات في الاماكن الاربع المشهورة وكذا بالتخيير بين القصر والاتمام في اربع فراسخ وبين اعداد الدلاء في بعض من موجبات البئر فان كلا منهما واجب مخير مع انه ليس البدل في شيء منها من غير نوع المبدل منه اما في الاول فلان التخيير فيه انما هو بين المسح بالاصبع والمسح بالاصابع وليس وحدة الاصبع او تعددها ذاتيا للمسح حتى يلزم من اختلافهما الاختلاف في الجنس او النوع بل هو عرض له وغاية ما يوجب الاختلاف في اعداد الاصابع هو الاختلاف الصنفى فان المسح بالاصبع الواحدة صنف مغاير للمسح بثلث اصابع واما في الثاني فلان العبادة معين لها انواع منها الصلوة وهي عبادة ذات ركوع وسجود والركعات المعينة ليست ذاتية لها حتى يلزم من اختلافها الاختلاف في النوع بل الاختلاف بين الصلوات المتغايرة في اعداد الركعات انما هو اختلاف صنفى وهكذا في البواقى وينتقض ايضا بما اذا اوجب الشارع على واحد من المكلفين صوما او اطعاما او سطرا مخيرا او ان يصلى ركعتين من الصبح او المغرب كذلك فانه واجب مخير قطعا مع انه ليس بين البدل والمبدل منه تغاير نوعى لان كلا من الصوم والصلوة نوع من انواع العبادة ولكل منها اصناف واشخاص ولا شك ان بين الصوم في هذا الوقت والصوم في هذا الوقت تغاير صنفى وكذا الصلوة هذا اذا اريد بالتغاير في النوع التغاير في النوع المنطقى اى التغاير فيما كان ذاتيا حقيقة افراده وان اريد بالتغاير النوعى التغاير في امر كلى وان كان عرضيا لافراده حتى يشمل التغاير الصنفى ايضا فلو ان الدفع النقض بالامور المذكورة ولكنه يلزم الانتقاض من وجه اخر ودافع هذا الفساد بقوله فان جعل تغايرهما اى مثل الواحدة والثلث والركعتين والاربع تغايرا نوعيا بان يراد من التغاير النوعى ما ذكرناه انتقض التعريف طردا بصوم المسافر اذ المغايرة بين صومه في الحضر وقضائه في ايام اخر ليست الا بالوقت وقد عرفت ان المغايرة في الوقت وان لم يوجب التغاير في النوع المنطقى لان الوقوع في وقت معين ليس جزء حقيقة افراد الصوم الواقع في هذا الوقت ولكنه يوجب التغاير في الصنف بل ينتقض بكل واجب موسع اذ لا شك في ان الصلوة الواقعة في اول الوقت مثلا صنف من اصناف الصلوة لها افراد كثيرة متخصصة بتخصص الاشخاص والاماكن والكيفيات الغير اللازمة وكذا الصلوة الواقعة في ثاني الوقت وهكذا في التغاير بين الصلوات المتغايرة بتغاير الاوقات تغاير صنفى فلو عم التغاير النوعى بحيث يشمل التغاير الصنفى ايضا يلزم ان يكون التغاير بين افراد الموسع تغايرا نوعيا فيلزم انتقاض التعريف بالموسع بل يلزم انتقاضه بالكفائى بل بكل واجب معين ايضا كما لا يخفى هذا ويمكن التزام التعميم في التغاير النوعى ودفع النقضين اما الاول وهو النقض بصوم المسافر فبما مر من انه لم يخرج بالتقييد بقولنا من غير نوعه الا انه يخرج بالتقييد بقولنا اختيارا لان المكلف ليس مختارا في الاتيان بالصوم

او بقضائه بل ان كان حاضرا يتعين عليه الصوم وان كان مسافرا يتعين عليه القضاء فان قلت ان المكلف مع قطع النظر عن حالتى السفر والحضر مخير بين الكون في الحضر والصوم وبين المسافرة وقضائه في عدة ايام اخر في القضاء مع السفر بدل اختيارى قلنا لو قطع النظر عن الحالين فلم الوجوب التخييرى هنا ولا تيسر فيه فنقول ان المكلف مخير بين الصوم في الحضر والسفر وصوم عدة من ايام اخر واما عن الثاني وهو النقض بالموسع والكفائي بل بكل واجب عينى معين بانه ليس فيها امر بما له بدل لان انما يكون كذلك لو كان الامر متعلقا بكل فرد فرد وليس كذلك بل يتعلق الامر فيها بالماهية المطلقة والطبيعة الكلية وليس لها بدل اصلا لا من نوعه ولا من غير نوعه والامتثال بالاتيان بكل فرد والخروج عن العهدة به انما هو لاجل تحقق الماهية المطلوبة في هذا الفرد ولو سلمنا تعلق الامر بكل فرد ايضا فنجيب عن هذا النقض بما ذكره في دفعه من خروج الموسع والكفائي عن التعريفين الاولين من تبادر الابتدائية من الامر فنقول ان المتبادر من الامر بما له بدل ان يكون الامر ابتداء متعلقا بما له بدل ولا ريب في ان الامر في الموسع والكفائي لم يتعلق الا بالماهية الكلية التي ليس لها بدل ويعلم تعلقه بكل فرد على سبيل البدلية بملاحظة العقل ومن هذا يعلم انه لا حاجة في اخراج الموسع والكفائي الى قيد قولنا من غير نوعه لا خراجهما بالقيدين الاولين بل لا حاجة الى هذا القيد اصلا لانهم ذكروا انه لاخراجهما واخراج صوم المسافر وهما يخرجان بالاولين وهو بالاخير فيكفى ان يقال ان الوجوب التخييرى هو الامر بما له بدل شرعا اختيارا ويلزم ان كلما كان كل منها واجب مخيرا اى نقول ان كل فعل امر به الشارع وعين له بدلا اختيارا فهو واجب مخير سواء كان بدله من نوعه او من غير نوعه وبهذا قال بعض الاصوليين ان الموسع والكفائي يجوز ان يكونا من المخير باعتبار ومن غيره باعتبار اخر ومراده انه باعتبار امر الشارع يكونان من غير المخير وباعتبار ملاحظة العقل وتخييره بين الاوقات يكونان واجبين مخيرين وملخص الكلام ان الموجب لحصول التخيير هو تعيين الشارع البدل للمامور به سواء كان التغاير بينه وبين البدل منه نوعيا او صنفيا او شخصيا ولهذا اجمع الفقهاء على وجوب تزويج احد الاكفاء الخاطبين بالتخيير وعلى وجوب اعتاق واحد من جنس الرقاب في الكفارة بالتخيير مع ان التغاير بين البدل والمبدل منه فيهما ليس الا شخصيا ولما عرفت ان الوجوب التخييرى في اللغة والعرف هو الامر بواحد لا بعينه من الاشياء او بالامر الكلى المشترك بين جميع الافراد فالواجب اى الذي تعلق به الوجوب في ما يسمى واجبا مخيرا او ثبت التخيير يكون اما هو الماهية الكلية المشتركة بين الافراد او واحدا لا بعينه اى لا بشرط التعيين والترديد ههنا لاجل التردد في التعريف وبيان ذلك ان الترديد في التعريف كما عرفت انما يكون لمجرد التعبير وهذا على القول باتحاد الماهية والواحد لا بعينه وعلى هذا يكون الترديد هنا ايضا في التعبير ويكون المعنى ان الواجب حقيقة واحدة ان اردت عبرت عنها بالماهية وان اردت عبرت عنها بالواحد لا بعينه واما يكون الترديد في التعريف لاجل التردد في حقيقة المخير بمعنى ان المريد للتعريف وجد ان حقيقته لا يخرج عن احدهما وكل منهما صالح لكونه حقيقة له ولم يظهر له تعيين احدهما فلذا ردد او على هذا يكون الترديد هنا لاجل التردد بمعنى انه ان كان المخير هو الامر بالكلى يكون الواجب هو الماهية وان كان هو الامر بالواحد لا بعينه يكون الواجب هو الواحد لا بعينه واما يكون الترديد في التعريف للاشارة الى انقسام المخير وح ان كان المراد هنا ذكر متعلق الوجوب في مطلق الواجب المخير فيكون الترديد لبيان اختلاف متعلق الوجوب فيكون المعنى انه اذا عرفت ان الوجوب التخييرى له قسمان فمتعلق الوجوب في مطلق الواجب المخير فيكون الترديد لبيان اختلاف متعلق الوجوب فيكون المعنى انه اذا عرفت ان الوجوب التخييرى له قسمان فمتعلق الوجوب فيه اما هذا كما في الافراد المندرجة تحت احد قسميه او ذاك كما في الافراد المندرجة تحت القسم الاخر وان كان المراد ذكر متعلق الوجوب في الواجبات التخييرية الشرعية فيكون الترديد هنا لاجل التردد في اندراجها تحت اى من القسمين فانه اذا كان

الكلى فهما ان قال علم ان هذا الفرد المعين من احد القسمين فحكم به وان لم يعلم فحصل التردد في كونه احدهما فيلزمه اما هذا او ذاك ولما لم يكن قرينة على ان متعلق الوجوب في الواجبات التخييرية الشرعية هل هو الماهية او الواحد لا بعينه مع صلاحية كل منهما لكونه متعلقا له فاحتمل ان يكون هذا او ان يكون ذاك فلاجل ذلك تردد فيهما ثم بعد تعريف المخير بما سبق وانه لا يصدق الخير لغة وعرفا على غير كون متعلق الوجوب في احد الامرين المذكورين ظاهر ههنا انه لا يحتمل كونه متعلق الوجوب وبه قال اكثر المعتزلة والامامية وهو انه كل واحد من الافراد المعين على سبيل البدلية وكان عدم ذكره ظاهرا لبنائه على ما ذكره جماعة منهم العلامة والفخر الرازى من انه راجع الى الواحد لا بعينه ايضا ولكن الحق ثبوت الفرق بينهما بل بين الماهية والواحد لا بعينه ايضا اما الفرق بين الماهية والواحد لا بعينه فهو ان الواحد لا بعينه هو الماهية مع تشخص ما والماهية لا يلاحظ فيها ولا ينضم معها تشخص اصلا فانهما مشتركان في كونهما صفوين كليين صادقين على كل فرد من الافراد متحققين في ضمنه ومختلفان في ان الماهية هي الحقيقة بلا ملاحظة تشخص ما والواحد لا بعينه هو الماهية مع نوع من التشخص فالواجب لو كان هو الواحد لا بعينه يكون المطلوب هو الماهية مع تشخص ما ويكون للتشخص مدخلية في المطلوبية ويكون مطلوبا بالاصالة لا اصلا وانما يكون مطلوبا ولو كان هو الماهية لا يكون التشخص دخيلا في المطلوبية لا اصالة اصلا وانما يكون مطلوبا لاجل توقف تحصيل الماهية عليه ولكن هذا الفرق يوجب اختلافهما في الحقيقة ونفس الامر وافتراقهما من حيث ذاتيهما ولا يترتب عليه الاختلاف من حيث تعلق الوجوب التخييرى اى لا يوجب هذا الفرق ترتب ثمرة على كون الواجب التخييرى هذا او ذاك فان الواجب ايهما كان يكون ترك جميع الافراد غير جائز وفعل الجميع غير واجب لان ترك الجميع يوجب ترك كل من الماهية والواحد لا بعينه وفعل احد الافراد يستلزم تحققهما معا فلا يجب الجميع ولاجل ذلك حكم بصلاحية كل منهما لكونه محلا للوجوب التخييرى ومتعلقا له هذا والفرق بين الواحد لا بعينه وكل واحد على سبيل البدلية فهو ما صرح به جمع من المحققين ان الخصوصيات المعينة ملحوظة مع كل واحد على البدل وغير ملحوظة مع الواحد لا بعينه بل الملحوظ فيه انما هو خصوصية ما فانه لو تعلق الوجوب بكل واحد على سبيل البدلية يكون المعنى ان هذا الفرد مع هذا التشخص المعين والخصوصية المعينة مطلوب للشارع على سبيل البدلية من هذا الفرد الاخر مع تشخصه المعين وخصوصيته المعينة فالخصوصيات والتشخصات ملحوظة للشارع ولها مدخلية في المطلوبية بخلاف ما لو تعلق الوجوب بالواحد لا بعينه فان ملحوظ الشارع هو خصوصية ما لا هذه الخصوصية المعينة ثم القائلون بهذا الفرق بينهما ان ارادوا انه لا يترتب عليه فارق في الحكم من حيث الاتيان بالواجب التخييرى فيصح لا غبار عليه اذ لو كان الواجب هو كل واحد على البدل ايضا يكون ترك جميع الافراد غير جائز وفعل الجميع غير واجب فيكون الحكم فيه بعينه من حيث الاتيان بالواجب التخييرى والامتثال بالامر التخييرى كالحكم فيما اذا كان متعلق الوجوب التخييرى هو الواحد لا بعينه او الماهية وانما قيدنا ايجاد الحكم بقولنا من حيث الاتيان بالواجب التخييرى والامتثال بالتخييرى لجواز ان يترتب على اختلافهما الذاتي ثمرة في الاحكام ويختلف الحكم الشرعى باختلافهما من حيثية اخرى كما اذا نذر احد ان ياتى بثلث واجبات شرعية فانه يبرء ذمته بالاتيان بالخصال الثلث على القول بكون متعلق الوجوب واحدا لا بعينه لكون الواجب من هذه الثلثة هو الواحد والخروج عن العهدة يتحقق بكل منها لتحقق الواحد لا بعينه فلا يصدق انه اتى بثلث واجبات واما على القول بكونه كل واحد على البدل فان اراد الناذر بالواجب ما تعلق به الوجوب وطلب الشارع سواء كان على التعيين او على البدل فلا شك في براءة ذمته بالاتيان بالخصال الثلث وان اراد بالواجب الذي تعلق الوجوب به بعينه وطلب الشارع بنفسه فلا يبرء ذمته بالاتيان بالخصال وان لم يرد شيئا منهما فلا بد من الترجيح في ان الواجب على الاطلاق هل ينصرف الى ما تعلق به الوجوب بعينه او بغيره وما طلبه الشارع وان كان على سبيل البدلية فيختلف الحكم

على القولين ولكن ليس هذا الاختلاف من جهة امتثال ما امر به الشارع من الواجب المخير بل من جهة اخرى وبما ذكرنا ظهر انه لو كان
قدس سره يقول في الواجب المخير انه الواحد لا بعينه او الكل على البدل ويقول في التعريف هو الامر بواحد من الاشياء او بكل
واحد على البدل او الكل في ضمن ايها شاء لكان اولى فتامل في هذا المقام فانه ربما يشتبه الامر فيه على الاعلام ولما ذكر
طاب ثراه ان الوجوب التخييري هو الامر بالجنس في ضمن اي فرد او بالواحد لا بعينه وان متعلق الوجوب فيه احد الامرين
فاراد ان يبين ان تعلق الوجوب بالواحد لا بعينه اي الواحد المبهم جائز وتوضيح المقام انه لما عرفت ان الوجوب
التخييري يتحقق في ضمن الامر بالاتيان بالجنس في ضمن اي فرد شاء والامر بكل واحد على البدل والامر بواحد لا بعينه
ولم يكن جواز الاولين الا على القول باتحادهما مع الثالث وانما انكر جواز الثالث فقط فكانه هو المحتاج الى بيان
جوازه فلذا اخره في التفريع مع تقديمه في التعريف وعقبه بقوله طاب ثراه ولا منع فيه اي لا منع في كون الواجب
هو الواحد لا بعينه وتعلق الامر به فكل واجب تخييري يمكن ان يكون الامر فيه بالواحد المبهم وانما قال لا منع فيه
لا منا له الجواز وعدم المنع ولانه لو قال السيد لعبده افعل احد هذه الامور واياما فعلت فقد اتيت بالمامور به
وان تركت الجميع تذم لتركك احدها من حيث هو احدها ولا يجب عليك فعلها جميعا لم يلزم منه محذور ولا يذمه
العقلاء والموانع التي ذكروها ستعرف اندفاعها والنص في خصال الكفارة يفيده بعين ما انه لا استحالة في تحقق
مضمونه فهو واقع متحقق ايضا فان قوله سبحانه فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او
كسوتهم او تحرير رقبة لمكان العطف بلفظة او يدل على ايجاب احد الاشياء الثلاثة مبهما لان لفظة او موضوعة
للترديد بين المعطوف والمعطوف عليه مع عدم اجتماعهما في الحكم وهو معنى تعلق الحكم بالواحد المبهم ولا دليل
هناك على عدم جواز تعلق الحكم بالواحد المبهم فيجب ابقاء النص على ما يدل عليه من غير ان نكابه او نميل الى احد
الاقوال الآتية بل ولا الى جعل المتعلق الجنس او كل واحد على البدل لان البدلية ايضا امر زائد يحتاج
ثبوتها الى دليل وقد يستدل ايضا على تحقق تعلق الامر بواحد لا بعينه باجماع الامة على وجوب تزويج احد الكفوين
الخاطبين بالتخيير وعلى وجوب اعتاق واحد من جنس الرقبة في الكفارة بالتخيير فلو كان التخيير يقتضي وجوب
الجميع لوجب تزويج الجميع واعتاق جميع الرقبات وهو خلاف الاجماع ولو كان التخيير معينا لخصوص
احدهما لامتنع التخيير لان التعيين يوجب ان لا يجزي الآتي بالآخر والتخيير يوجب ان يجزي وهما لا يجتمعان
واذا بطل القسمان لم يبق الا ان يجب احدهما لا بعينه وهو المطلوب اقول لا يخفى ان القائل بوجوب الجميع انما يقول
بسقوط الباقي بعد الاتيان بواحد وعلى هذا فله ان يقول في جميع الرقبات التي يمكن له اعتاقها انه ان اريد
وجوب اعتاقها من غير سقوط فمسلم انه خلاف الاجماع بل هو عين المتنازع فيه ثم يجري ذلك في تزويج الكفوين
اذ لا يتصور وجوب التزويج معهما حتى يسقط بواحد على انه يرد على هذا الدليل ايضا انه لو تم لابطل قول من
قال بان الواجب معين هو ما يفعله المكلف اذ لا ينفك الساقط عن كونه هو الواجب المعين فلا يلزم كون التخيير
موجبا لاجزاء الآخر لامتناع الاتيان بالآخر على هذا القول الا ان يقال ان المراد ان التخيير يوجب اجزاء الآخر
لو فرض امكان الاتيان به والتعيين يوجب عدم اجزائه مطلقا ويرد ثانيا ان قوله لو كان التخيير معينا لخصوص
احدهما لامتنع ان اريد بالتخيير في الموضعين معنى واحد فالامتناع مسلم وان اريد بالاول غير ما اريد بالثاني
فنقول ان التخيير الممتنع غير التخيير الثابت في الاول وهو الذي لا ينافي تعيين خصوص احدهما ويمنع سند المنع
ان قوله التعيين يوجب ان لا يجزي الآتي بالآخر ان اريد انه يوجب ان لا يجزي اصلا لا من حيث انه واجب ولا من حيث
انه يسقط به الواجب فالملازمة ممنوعة لجواز ان يكون الواجب معينا ولكنه يسقط به وبالآخر فانه هو مذهب الخصم

وان

وان اريد ان التعيين يوجب ان لا يجزي الآتي بالآخر من حيث هو واجب فيرد ان التعيين بهذا المعنى ينافي
التخيير بالمعنى الذي يقول به المستدل وهو ان يكون كل واحد منهما مجزيا فيه من حيث انه واجب والآتي بايهما لكان
اتيا بالواجب واما التخيير بالمعنى الذي يقول به الخصم وهو ان الواجب واحد ولكن الباقي ايضا مجز فيه بمعنى
انه يسقط به الواجب لا انه فرد من افراد الواجب فلا ينافي التعيين بهذا المعنى لان الاجزاء في الجملة لا ينافي التعيين
بالمعنى المذكور واما ثالثا فلان المراد بالاجماع على وجوب تزويج احد الخاطبين واعتاق واحد من الرقبات بالتخيير
ان كان الاجماع على التخيير بالمعنى العرفي والمعروف فالخصم يمنعه كيف وهو لا يقول به وان كان المراد التخيير الذي لا ينافي
قول الخصم فلا يفيد واما خامسا فلانه بعد بطلان القول بوجوب الكل والتعيين ليس انحصار الامر بوجوب الواحد لا بعينه
بل يحتمل وجوب الجنس او كل واحد على البدلية واذ عرفت ان الثابت من النص هو وجوب الواحد لا بعينه فوجوب معين
عند الله مختلف بالنسبة الى المكلفين وهو ما يفعل اي يفعله المكلف كما ذهب اليه بعضهم في خصال الكفارات وما يشبهها
او وجوب معين عند الله غير مختلف لكن يسقط الواجب به اي بذلك البعض المعين وبغيره من افراد المخير كما ذهب
اليه اخر او وجوب الكل اي كل واحد من افراد المخير فيثاب بالجميع ثواب الواجب لو فعل الجميع ويعاقب على ترك
كل واحد لو ترك الجميع ولكن يكون وجوب الكل ساقطا بالبعض لو يفعل البعض اي جزء كان كما اختاره بعض اخر او وجوب
معين عند الله مبهم عندنا ينافيه اي ينافي النص والحاصل انه بعد ما عرفت ان الظاهر من النص في خصال الكفارة هو
وجوب واحد لا بعينه وهو الثابت منه فسائر الاقوال تكون منافية للنص فلا تكون صحيحة لا في خصال الكفارة ولا
في غيرها من الواجبات المخيرة لعدم القول بالفصل او لان جميع الواجبات المخيرة شرعا ما عطف فيها بلفظة او فيكون
حكمها حكم خصال الكفارة فيكون هذا الكلام ابطالا لهذه الاقوال بناء على انها خلاف الظاهر النص ولا يخفى انه لم يظهر
له فرق بين القولين الثاني والرابع فان غاية ما يمكن ان يقال في الفرق بينهما ان يكون المراد بالثاني ان يكون
معينا عند الله وعندنا ايضا ويحتمل ان المراد بالرابع انه معين عند الله مبهم عندنا ولكنه لا يسقط به وبغيره ولم يقل
في شيء منهما احد بل عدم التعيين عندنا والسقوط بما فعلها المتفق عليه الكل فتامل ثم انه طاب ثراه لما ذكر ان
تعلق الامر بواحد لا بعينه جائز بل واقع وانه الواجب في خصال الكفارة وما يشبهها فشرع في بيان دفع ما ذكر
المنكرون لجواز تعلق الامر بواحد لا بعينه ورد ما اوردوه على كون الواحد لا بعينه واجبا وانه خرج بالحجج البالغة
وقد اوردوا لذلك وجوها منها ما يثبت عدم جواز كون الواجب واحدا لا بعينه فقط ومنها ما يثبت زيادة
عليه بعض الاقوال المخالفة من المذاهب الاربعة المتقدمة فمن تلك الوجوه ما اشار الى دفعه بقوله ودفع اشده حجة
والتعيين بوجه يمكن له ايقاعه والتعلق تقرير الايراد ان الواحد لا بعينه غير معين وغير المعين يستحيل وقوعه
وايقاعه لا يكلف به لاستحالة التكليف بالمحال وايضا غير المعين مجهول وكل مجهول لا يتعلق التكليف به اذ علم المكلف
والمكلف بما به التكليف مشروط وتقرير الجواب ان هذا مسلم فيما كان مجهولا مطلقا واما ما كان متعينا من بعض
الوجوه فلا وما نحن فيه من هذا القبيل لان عدم تعينه انما هو باعتبار عدم تميزه من بين الثلاثة مثلا في خصال الكفارة
واما ما عداه فهو متميز فيكون معلوما من وجه اقول لا يخفى ان هذا الجواب انما يصلح لرد ما ذكروه من استحالة تعلق
التكليف بالمجهول واما الجزء الآخر وهو استحالة ايقاع المجهول فلا يندفع بهذا الجواب لان الواقع لا يكون الا متعينا
من جميع الوجوه فان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد والمتشخص لا يكون الا بعد خروج التعين من جميع الوجوه ولو حمل استحالة
الايقاع في الايراد على ان المكلف لا يتمكن من ايقاعه لعدم علمه حتى يكون المراد من عدم تعينه عدم تعينه عند
المكلف لا في الواقع حتى يستحيل تحققه في الخارج يرد عليه اولا انه ان اريد من ايقاعه ايقاعه مطلقا وان لم يكن

بقصد الامتثال فلا يشترط فيه التعيين من وجه ايضا اذ قد يقع من المكلف ما لم يعلم التكليف به من وجه وان اريد ايقاعه
بقصد الامتثال فعدم التعيين ولو من وجه مخل فيه الا ان يفعل الجميع ولا يجب ذلك في المخير وثانيا ان هذا انما
يصح على القول بتعيين الواجب في الواقع وابهامه عند المكلف كما هو القول الرابع والا فيستحيل ايقاعه لما مر
من ان الشيء ما لم يتعين لم يوجد فالصحيح في الجواب اما عن الجزء الاول فبان يقال ان الذي يستحيل وقوعه
وايقاعه هو الشيء بشرط عدم التعيين واما الشيء لا بشرط التعيين وعدمه فلا يستحيل وقوعه وايقاعه لتحقق
الشيء لا بشرط في ضمن كل من الشيء بشرط شيء وبشرط لا والواحد لا بعينه هو الواحد لا بشرط التعيين لا بشرط
عدم التعيين فان قيل ان الواحد لا بشرط لما يتحقق الا في ضمن احد الشرطين ولا يمكن وجوده بشرط لا في الخارج
فيكون التعيين واجبا من باب المقدمة فيلزم وجوب الواحد المعين غاية الامر ان وجوب الواحد اصلي و
المعين تبعي قلنا ان المقدمة هو التعيين فيكون التعيين انما يجب باحد الافراد المعينة واجبا على المكلف
وهذا اجمال الكلام فيه وهو غير طلب الواحد المعين بخصوصه الا ترى ان بعد تعلق الامر بالجنس يكون اتيانها في ضمن
احد الافراد المعينة واجبا على المكلف مع انه لا يوجب وجوب الواحد المعين بخصوصه من افراد الجنس فان قيل
ان الواحد لا بشرط غير متحقق في ضمن الواحد بشرط شيء لان لا بشرط ايضا قيد مثل ان القيد بشرط شيء وانه كما
كان بشرط شيء يمتنع ان يكون لا بشرط قلنا ان مرادنا من وجوب الواحد لا بشرط ان الواجب هو ايجاد
الواحد سواء كان في ضمن بشرط التعيين او بشرط عدمه ان فرض تحققه ولا شك ان الواحد يتحقق في ضمن
كل من الفردين واما عن الجزء الثاني فبما مر وتوضيحه انه ان اريد ضرورة وجوب علم المكلف والمكلف
به من جميع الوجوه فهو ممنوع وان اريد ضرورة وجوب علمهما به من حيث انه مكلف به فهو مسلم والمكلف به من حيث
هو كذلك في المخير هو الواحد لا بشرط التعيين وهذا معلوم لكل منهما ومنها ما اشار الى دفعه بقوله قدس سره
والتغاير بين محل التخيير والوجوب ظاهر تقرير الايراد انه لو كان الواحد لا بعينه واجبا لوجب ان يكون
المخير فيه الجائز تركه ايضا واحدا لا بعينه اذ لو كان واحدا معينا لزم ان يكون الواجب ايضا معينا ولو كان الكل
لزم جواز ترك الكل ثم ان هذين اي احدهما الذي هو متعلق الوجوب والآخر الذي هو متعلق التخيير لا يمكن ان يكون
متعددا اذ التعدد في الواحد لا بعينه غير معقول فيلزم اجتماع التخيير وهو جواز الترك والوجوب وهو عدمه
في شيء واحد وهما متناقضان وتقرير الجواب ان الواجب وان كان هو الواحد لا بعينه فانه لا يجوز تركه الا انه
لا نسلم ان المخير فيه ايضا هو الواحد لا بعينه اذ لو كان هو كذلك لجاز تركه وتركه انما يكون بترك جميع الافراد اذ لو
فعل واحدا لم يترك الواحد لا بعينه وهو غير جائز اتفاقا بل المخير فيه الجائز تركه هو كل واحد من المعينات
اذ كل واحد منها يجوز تركه فان قيل فما هو الواجب لا يجوز تركه وما يجوز تركه فليس بواجب فاين الواجب
المخير قلنا لنا ان نقول ان المجموع المشتمل على الواحد لا بعينه وعلى كل واحد من المعينات هو الواجب المخير
فكونه واجبا باعتبار اشتماله على الواحد وكونه مخيرا باعتبار اشتماله على كل واحد ولنا ان نقول ايضا ان
الواجب المخير هو كل واحد فكونه واجبا باعتبار اشتماله على الواحد وكونه مخيرا باعتبار اشتماله على كل واحد
ولنا ان نقول ايضا ان الواجب المخير هو كل واحد فكونه واجبا باعتبار تحقق الواحد لا بعينه في ضمنه وكونه
مخيرا باعتبار جواز تركه وبما ذكرنا يظهر جواب ثان في هذا المقام من انه لو تغاير محل الوجوب ومحل التخيير
[illegible]

عل

على المثال المذكور بعض لان كلا من المعينات موجد للواحد لا بعينه الذي هو الواجب بخلاف الكل الجنس فانه لا يوجد المطلق
على ان هذا المثال لو صدق من شانه الايجاب والتحريم لم يكن فيه شيء وان صدق من غيره فيكون خارجا عما نحن فيه
ويمكن تقرير الجواب الاول ايضا على تسليم كون كل من الواجب والمخير فيه هو الواحد لا بعينه بان يقال انا نقول ان
المخير فيه ايضا هو الواحد لا بعينه ولكن نقول انه امر كلي يتعدد افراده وعلى هذا فالواجب هو الواحد لا بعينه في ضمن
فرد والمخير فيه هو في ضمن فرد اخر فالواحد لا بعينه اذا تحقق في ضمن ما يفعله كان هو الواجب واذا تحقق في ضمن
الفرد الآخر كان هو المخير فيه كما لو اوجب احد الشيئين وحرم الآخر فان احدهما اذا تحقق في ضمن الفرد الذي فعله
كان واجبا وفي ضمن الآخر كان حراما ولا يلزم على هذا وجوب ما يفعله المكلف لان الواجب يتحقق في ضمن ما يفعله
لا انه هو الواجب والفرق بين التقريرين ان المخير فيه على الاول هو خصوص الافراد وعلى الثاني هو الامر المتحقق
في ضمن الفرد ففي الاول لوحظ ان الواحد لا بعينه لا يجوز تركه لانه انما يتحقق تركه بترك جميع الافراد وهو غير
جائز فجعل المخير فيه الجائز تركه هو خصوص كل واحد وفي الثاني لوحظ انه يمكن ترك الواحد المطلق اي لا بعينه
ايضا في الجملة اذ ترك المطلق والكلي يتحقق في ضمن ترك احد افرادها في الجملة فلذلك جعل الواجب هو الواحد في
ضمن بعض الافراد والجائز تركه هو ايضا في ضمن فرد اخر فيصدق على الواحد المطلق انه يجب فعله في الجملة ويجوز تركه
في الجملة ولا محذور فيه ومنها ما ذكره بقوله طاب ثراه وقياسه اي قياس المخير على الكفائي في السقوط بالبعض
مع الوجوب على الكل يبطله الفرق والاجماع وهذا الايراد مع كونه نافيا لوجوب الواحد لا بعينه دليل في
القول الثالث من الاقوال الاربعة وهو الوجوب على الكل مع السقوط بفعل البعض وتقرير الدليل انه كما ان الواجب
الكفائي يسقط بفعل البعض فكذا ههنا لوجود المقتضي ودفع المانع اما الاول فلان المقتضي لعموم الكفائي
وسقوطه بفعل البعض هو حصول المصلحة بمبهم فان مصلحة الفعل الواجب على الكفاية يحصل بصدوره عن بعض
المكلفين مبهما وحصول المصلحة بمبهم ينافي وجوبه على البعض المعين اذ لا يطلب منه بخصوصه بل يحصل الغرض
بفعل الآخر ايضا والوجوب على المبهم غير معقول فيجب على الجميع فمنشا الحكم بالوجوب على الجميع في الكفائي
هو حصول المصلحة بمبهم وهو بعينه موجود في المخير لان مصلحة الوجوب في المخير يحصل بفعل احد الامور مبهما
واما دفع المانع فلانه لا يتصور مانع الا الوقوع بلفظ التخيير وهو لا يصلح للمانعية لان الكفائي يعم الجميع
ايضا وان وقع بلفظ التخيير وتقرير الجواب ان هذا القياس باطل لوجهين احدهما ان الفرق بينهما ثابت لان
اقتضاء حصول المصلحة بمبهم للعموم في الكفائي انما كان بواسطة عدم معقولية الوجوب على المبهم كما مر وهو
لا يتحقق في الواجب المخير لو قلنا بالابهام لانه يلزم وجوب المبهم وهو ليس بغير معقول وثانيهما ان الاجماع في
الكفائي منعقد على اثم الكل لو ترك الفعل وذلك لا يتاتى الا بالوجوب على الكل اذ لا ياثم من ترك ما لا
يجب عليه بخلاف المخير فانه لا اجماع على الاثم بالكل فلا باعث على القول بوجوب الكل ولا يخفى ان الظاهر من
قوله ويبطله الاجماع ان الاجماع منعقد على عدم جواز القياس او على عدم وجوب الكل في المخير ولكنه لم يذكر
وما ذكرنا من تقرير الجواب الثاني ليس الا بيانا لوجه الفرق من وجه اخر نعم لو حمل الاجماع على الاجماع بعدم
الاثم على ترك الجميع لو تركه يظهر الفرق بين الابطال بالفرق والابطال بالاجماع ولكن الشان في ثبوت
هذا الاجماع ثم ان الحاجة الى هذا الجواب انما هو على مختار الوالد المصنف [illegible]
[illegible]

المقدمة وعنوان الواجب معين عند الله مبهم عندنا وتقرير الدليل ان الامر يجب ان يعلم المامور به اذ لا يجوز طلب المجهول فيكون الواجب معلوما له سبحانه فيكون معينا عنده وتقرير الجواب ان اللازم هو علم الامر بالمامور به على حسب ما امر به فاذا امر بواحد من اشياء غير معين وجب ان يعلمه كذلك والا لم يكن عالما بما اوجبه والتوضيح انه لا يجب الاعلم الامر بما امر به وما امر به كما يمكن ان يكون واحدا معينا يمكن ان يكون واحدا مبهما فاذا كان معينا يجب ان يعلم على التعيين وان كان مبهما يجب ان يعلمه كذلك اذ لو علم المعين هناك لم يكن عالما بالمامور به فان قيل مراد المستدل ان العلم لا يتعلق بالواحد المبهم اذ كل ما يكون معلوما يكون معينا ولما وجب علم الامر بالمامور به فلا يكون المبهم لا يمكن ان يكون مامورا به قلنا ان اريد بعدم تعلق العلم بالواحد المبهم انه لا يعلم تعينه فمسلم وان اريد انه لا يتصور الواحد المبهم مع وصف الابهام فهو ممنوع كيف مع انه مفهوم متصور والا كيف يحث عنه ويستدل على عدم تعلق الامر به واورد على هذا الدليل ايضا بانه كما يجب علم الامر يجب علم المامور ايضا اذ علم المكلف والمكلف لا بد منه في التكليف فلا يصلح دليلا لمن يقول بان الواجب معين عند الله مبهم عندنا فينبغي ان يقرر الدليل هكذا يجب ان يعلم الامر الواجب لان الامر هو الله تعالى ولا يكون شيء مبهما عنده واجيب عنه بان وجوب علم المامور بالمامور به ليس شرطا لصحة التكليف ولا يلزم الدور وان سلم كونه واجبا يجب حصوله بعد وقوع التكليف والعلم بالامر فهو شرط لوجوب التكليف وصحته ولا يخفى وهنه لانه اذا كان علم المامور واجبا وان لم يكن شرطا بطل القول بانه مبهم عندنا الا ان شرطيته وعدمها فيه وتحقيق بان وجوب علم المامور بالمكلف به بكل لانه يجب وصول التكليف الى المكلف ولا يجب تصديقه به بل يصح العذاب عليه بسبب عدم التصديق اذا لم يكن لشبهة مقبولة وفيه ان علم الامر الذي يقول المستدل انه واجب هو تصور المامور به لا التصديق فلكل ان يجاب المامور ايضا بعين تصوره اذ احال على العذر فلا شك في انه يجب حصوله ولو بعد التكليف لاستحالة تكليف الغافل فالصحيح في الجواب هنا ما اجيب به عن وجوب علم الامر واما التقرير الذي ذكره ففيه ان الشيء المعين لا يكون مبهما عند الله واما المبهم فلا بد ان يكون مبهما عنده او يعلمه على وجه الابهام والا لم يكن مبهما مع ان هذا الوهم لكان اشكالا براسه ولا تعلق له بكون الواجب هو الواحد المبهم اذ لا شك ان الواحد المبهم امر يتحقق في نفس الامر فلا يمكن تعلق العلم به لكونه مبهما مع انه يجب علم الله تعالى بجميع الاشياء وهذا الاشكال لازم سواء كان هذا الامر واجبا ام لا والجواب عنه ما مر انه لا يمتنع تعلق العلم بالواحد المبهم وابهامه لا يمنع منه وهذا متوجه على تقدير ان يكون الواجب هو ذلك المبهم كما لا يخفى وتمامه اشار الى دفعه بقوله طاب ثراه وان فعل المكلف الكل اي كل افراد المكلف به دفعة وان كان الكل فردا من الواجب المخير فلا اشكال والا اي وان لم يكن فردا فيمكن السقوط اي سقوط الواجب به اي بالكل ولا يوجب ذلك اي السقوط به وجوبه اي وجوب الكل او السقوط بكل واحد من افراد الجنس ولا يلزم الاتحاد لا ثابت لواحد او السقوط بواحد لا بعينه ان تفاوتت الافراد اي افراد الجنس والسقوط باعلاها اي اعلى الافراد وافضلها او ادناها ان تفاوتت ولا يلزم من السقوط بواحد لا بعينه عليه شيء مبهم معين على ان بطلانها اي بطلان علية المبهم المعين لم يثبت تقرير الايراد ان المكلف اذا فعل الكل اي جميع افراد المخير دفعة واحدة فيما امكن فيه ذلك كما اذا وقع التخيير بين المسح بكل من الاصابع الخمسة فمسح بالخمس دفعة واحدة فلا يخلو اما ان يسقط الواجب بالكل او بكل واحد او المعين وكل من الثاني والثالث باطل اما الثاني فلاستلزامه استناد الامر المعين وهو سقوط الواجب الى المبهم وعلية المبهم المعين وهو باطل واما الثالث فلاستلزامه اجتماع العلل المتعددة على معلول واحد

وهو غير جايز فتعين اما الاول وهو يدل على ان الكل واجب واما الاخير وهو دليل على ان الواجب معين وعلى التقديرين يبطل وجوب الواحد لا بعينه واذا ثبت ذلك فيما يمكن فعل جميع افراده دفعة ثبت في سائر المواضع ايضا لعدم القول بالفصل وتقرير الجواب ان ذلك الكل الذي فعله المكلف دفعة ان كان فردا من افراد الواجب المخير كما اذا كان في المثال المتقدم التخيير بين كل من الاصابع وجميعها فلا اشكال لانا نقول ان الواجب يسقط به لانه فرد من افراد المخير فيكون واجبا ايضا لتحقق الواحد لا بعينه في ضمنه فان قلت فعل الكل ههنا دفعة انما فعل الكل وكل واحد دفعة وليس فعل الكل فقط فعل الجميع الذي اراده المورد لان ههنا لو فعل الجميع ادى افراد الواجب المخير كل واحد منفردا ايضا فيه التخيير بينه وبين الكل وهو غير متحقق هنا قلنا اذا كان مراده ذلك فمع كون الكل فردا لا اشكال ايضا لان فعل الكل بهذا المعنى فيما كان الكل ايضا فردا محال واذا امتنع ذلك سقط الايراد لانه مشروط بفعل الكل دفعة فان قلت ان بناء الايراد على فرض فعل الكل وفرض المحال ليس بمحال قلنا نعم ولكن لا يترتب عليه محال اخر ظاهرا فيه لانه يكون محالا وان لم يكن الكل الذي فعله المكلف دفعة فردا للمخير بل كان الفرد كل واحد من افراده قلنا ان نختار ان السقوط بكل من الامور الثلثة المتقدمة اي بالكل وبكل واحد وبالواحد لا بعينه ولا يلزم محذور فنقول اولا انه يمكن القول بسقوط الفرض بالكل ولا يلزم منه ارادة من وجوب الكل لان السقوط لشيء لا يستلزم وجوبه لجواز سقوط الواجب بغيره كسقوط وجوب دلالة الدين باداء المتبرع ولكن ظاهر ان جواز سقوط الواجب بغيره انما يكون فيما اذا كان الغير مباينا للواجب واما اذا كان مشتملا عليه كما فيما نحن فيه فلا معنى له لسقوط الواجب به لان السقوط انما يكون فيما لو يؤت بالواجب بل قام غيره مقامه والا لو يكن سقوطا بل اداء للواجب وانه معنى سقوط الواجب بغيره قيام الغير مقامه ولا معنى لقيام الشيء مع الشيء مقام الشيء الاول ونقول ثانيا انه يمكن ان يكون السقوط الفرض بكل واحد من افراد المخير ولا يلزم منه توارد العلل على معلول واحد لان علل الشرع ليست عللا واقعية حتى يلزم من توارد ها واجتماعها توارد العلل واجتماعها بل هي معرفات وامارات فيلزم توارد ها ويجوز تعدد المعرفات لشيء واحد وبعد ثبوت ولا يخفى ما فيه فان معنى السقوط بكل واحد ان كلا من هذه الافراد اوجب السقوط والظاهر الجميع فعل ما هو الواجب ايضا فيلزم سقوط الواجب به وبغيره معا وثانيا ان ما ذكره من ان علل الشرع معرفات وامارات انما هو في الاحكام الشرعية التي لها علل واقعية وجعلها الشارع ولا شك ان سقوط الواجب بفعل ما يتضمنه او فعله ليس له علة الا ذات الفعل وذلك كما ان سقوط القضاء انما هو بفعل الاداء وهو علة واقعية له لا ان له علة اخرى وفعل الاداء كاشف عنها ومعرف لها وكذا في قضاء الدين فان قضاءه علة للسقوط لا معرف له والحاصل ان فعل المكلف ليس من العلل الشرعية حتى يكون من المعرفات والامارات ونقول ثالثا ان المسقط واحد لا بعينه ان كانت افراد المخير متساوية في الفضيلة والثواب لعدم امكان القول بالاسقاط بواحد معين لمكان عدم الترجيح وما ذكروه من ان الاسقاط بالواحد لا بعينه يستلزم علية المبهم المعين مر ان الواحد لا بعينه ليس امرا مبهما فان المراد بالواحد لا بعينه ليس هو لشرط كونه لا بعينه بل المراد هو نفس الواحد وقولنا لا بعينه لبيان عدم تعيينه في نظر الامر وان اراد من المامور احيانا واحدا معينا هو كسائر الكليات امر معلوم متميز من بين الماهيات وان كان ان يتحقق في الخارج في ضمن افراد معينة فان قيل ان السقوط امر متحقق في الخارج فلا بد ان يكون علته ايضا كلى لان الامر وان اراد من المامور الفرد الموجود في الخارج لا يصير علة المتحقق فيه بل لا يصير علة لشيء اصلا والواحد الذي هو امر كلي لا تحقق له في الخارج بل الموجود في الخارج

هو فرده المعين فلا محيص من القول بالسقوط بالمعين او كل واحد او الكل قلنا نعم ان الموجود في الخارج ليس الا فرد المعين ولكن بوجود الفرد يوجد الماهية في ضمنه والماهية الحاصلة في ضمنه جهتان وحيثيتان احدهما حيثية كونها في ضمن هذا الفرد والاخرى حيثية ذاتها بذاتها وحاق حقيقتها وهي من الحيثية الاولى مغايرة لتلك الماهية الحاصلة في ضمن فرد اخر ولكن من الحيثية الثانية متحدة معها فبوجود جميع الافراد يوجد حصص متعددة من تلك الماهية مغايرة من حيثية ومتحدة من حيثية اخرى وهي من الحيثية الاخرى مامور بها وعلة الاسقاط وهي من هذه الحيثية هي واحد لا بعينه فالعلة للاسقاط عند الاتيان بالكل دفعة هو ماهية الواحد الموجودة في الخارج لا من حيث كونها في ضمن هذا الفرد او ذلك الفرد او كل فرد فرد او جميع الافراد بل من حيث ذاتها بذاتها التي يوجد في الخارج باعتبار وجود فرد واحد وباعتبار وجود جميع الافراد من غير تفاوت في الحالين هذا مع ان بطلان علية المبهم المعين غير ثابت اذ لا دليل عليه واشار الى هذا الشارح بقوله قدس سره على ان بطلانها لم يثبت ولا يخفى ان المراد بالمبهم قد يكون ما كان مبهما وان كان معينا في الواقع والخارج وهو الذي فيه بالمشية وقد يراد منه ما امكن تحققه في ضمن افراد كثيرة في الخارج وان كان ذا تشخص امرا مبهما معينا متميزا وهو الذي يعبر عنه بالكلي وقد يراد منه ما لم يتعين لا في الواقع ولا في ذاته ولا في الخارج فمراده طاب ثراه بالمبهم الذي حكم بعدم ثبوت بطلان عليته ان كان هو الاول او الثاني فلا شك في عدم ثبوت بطلانها ولكن الاول خارج عما نحن فيه لان الواحد لا بعينه ان كان مبهما فهي كلي في الخارج ايضا والثاني ليس بمبهم والا لم يكن وجه لما ذكره من قوله ولا يلزم علية مبهم لمعين وان كان المراد هو الثاني فبطلان عليته واضح لانه ليس بموجود في الخارج اصلا بل ولا في الواقع وفي ذاته فكيف يصير علة لموجود خارجي هذا اذا كانت الافراد متساوية وان تفاوتت بان يكون بعضها اكثر ثوابا واشد فضيلة من بعض فلنا ان نقول بالسقوط بالاعلى نظرا الى ان الترجيح معه وهو راجح على سائر الافراد فهو اولى بعليته للسقوط او نقول بالسقوط بالادنى نظرا الى ان الواجب يتحقق به وما زاد ليس بواجب ولا يخفى ان البطلان بسبب الافضلية واكثرية الثواب لا يوجب البطلان في علية الاسقاط وان السقوط بالادنى انما يكون فيما اذا كان الادنى امرا متميزا كما بين الفرد به وههنا ليس كذلك لان التقوى ليس بالفضيلة او الثواب المشترك بل بنفس الامر الذي فعله المكلف والفردان الذان احدهما افضل انما كانا من افراد المخير ليس كذلك كما لا يخفى وما ذكرنا ظهر ان قوله قدس سره ولا يلزم عليه مبهم الخ متعلق بقوله او بواحد لا بعينه فلو ذكره بعد قوله قدس سره ان تساوت الافراد وقبل قوله او باعلاها كان انسب وظاهر ان الوجهين الاولين اي اختيار السقوط بالكل او بكل واحد لا وجه له بل الصحيح في الجواب هو الوجه الاخير وقد صرح طاب ثراه بذلك في الحاشية حيث قال والظاهر ان التحقيق هو الاخير اعني الحكم بسقوط بواحد لا بعينه اذ المسقط للفرض انما هو ما اتى به من الواجب فاذا كان الواجب واحدا لا بعينه وجب ان يكون المسقط ايضا واحدا لا بعينه وما قيل ان تميز الواجب قد يصير مقدمة الواجب وسقطا له انما هو في المقدمات الخارجة عن حقيقة الواجب والكل او كل واحد هنا ليس خارجا عن الواجب الذي هو الواحد لا بعينه انتهى ثم تظهر الفائدة اي فائدة الخلاف في ان الواجب في خصال الكفارة ونحوها مما يستفاد منه التخيير ظاهرا هل هو الكل او الواحد المعين او الواحد لا بعينه او على سبيل البدلية في ترتب الثواب اذا اتى بجميع افراد المخير فانه على القول بوجوب الكل يثاب على الجميع ثواب الواجب وعلى القول بوجوب الواحد يثاب على الواحد فقط وفي الوصية باعلاها اي اعلى الافراد قيمة واكثرها مؤنة فانه على القول بوجوب الكل او الواحد لا فرادا او كل واحد على البدل يخرج من الاصل لوجوبه وعلى القول بوجوب الواحد المعين يجب من الثلث لجواز ان يكون الواجب هو الادنى ولا يخفى بانه على القول بوجوب الجميع او الواحد على البدل او لا بعينه

ايضا يحتمل الخروج من الثلث اما على القول بوجوب الجميع لان الواجب الذي لا خلاف في اخراجه من الاصل اذا كان انما هو الذي لا يسقط الا هو ادنى منه واما معه فلا واما على القولين الاخرين فلعدم تحتم هذا الفرد وامكان تحصيل البراءة بما هو ادنى منه فائدتان الاولى اعلم ان افراد الواجب المخير اما امور متباينة متغايرة كخصال الكفارة وهذا مما لا اشكال فيه او بعضها جزء لبعض اخر وهذا انما يكون فيما اذا كانت الافراد متفقة في الحقيقة مختلفة بالزيادة والنقصان وقد وقع الخلاف فيه فيما اذا اتى المكلف بالفرد الذي هو الكل انه هل يقع القدر الزائد المحمول على القدر الذي هو الفرد الاخر واجبا ام لا فقيل بالوجوب مطلقا وقيل بعدمه كذلك وقيل بالتفصيل فان الافراد المخير التي يكون بعضها جزء لبعض يتصور على وجهين احدهما ان يكون الكل الذي هو احد الافراد ويركب من الفرد الاخر وغيره بحيث لم يوجب فعل فعل الجزء اولا بوجوده طلحة يتحقق بها الفردية اي لم يكن وجود الكل بوجود اجزائه في الخارج تدريجا وعلى التعاقب بل يحصل دفعة كالتخيير بين المسح بالاصبع الواحدة وثلثة اصابع ان اتى بالثلث دفعة لا تدريجا فان تحقق الثلث لا يوجب تحقق الاصبع اولا بوجود طلحة هو مناط الفردية وثانيهما ان يكون الكل بحيث يتحقق وجوده وجود الجزء اولا بوجوده طلحة يكون مناط الفردية ويتحقق به ما هو الفرد اي يكون وجود اجزاء الكل تدريجيا وعلى التعاقب وذلك كالتخيير بين التسبيحة الواحدة وثلث تسبيحات والتخيير بين الثلثين والاربعين في بعض منزوحات البئر وبين اليوم واليومين والثلثة في استظهار الحائض عند تجاوز الدم من العادة فقال المفصل باتصاف الزائد بالوجوب فيما كان من الاول وعدمه فيما كان من الثاني احتج الاولون بان الواجب هو الواحد اي هذا الامر الكلي المادي في ضمن افراد متعددة في فرد او تعيينها في ضمنه كان واجبا ما دام متعينا فيه ان هذا يصح في القسم الاول واما في الثاني فلا لان بحصول بعض اجزاء الكل يحصل الفرد فيتحقق الماهية الواجبة في ضمنه فكيف يكون الباقي واجبا واستدل النافون الوجوب بان الزائد يجوز تركه لا الى بدل وهو اية الوجوب وغيره او لا يمنع كلية الكبرى المطوية وهي ان كل ما يجوز تركه لا الى بدل فهو واجب وثانيا يمنع عدم البدلية هنا فان المجموع الواقع كيف كان بدل عن الافراد الناقصة وان دخلت فيه لان الكل مغاير لجزئه واحتج المفصل على الوجوب في الاول بما احتج به الاولون وعلى عدمه في الثاني بانه على تقدير التعاقب حصل احد الافراد والذمة قد برئت بفعل الجزء والاصل عدم وجوب الزائد وايضا يجوز تركه لا الى بدل وهو اية الوجوب ونقضا او لا يمنع كلية الكبرى المطوية وهي ان كل ما يجوز تركه لا الى بدل فهو واجب وثانيا يمنع عدم البدلية هنا فان المجموع الواقع كيف كان بدل عن الافراد الناقصة وان دخلت فيه لان الكل مغاير لجزئه واحتج المفصل على الوجوب في الاول بما احتج به الاولون وعلى عدمه في الثاني بانه على تقدير التعاقب حصل احد الافراد والذمة قد برئت بفعل الجزء والاصل عدم وجوب الزائد وايضا يجوز تركه لا الى بدل وعلى هذا فلا بد في مثل ذلك اذا كان بلفظ يدل على التخيير ظاهرا من تاويل وارتكاب تجوز وقال والدي المحقق طاب ثراه في الحاشية بانه يمكن القول بالوجوب في الزائد في مثل ذلك بان يقال ان حصول الفردية في مثل ذلك انما هو بالقصد فان قصد الاستظهار بيوم مثلا او قراءة تسبيحة او نزح ثلثين دلوا يصير ذلك فردا دون اليوم والتسبيحة والثلثين وحصول كل منهما اولا لا فائدة فيه اذ ليس ذلك فردا للمخير قال قدس سره ولا يلزم من ذلك تابعية الوجوب لمجرد قصد المكلف بل الشارع جعل هذا القصد مناطا فذلك انما هو بجعل الشارع انتهى اقول لا يخفى انه يلزم من ذلك انه لو قصد اولا الاستظهار بيومين او قراءة ثلث تسبيحات او نزح اربعين دلوا ثم لو اكتفى باليوم او التسبيحة او الثلثين بعد تحققها مع قصد الاكتفاء بها وهو بعيد جدا فان قلت ان المراد بالقصد ليس القصد الاولي قبل الكف

القصد ولو طرأ في الاثناء، قلنا يلزم عدم تطهر البئر على القول بنجاسته بعد نزح ثلثين قبل تغير المقدار ولو بعض
تغير المقدار وكذا في سائر الامثلة وهو ابعد مع ان مدخلية القصد في ذلك امر يحتاج ثبوته الى دليل ولا دليل
يدل عليه فنفي الوجوب عن الزايد في القسم الثاني وارتكاب التجوز في اللفظ في مثل ذلك اولى فان قلت الحكم
بالتخيير لاجل تعارض النصوص نظير تعارض الضمان في مثل ذلك فيلزم استعمال لفظ التخيير في احاديث حكم لتعارض
الضمان في الحقيقة والمجاز وهو غير جايز قلنا يمكن تخصيص تلك الاحاديث بما لم يكن في مثل ذلك مع ان وقوع
التعارض في مثل ذلك غير معلوم حتى يلزم تحقق استعمال لفظ التخيير في المعنيين ثم لا يخفى ان هذا الخلاف لا
يختص بالواجب المخير بل يجري في افراد الطبيعة الكلية الواجبة بالوجوب العيني ايضا اذا وقع فيها الزيادة في
النقصان كما اذا اوجب مطلق الذكر والتصدق او غيرهما فانه يتخير بين التصدق بدرهم ودينار وبين
تسبيحة وتسبيحتين والحكم فيه ايضا كالواجب المخير والتحقيق فيه التفصيل الا انه لا يلزم فيه ارتكاب تأويل ويحقق
اصلا وسيجيء تحقيق تلك المسئلة بعد ذلك انشاء الله الثانية اعلم انه لا اشكال فيما اذا قلنا ان الواجب
في المخير هو كل واحد على سبيل البدلية واما على القول بوجوب واحد لا بعينه فقد يستشكل في تحقق معنى التخيير
من حيث ان الواحد امر كلي لا تعدد فيه ولا تخيير فيه ويجاب بما مر من ان الواجب هو الكلي والمخير فيه افراده التي هي
المعينات فالوصف انما هو بحال المتعلق فيلزم اشكال اخر وهو انه يلزم على هذا عدم الفرق بين العيني والتخييري
اذ العيني ايضا امر كلي ويتحقق التخيير بين افراده فان الواجب من الصلوة مثلا هو طبيعتها الكلية ولكن المكلف مخير
في ايقاعها في اي فرد منها شاء واجيب عنه بان الكلي في المخير جعلي منتزع من الافراد تابع لها في الوجود كاحد
الابدال بخلافه في العينيات فانه متأصل وعلة للافراد وسابق عليها وقد يجمع الاعتباران كما في الكفارة بالنسبة
الى الخصال فالخطاب بالكفارة مثلا يتبع التخيير في افرادها والخطاب باحد الخصال تخييري والحاصل ان
الكلي الواجب في المخير ليس امرا واقعيا بل هو امر جعلي فالوجوب انما نشأ من الافراد وجعله ليس الا هذا الانتزاع
واما الكلي الواجب في العيني فهو امر واقعي ليس جعليا بل وجوده الواقعي مقدم ذاتا على وجود افراده ويمكن
ان يجاب ايضا بان الفرق بينهما ان في العيني لا يذكر الافراد بعد الامر ولا يتعلق الوجوب اليها وان التخييري
فيها اصلا بخلاف التخييري فانه لا بد فيه من التصريح بالافراد ومن هذا يظهر الفرق بين الواجب العيني والتخييري
على تعريفه الثاني وهو انه الامر بالكلي في ضمن ايها شاء يعني الواجب التخييري هو الامر بالكلي مع التصريح
بانه يجوز له الاتيان في ضمن اي فرد شاء اي يصرح بالافراد بان يقول صل اما في هذا المكان او هذا الوقت
وقد يجاب ايضا بان الوجوب في العيني تعلق اولا وبالاصالة بالكلي وثانيا وبالتبع بالافراد فوجوبه شرعي
صريح ووجوبها تبعي عقلي وفي التخييري بالعكس اذ انما تعلق الوجوب فيه اولا بالافراد والعقل ينتزع منها
كليا يحكم بوجوبه ولا يخفى ضعفه اما اولا فلان الكلي في التخييري هو الواحد فلو قال الامر افعل واحدا
من هذه الامور كان تخييرا مع ان الامر تعلق اولا بالكلي وثانيا بالافراد التي هي المعينات وثانيا ان
قوله اذ تعلق الوجوب فيه اولا بالافراد ان اريد انه تعلق بجميع الافراد او الفرد المعين فليس كذلك وان اريد
تعلقه بفرد ما فهو عين التعلق بالكلي اذ الفرد هو المعينات كما لا يخفى هذا وكما انه يصح ايجاب واحد لا بعينه
كذلك يصح تحريم واحد لا بعينه ايضا كان يقول الشارع حرمت عليك احد هذين الشيئين لا بعينه ولا احرم
عليك واحدا معينا ولا الجميع ولا ابهر(؟) خلافا للمعتزلة كما صرح به ثاني الشهيدين في تمهيد القواعد ثم لا يخفى
ان المراد بتحريم الواحد لا بعينه والنهي عنه تحريمه في ضمن فرد من افراد هذا الكلي فيتركه مع ابقاء الواحد

الاخر

الذي هو كلي افراده متعددة فان يراد بالكلي ما يتحقق في ضمن جميع الافراد واخرى في ضمن فرد فالمراد بتحريم الواحد
لا بعينه هو الاخير وحاصله يرجع الى تحريم الجميع بين تمام الافراد وليس المراد تحريم الواحد لا بعينه نفسه لانه لكونه
امرا كليا يرجع الى تحريم جميع الافراد كذا قيل كما يصح ندب واحد لا بعينه كما مر في الاخيرين هذا مثال للاول
اي تحريم واحد لا بعينه فان الجمع بين الاختين يحرم احدهما والاخرى محرمة ومن هذا الباب كل ما حرم الجمع بين جميع افراده
ونذر احد الشيئين بلا صيغة فانه يجب الوفاء به تخييرا ولا انتجاب(؟) لعدم جواز الصيغة وهو كالمخير اي تحريم واحد
لا بعينه كالواجب المخير خلافا لما اختاره ... وكذلك يصح التخيير بين ندب وواجب كالانظار اي انظار المعسر الذي
والصدقة بالدين على المديون فان الانظار واجب والتصدق مستحب والغريم مخير بينهما ولا يخفى ان المراد با
لواجب هنا ما يعم المخير ايضا فيرجع الى التخيير بين فردين واجبين وانه كان الواجب المعين فلا معنى للتخيير بينه وبين
غيره والا لم يكن معينا وايضا الندب ما جاز تركه لا الى بدل والفرد الاخر الذي هو ندب لا يجوز تركه لا الى بدل
فلا يكون ندبا وبالجملة لا معنى للتخيير بين الندب والواجب الا التخيير بين شيئين احدهما افضل من الاخر فان
الصدقة افضل من الانظار وهو ايضا احد افراد الواجب المخير لا المحرم ولا اباحة او لا يصح التخيير بين الحرام
والمباح لانه يوجب نفي التحريم عن الحرام بل نفي الاباحة عن المباح سواء كان التخيير في الفعل او الترك واما ما يتخيل
جوازه هذا التخيير من تخيير النبي ليلة الاسراء بين الخمر الحرام واللبن المباح فهو غير ثابت ولو ثبت لا يفيد
اي لا يفيد التخيير بين الحرام والمباح لعدم كون الخمر حراما حينئذ ومن ثم روي انه لما اختار النبي اللبن قال له
جبرئيل اخترت الفطرة ولو اخترت الخمر لغوت امتك لا يدل لحل الحرمة ... بل يدل لحلوه ...
لما ذكره قدس سره ما يتعلق بالواجب من جهة ذاته في علم ان اراد ان يبين ما يتعلق به من جهة وقته وتفصيل
ذلك ان كل واجب اما عين الامر له وقتا وتعلق الامر به بوقت معين ويسمى بالموقت اولا ويسمى بغير الموقت
والثاني لا كلام فيه هنا واما الاول فاما ان يساوي ذلك الوقت الفعل كصوم رمضان وذلك يسمى بالواجب
المضيق وذلك الوقت يسمى معيارا والتكليف مثله جائز عقلا وواقع اتفاقا او ينقص الوقت من الفعل فيمنعه
من منع التكليف بالمحال او يزيد الوقت على الفعل وهذا هو الواجب الموسع ولما لم يقع اختلاف في الواجب المضيق
وكان تعريفه يعرف بالقياس الى تعريف الموسع فاكتفى به قال قدس سره والواجب الموسع هو الامر بالفعل
وقتا اي الزمان الذي قدره الامر له عليه اعطى الزمان الذي عينه ويكون طرفاه منطبقين على طرفيه فلا يرد ان
التفصيل من اقسام الفعل وهو لا يقع الا بين المجازين والفعل والزمان ليسا متجاذبين ... منه
اي من الوقت شاء المامور والجار متعلق بما يدل عليه الكلام من الاتيان او الايقاع او نحوهما فان الامر
لا يكون الا بالاتيان به او ايقاعه فتقدير الكلام الموسع بالاتيان بالفعل وقته على في اي جزء منه شاء
ومتعلقه بالامر كما توهم ليس بصحيح ولا يضر عدم جعل ما نقد(؟) جميع الوقت وقتا له فلا يكون الوقت فاضلا لانه لا
لا يسمى بالموسع ثم لو كان من لم يجعل الجميع وقتا سمي ما ظاهره ذلك بالموسع كما يظهر من بعض عبارات
القوم وسيجيء وجه احتياج تسمية جميع الوقت وقتا الى تاويل وتكلف حتى يلزم صدق التعريف على قولهم
ايضا بل يبقى قول بعدم وقوعه كما صرح به في المعالم ولا يخفى ان تعريف الموسع بالامر لا يخرج عن المسامحة كما
في المخير ثم ان مثل هذا الامر جائز عقلا اذ لا يلزم من فرضه وقوعه محال اصلا وما يتخيل من استلزامه التناقض
لان الامر يقتضي عدم جواز الترك والتوسعة تقتضي جوازه مدفوع بان مقتضى الامر عدم جواز الترك مطلقا
ومقتضى التوسعة جواز تركه في بعض اجزاء الوقت فلا تناقض ويكون من قبيل المخير فكما انه يجوز تخيير الشارع

بين افراد مختلفة الحقايق فيجوز تخييره بين افراد متفقة الحقايق متمايزة بخصوصيات اجزاء الوقت ونظير ذلك التوسعة
في المكان كالوقوف بعرفات ونحوها وهو واقع ايضا وفاقا لجمهور الفريقين في الموضعين وانكر جماعة وتوهم بعضهم
عدم جوازه عقلا استنادا الى ما عرفت دفعه ثم المنكرون لما رأوا ان هنالك اوامر يدل بظاهرها على التوسعة
فاولوها بتاويلات وخصوها بجزء من اجزاء الوقت وهم بين طوائف ثلث فمنهم من قال بان الوجوب فيما ورد
من الاوامر التي ظاهرها ذلك تختص باول الوقت ويكون بعده قضاء فيسمى موسعا للفرق بينه وبين غيره
من المضيقات حيث ان العفو بالتاخير هنا حتى دون هناك ونسب ذلك الى الشافعية وهو الظاهر من كلام
شيخنا المفيد على ما ذكره العلامة ومنهم من قال بانه يختص باخر الوقت ولكن لو فعل في اوله كان جاريا مجرى
تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط به الفرض وهو مذهب الحنفية والتوسعة على هذا المذهب لاجل السقوط با
لتقديم فيه بخلاف زمن المضيق وقال الكرخي ان الفعل لو وقع في اول الوقت يقع مراعى الى اخره وسياق توضيحه
ولما استفاد ما ذكره طائفة من اخبار جوازه ووقوعه وان كان في استفادته منه خفاء بل لا يستفاد منه
ذلك الا اذا سمي ما يكون ظاهره التوسعة موسعا عند المخالفين ايضا اشار قدس سره الى رد القول الاول بقوله
لا ان الامر بايقاع العقاب في اوله اي اول الوقت وبعده قضاء ولا في اخره وقبله ندب سقط الفرض
او قبله مراعى اي اذا وقع قبل الاخر يكون مراعيا كما ذهب اليه الكرخي وقد اختلف العبارات في تقرير هذا
المذهب الاخير فقال في المعالم ونقل عنه انه يختص بالاخر واذا وقع في الاول وقع مراعى فان بقي المكلف
على صفات التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات المكلفين كان نفلا وقال العضدي
قال الكرخي هذا ان لم يبق على صفة التكليف الى اخر الوقت بان يجن او يموت واما اذا بقي فيعلم ان ما فعله
كان واجبا وقوله هذا يمكن ان يكون اشارة الى النفل فقط والى نفل يسقط به الفرض كما ذكره الباغنوي
وذكر العلامة في النهاية ان المنقول عنه ان الصلوة المفعولة في اول الوقت موقوفة فان ادرك المصلي اخر
الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعله واجبا وان لم يبق على صفات المكلفين كان نفلا وهذا يوافق
كلام العضدي لكانت الاشارة الى النفل فقط وحكى عنه ابو عبد الله البصري ان المكلف ان ادرك اخر الوقت
وهو على صفة المكلفين كان ما فعله مسقطا للفرض والا كان واجبا نفلا وحكى عنه ابو بكر الرازي ان الصلوة
يتعين وجوبها باحد شيئين اما بان يفعل او بان يتضيق وقتها ولا يخفى انه يرد على اول التقارير انه
اذا اختص الوجوب بالاخر فكيف يكون المتقدم واجبا في صورة الاتيان بالفعل قبل الوقت الاخر والبقاء
على صفة التكليف بل لا يتحقق الوجوب في اخر الوقت في صورة الاتيان بالفعل في اوله لا انه ان لا يجب عليه
اصلا وهو في صورة عدم بقاء التكليف ولا يجب في اخر الوقت بل كان ما اداه في اول الوقت هو الواجب
فان اختصاص الوجوب بالاخر حاجب عنه ... بان مراد القائل به ان ما فعله كان موقوفا ويصير واجبا
بعد حصول الجزء الاخر واخرى بان معنى اختصاص الوجوب بالاخر انه لو لم يفعل في اي وقت فرض لم يتحقق
العقاب الا اخر الوقت فصفة الوجوب وهو استحقاق العقاب انما يتحقق بالنسبة اليه دون غيره ومنهم
بان معنى اختصاص الوجوب بالاخير هو انه كاشف عن الوجوب في الاول اذا بقي المكلف بصفات التكليف
الى الاخر ورد بقية بان قولها الاختصاص بالاخر يختص بصورة لم يفعل في الاول مع بقاء المكلف على صفة التكليف
ويبقى من هذه الاجوبة لا يليق ويصح اما الاول فلانه لا معنى لصيرورة ما فعل وانقضى واجبا بعد انقضائه مع
عدم وجوبه اولا واما الثاني فلان الجزء الاول والاخر فيما ذكره متساويان اذ كما ان الترك في الاخر ايضا

يلزم

يلزم عليه تسلط الترك في الاخر ثم الترك في الاخر يصير جزء اخر السبب للعزم دون الترك في الاول فيما يتحقق فيه
الذم واما الاخيران فلما فيهما من البعد والتعسف واما التقرير الثاني فلو حمل هذا اشارة الى النفل فقط
فيتحد مع الثالث ولو حمل اشارة الى نفل يسقط به الفرض يرد عليه ان الفرض ان كان في غير اخر الوقت فلم
يكن ما اداه وان كان في اخره فلا يتحقق الوجوب في شانه حتى يسقط اذ المفروض انه لم يبق اخر الوقت
على صفة التكليف وتوجيهه بان المراد انه لم يتحقق في شانه الوجوب بعيد واما التقادير الثلثة الاخيرة فلا يرد
عليها شيء مما ذكر ويحتمل كل منها ان يكون مذهبا للكرخي ولكن الرابع منها عين القول الثاني الذي اشار
اليه طاب ثراه بقوله ولا في اخره وقبله ندب والمتيقن مخالفة الكرخي لهذا القول والاخير منها ايضا يقرب
من المذهب المشهور فلا يكون قوله مخالفا لقولهم والظاهر مخالفته للمشهور ايضا والظاهر ان قوله هو الثالث ومعه
انه لا يقول بانه لا يتحقق الوجوب الا باخر الوقت على انه تحقق الوجوب وعدمه في الواقع ودليلا عليه فاذا بقي
المكلف اخر الوقت علم انه كان واجبا عليه اول الوقت وان لم يبق علم انه لم يكن واجبا عليه ثم قوله قدس سره
او مراعى ينطبق على كل من التقريرات الثلثة الاولى اما الاول فظاهر ما ذكرنا ويكون قوله او مراعى عطفا على
قوله ندب وعلى كذا على التقرير الثاني واما على الثالث فيكون معطوفا على قوله في اخره اي ولا ان الفعل مراعى
لو وقع اول الوقت حتى يصير نفلا او واجبا ثم استدل طاب ثراه على المذهب المختار وهو جواز التوسعة بكونه واقعا
واستدل على وقوعه وعدم اختصاص الوجوب بجزء من الوقت فيما يكون ظاهره كذلك بدليلين احدهما ما ذكره بقوله
قدس سره لاطلاق التقييد وبطلان التحكم تقرير الدليل ان الوجوب مستفاد من الامر المقيد بجميع الوقت لان
الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل منطبقا
على الجزء الاول من الوقت والاخر على الاخر فان ذلك باطل اجماعا بل هو ممتنع لان المفروض ان الفعل انقص
مما يسعه الوقت ولا تكراره في اجزائه بان يأتي بالفعل في كل جزء منه من اجزاء الوقت وفي ذلك الامر المقيد
بجميع الوقت مطلق بالنسبة الى الاجزاء اي ليس فيه تعرض لتخصيصه باول الوقت او اخره ولا بجزء من اجزائه
المعينة قطعا بل ظاهر الامر ينافي التخصيص ضرورة ولا اشعار على شيء ... نسبة الفعل الى اجزاء الوقت والقول
بالتخصيص بالاول والاخر تحكم وهو باطل فتعين القول بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت فمن اخر ادائه فقد
اداه في وقته فمعنى قوله طاب ثراه لاطلاق التقييد اي اطلاق الامر المقيد بجميع الوقت بالنسبة الى الاجزاء ولا يخفى
انه لو ترك قيد الاطلاق من الدليل بان يقال التقييد الامر بجميع الوقت او زيد التخصيص او نحو بان يقال لاطلاق
المقيد او تخصيصه لكان اولى لشمل ما اذا كان مفاد القول بان يقال صل ركعتين في هذا اليوم في اي جزء منه
تريد بل يجيء لم يتعرض في تقرير الدليل لما اذا كان ظاهر الامر التخصيص لكان اولى ايضا لان ذلك ليس كليا فان قيل انه
وان لم يكن في الامر تعرض لتخصيص بالاول او الاخر ولكنه مستفاد من الخارج قلنا ان اريد ان هناك دليلا عاما كليا
يدل على ذلك التخصيص في كل ما كان ظاهره التوسعة فهو ممنوع وان اريد انه قد يستفاد ذلك في بعض المواضع
فلا ينكر ولا يضر لان الكلام فيما لم يكن له معارض او مقيد او مخصص فان قلت وجود ذلك محتمل في كل موضع قلنا
الاحتمال لا يفيد لان الاصل عدمه وثانيهما ما ذكره بقوله قدس سره ولعدم الاثم بالتاخير والبطلان بالتقديم
تقريره انه لو كان الوجوب مختصا بجزء معين فان كان غير اول الوقت كان المصلي للظهر مثلا في اول الوقت
معتقدا ما لصلاته على الوقت فلا يصح كما لو صلاها قبل الزوال وان كان غير اخره كان المصلي في اخر الوقت ما
فيكون بتاخيره له عن وقته عاصيا كما لو اخر الى وقت العصر وهما خلاف الاجماع واعترض على هذا الدليل

من جانب من قال بان الوجوب في اخر الوقت بانهم وان صرحوا بان وقته الذي كان الواجب فيه اداء هو اخر الوقت لكنهم
صرحوا ايضا بانه لو تقدم على ذلك صح وكان نفلا يسقط الفرض وصحة الفعل مع تقديمه على وقته المقدر له سائغ في الشرع
كما في زكاة الفطرة قبل [illegible] عند الحنفية وكتقديم غسل الجمعة في يوم الخميس وصلاة التهجد في اول الليل على القول بعدم
كونه وقتا لها وعلى هذا فوقت الواجب الموسع كصلاة الظهر عندهم ثلاثة اقسام ما يصح فيه ويكون اداء وهو اخر الوقت
وما يصح فيه ولم يكن اداء ولكن يكون مسقطا للاداء وهو اوله وما لا يصح اصلا وهو ما قبل الزوال والجواب
ذلك ما اشار اليه بقوله قدس سره وما حصر اي مع التقديم في بعض المواضع رد المتقدم سقوطه فلا يتعدى الى
غيرها والحاصل ان الاصل في كل فعل موقت عدم صحته لو فعل في غير هذا الوقت سواء كان قبله او بعده خرج
ما صرح بصحته النص فيبقى الباقي ومنه الموسع ولما كان لقائل ان يقول ان الامر الدال على جواز الفعل في كل جزء
من اجزاء الوقت ومنها الاول يدل على صحته لو وقع في الاول لكونه دالا على صحة التقديم فرده طاب ثراه بقوله
وما يثبتها ينفيه اي ما يثبت الصحة مع التقديم وهو الامر الدال على صحة الفعل في كل اجزاء الوقت ينفي التقديم
لانه على الوقتية اي لانه لا يدل الا على الامر في وقته الاول ايضا لاطلاق الامر وتساوي نسبته الى الاول والاخر
ولا يدل على ان الوقت غيره وفيه تقديم [illegible] على هذا الدليل ايضا بان وقت الفعل هو اول الوقت لا يخ اما ان
يقول بان القضاء بعد العصيان ام لا فعلى الثاني بمنع الملازمة لقائلهم فيكون بتاخيره عن وقته عاصيا بل يجعل
القضاء فيتبين ما فيه عصيان كما لو اخر الظهر الى الوقت المخصوص بالعصر لم يكن كتاخيرها الى اخر وقت الظهر
وعلى الاول بمنع الاجماع وكذا القائل بان الوقت هو اخره لا يخ اما ان يقول بان التقديم مطلقا يوجب لعدم
الصحة ام لا فعلى الثاني بمنع الملازمة لقائلهم فلا يصح وعلى الاول بمنع الاجماع اقول ويمكن الجواب عنه اما اولا
فبان القائل بان الوجوب في اول الوقت لا يمكنه منع الاجماع على جواز التاخير وعدم العصيان به لان خلاف
ذلك مما لم يقل به احد فلا يكون المكلف عاصيا بالتاخير وعلى هذا فيكون القول بكون خصوص الجزء الاول وقتا
للواجب تسمية محضة لان معنى الوجوب في وقت كون تاركه في ذلك الوقت عاصيا واذ لا عصيان في الترك في
خصوص الوقت فلا وجوب في الخصوص بحسب المعنى فلا يتحقق التنازع مع المذهب المختار بحسب المعنى واما ثانيا فلان
منع الملازمتين انما يمكن لو استندتا الى الاجماع وليس كذلك بل مستندهما ان مقتضى التوقيف وتقدير الوقت
ذلك اي عدم الصحة مع التقديم والعصيان بالتاخير ولا يمكن منع ذلك الا اذا دل دليل على خلافه وهو
خارج عما نحن فيه اجيب عن حجة الوجوب بالاول بعد ما استدل الا على لزوم الاختصاص بجزء بامتناع التوسعة لما
مر جوابه بانه لولاه لزم كونه قبل الوقت وهو باطل وفيه انه انما يتم في مقابل من قال بالامتناع وحصره بالاخر
وتدقيق ان بطلان التالي على قوله ايضا ممنوع للنقض بالامثلة المتقدمة وفيه ان مراد المستدل ان الاصل في
التوقيت البطلان مع التقديم والخروج عن مقتضى الاصل في بعض المواضع بدليل لا يوجب الخروج عنه فيما
لا دليل فيه نعم يصح على هذا القول المعارضة مع هذا المستدل بما ياتي من دليل ذلك القول كما يعارض مع
هذا مع ذلك ويمكن ان يستدل له بما روي من ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله والجواب انه معارض
باقوى منه مما دل على كون الوقت وقت الفضيلة ووقت الاجزاء على ان الاضافة الاخر الى الوقت
دليل على ان الاخر ايضا جزء من الوقت كالاول واستدل من حصر بالاخر بانه لولاه لزم المعصية في التاخير وهو
منفي بالاجماع ورده بان الاجماع لو اريد اصل المعصية مع حصول العفو لا يفيد وفيه انه يمكن ان يق الاصل
عدم العفو توضيح ذلك ان للمستدل ان يقرر الدليل هكذا لولا ان الوقت هو الاخر لزم اما العقاب بالتاخير

الاتفاق

او استحقاقه مع العفو والاول منفي بالاجماع والثاني بالاصل فالاولى للقائل بان الوقت هو الاول ان يجيب
عنه بالمعارضة بما مر والمانع لا يقول بالامتناع والاختصاص [illegible] عليه لان هذا ايضا كدليل السابقين انما يتم
في مقابل من حصر بغيا الاخر وقد يستدل له ايضا بانه لا يترتب على ترك الفعل معصية الا في الجزء الاخر فانه اذا ترك
فيه تحقق العصيان فيكون هذا وقته لانا لا نريد من وقت الواجب الا ما يتحقق العصيان بالترك فيه وفيه انا لا نم
ان العصيان انما يتحقق بترك الفعل في الجزء الاخر بل انما يتحقق بترك الفعل وكثيرا لا يتحقق الا بعد تركه في جميع اجزاء
الوقت وهو لا يتحقق الا بعد تركه في الجزء الاخر ايضا كذلك لا يتحقق العصيان الا بعد الترك في الجزء الاخر بل
نقول انه لا فرق في ذلك بين الجزء الاول والاخر لان المعصية بالترك في الاخر ليس مطلقا كما هو شان الواجب
في وقت بل انما يتحقق اذا لم يوت بالفعل في الاول والاول ايضا كذلك لانه يتحقق العصيان بالترك فيه لو لم
يوت به في الاخر والحاصل انا نقول انه لا معصية في الترك في الاول بالاطلاق فكذا لا معصية في الترك في الاخر
بالاطلاق بل اذا لم يوت به في الاول فعلى هذا كما انه يمكن ان يق ان المعصية على الترك في الاخير يمكن ان يق
انه على تركه في الاول ولا مرجح تتميم اعلم ان التنازع في الموسع اما في جوازه عقلا وعدمه او في وقوعه والاول
هو من المسائل الاصولية انما هو الاول دون الثاني لان مرجع الثاني الى ان هذه الاوامر الدالة على التوسعة
ظاهرا هل هي باقية على ظواهرها ام لا وما يبحث عن مثل ذلك انما هو من شان الفروع كما لا يخفى والظاهر في ذلك
ما لو وقع التنازع في امر جزئي بخصوصه والذي عنونه الاصوليون وبحثوا عنه هو الثاني وكان المراد ان
المخالف في ذلك لما توهم الامتناع العقلي فلذا اتجهوا في تاويل الاوامر وجعلها مخصوصة بجزء خاص من الاول والاخر
فكان التنازع حقيقة في الامتناع والجواز ووقع الكلام في تخصيص الاول او الاخر او عدمه تطفلا هذا ثم انه
على المذهب المختار المشهور من وقوع التوسعة وكونه من باب التخيير في الايقاعات فهل يجب في كل من التروك
بدلية العزم على اداء الفعل ثانيا حتى يتضيق الوقت فيتعين الفعل ام لا فعلى الاول من السيد بن المرتضى و
ابي المكارم بن زهرة والشيخ والقاضي سعد الدين بن البراج وجماعة من المعتزلة وذهب الاكثرون ومنهم
المحقق والعلامة الى الثاني وهو مختاره طاب ثراه بقوله ولا يلزم على القول بجواز الاتيان للواجب في الموسع
في اي جزء شاء بدلية العزم على الفعل في ثاني الحال عن الفعل الواجب ان اخر عن وقت كما قاله جماعة
ولما استدل على عدم لزوم البدلية المذكورة على هذا القول بوجوه عديدة ردها الا واردها بالدليل
المقبول فالوجه الاول من الوجوه المزيفة ما اشار اليه بقوله رده لا لايجابها اي بدلية العزم الاكتفاء به
اي بالعزم وتوضيح الدليل انه اما كان العزم بدلا عن الفعل لزم جواز الاكتفاء بالعزم وترك الفعل اصلا
لتادي الواجب بضرورة تادي المبدل منه بالبدل والوجه الثاني ما اشار اليه بقوله طاب ثراه ولا
لاجل مخالفته اي مخالفة العزم لبدله وهو الفعل في الوسط في العدد وتوضيح الدليل انه لو كان العزم
بدلا عن الفعل لزم مخالفة البدل للمبدل له في العدد لان الفعل يجب في احد اجزاء الوقت مرة واحدة ولا يجب
فعله مرة اخرى والعزم متعدد لانه قد وجب في الجزء الثاني من الوقت بعد ما كان واجبا في الجزء الاول
وهكذا الى ما قبل الجزء الاخير مع ان مساواة البدل والمبدل منه في العدد لازمة وذلك لان المراد
بتعدده ليس ان يكون البدل اما هذا واما ذاك لانه يرجع الى بدلية الواحد لا بعينه ولا ان يكون البدل
مجموع هذه الامور المتعددة لانه ايضا امر واحد بل المراد ان يكون كل من هذه الامور في وقت واحد بدلا
ولما لم يكن البدل الا ما ينوب عن مبدله فيتحقق واحد يحصل المقصود من البدل فلا يبقى لبدلية الاخر واما

التقييد بالوسط فقال قدس سره في الحاشية لاجل انه لا تعدد في الجزء الاول وفي الجزء الاخر يتعين البدل الحقيقي
البدلية فالمخالفة في العدد انما يحصل في الوسط انتهى ولا يخفى ان العزم في اول الوقت وان لم يكن متعددا ولكنه
مع العزم الثاني يصير متعددا وليس مراد المستدل ان العزم الخاص متعدد بل مراده ان مطلق العزم الحاصل بعض
افراده في الاول وبعضها في الوسط متعدد فلم يحصل المخالفة في الوسط بل انما هي امر واقع لاجل العزم في الاول
والوسط فلا حاجة الى ذلك التقييد الا ان يق ان المخالفة لا يحصل الا في الوسط بمعنى ان حصولها انما هو في الوسط
اذ لا يحصل تعدد العزم في الجزء الاول والى تزييف هذين الدليلين اشار بقوله قدس سره لا نفا التاخير الى
الضيق لا لنفسه اي لان بدلية العزم عن الفعل لاجل تاخيره الى الضيق لا لنفس التاخير مطلقا اي تركه با
لكلية حتى يكون بدلا عن الفعل مطلقا فاللام في التاخير ولنفسه للتعليل لا الصلة هكذا في الحاشية وحاصله ان
بدلية العزم عن الفعل انما هو لعلة التاخير الى الضيق فيكون بدلا عن الموخر الى الضيق لا لعلة التاخير مطلقا
حتى يكون بدلا عن الفعل الموخر مطلقا ولا يخفى انه على هذا يصلح ذلك تزييفا للوجه الاول فقط اذ يكون
المراد انه بدل عن الموخر الى الضيق فنحن نقول بالاكتفاء بالعزم قبل الضيق واما بعده فليس العزم بدلا فلا يجوز
الاكتفاء ولا مناسبة له مع الوجه الثاني اصلا ويمكن توجيهه على نحو يزيف به الدليلان بان يجعل اللام صلة
والتاخير بمعنى الموخر والضمير في قوله لنفسه راجعا الى الفعل فيكون المعنى ان العزم بدل للموخر الى الضيق لا لنفس
الفعل والموخر الى الضيق متعدد لصدق التاخير في كل جزء من الوقت بناء على الفعل فلا يلزم مخالفة البدل
والمبدل منه ويجوز الاكتفاء بالعزم الى الضيق ولا يجب الاتيان بالفعل الموخر وكيف كان فحاصل الدليل
ان المبدل منه هو ايقاعات الفعل في اجزاء الوقت والبدل هو ايقاعات العزم فيها الا في الجزء الاخير
فكل واحد متعدد وكل بدل تتادى به مبدله ما قبل ان يحل من هذه الايقاعات بدلا سوى العزم ايضا
وهو الفعل في الجزء اللاحق الى ان ينتهي الجزء الاخير فيلزم ان يكون لكل ايقاع بدلان فتعدد البدل
ايضا فالبدل حقيقة هو مجموع العزم في الاول والفعل في اللاحق لتحقق العصيان بترك احدهما عند القائل بالبدلية
وعلى ذلك ويمكن ايضا ان يزيف الوجه الثاني بان يق ان من قال ببدلية العزم يقول بلزوم العزم في كل جزء من
الوقت وبالعصيان بتركه في جزء واحد فيكون الجميع بدلا واحدا الا ان كل جزء عزم بدل مستقل عن كل جزء بدل
عن كل ايقاع في وقت العزم واما بين الفعل قبل الجزء الاخير فهو لجميع افراد العزم جميعا وهو امر واحد مركب
من اجزاء عديدة والوجه الثالث من الوجوه المزيفة ما اشار بقوله قدس سره ولا للجزم بامتثال الفاعل للفعل
الواجب في اثناء الوقت لا باعتبارها اي اعتبار البدلية وتوضيح الدليل انه يجزم بان من اتى بصلاة الظهر مثلا
في اثناء الوقت غير الجزء الاخير انه ممتثل ات بالمامور به لامر من حيث انه صلاة الظهر بدلا عن العزم عليها
او بدل منه والحاصل انا نقطع بان الامتثال بالفعل يحصل من غير جهة البدلية فيعلم ان الواجب هو الفعل
دون احد الامرين منه ومن العزم على سبيل البدلية اذ لو كان الواجب احد الامرين بدلا عن الاخر لكان الامتثال
من جهة الاتيان باحد الامرين دون هذا الخصوص الا ترى انه مما يق بالصوم في قضاء الكفارة على القول بالتخيير
لا يق انه امتثل لاجل الصوم ولا انه مامور بالصوم بل يق انه امتثل لاجل اتيانه بالمامور به وهو احد الافراد فلا
امتثال بالصوم من جهة البدلية او كونه احد الافراد والى تزييفه اشار بقوله طاب ثراه لشيوع تسميته الاداء
للترك ما وجب اصالة بدلا وتوضيح الجواب ان البدل يطلق تارة على احد الامرين او الامور الواجبة تخييرا وهو
هذا البدل حقيقة يجوز التبديل في جميع الاحوال واخرى على تابع مسبب من ترك مبدله الواجب بالاصالة على

ما يلزم

ما يلزم لو ترك واجبا اصليا كالتيمم بالنسبة الى الوضوء وخصال الكفارات [illegible] والكفارات المرتبة والدم
يعتبر فيه جهة البدلية هو الاول لان المبدل منه ليس واجبا بخصوصه واما في الثاني فلا يعتبر جهة البدلية لان
بعد ترك الواجب الاصلي يكون البدل واجبا بخصوصه فيكون الامتثال من جهته لا من جهة البدلية والمراد بالبدل
هنا هو المعنى الثاني فلا يعتبر جهة بدليته والحاصل ان التخيير بين البدل والمبدل منه ان كان تخييرا ابتدائيا
كخصال الكفارة يعتبر فيه جهة البدلية والتخيير هنا ليس تخييرا ابتدائيا بين الفعل والعزم بل الواجب ابتداء
هو الفعل لكن ان تركه المكلف وجب بسبب تركه العزم المذكور كالتيمم او الوضوء فالعزم بعد الترك واجب
بخصوصه فلا يعتبر فيه جهة البدلية فمراده قدس سره من الواجب اصالة هو الفعل ومن الاداء له تركه هو العزم
اقول ان ما ذكر من ان البدل الاخير وكذا التخيير له فردان ومن الفرق بينهما من اعتبار جهة البدلية في احدهما
دون الاخر صحيح لا شك فيه انما الكلام في ان البدلية والتخيير بين الفعل والعزم عند القائلين به هل هي من
قبيل الاول حتى يعتبر فيه جهة البدلية او الثاني حتى لا يعتبروا الذي يظهر بالتامل انه من قبيل الاول لان مناط
الفرق بين القسمين من البدلية والتخيير هو انه اذا كان وجوب البدل بترك المبدل منه مطلقا فهو من الاول
وان كان وجوبه بتركه لعذر موجب له فهو من الثاني وبتقرير اخر ان كان البدل بدلا اختياريا فمن الاول وان
كان اضطراريا فمن الثاني وبتقرير اخر ثالث ان كان ترجيح احدهما حين حضور الوقت موكولا الى اختيار
المكلف فمن الاول والا فمن الثاني ومن البين ان وجوب العزم بدلا عن الفعل عند القائل وتخيير المكلف
بينهما انما هو بترك الفعل قبل الضيق مطلقا وهو بدل اختياري له وترجيح احدهما موكول الى اختيار المكلف
اذ ليس بدلية العزم بعد ترك الفعل وتاخيره في وقت حتى لا يمكن الاتيان به وقد اكتفى بالعزم في كل جزء من
الوقت بدلا عن الفعل في هذا الجزء ففي اول الجزء يتخير المكلف مع تمكنه من الاتيان بالفعل ولو قيل بانه
بدليته بعد ارادة ترك الفعل وعدم ارادة الفعل ومعهما يمتنع الفعل لزم ان يكون خصال الكفارة ايضا من
القسم الثاني اذ فعل احدها ليس الا بعد ارادته وعدم ارادة غيره ويمكن تزييف هذا الدليل ايضا بان ثبوت البدلية
لا ينافي قصد الفعل من جهتها ولا يخفى ما فيه فانه ليس غرض المستدل ان الفعل لو كان بدلا لزم في حصول الامتثال
به قصد بدليته بل مراده انه لو كان بدلا لكان حصول الامتثال في الواقع من جهة الاتيان باحد البدلين كما هو
شان الواجب المخير فان كل احد ممتثل امرا فانما يكون امتثاله في الواقع لاجل امر واقعي كما ان الممتثل
للامر بالعتق يكون امتثاله لاجل عتقه بخصوصه فلو كان المامور به امرا واحدا يكون الامتثال لاجل الاتيان
بخصوص ذلك الامر وان كان احد الامرين يكون امتثاله لاجل الاتيان باحد الامرين دون خصوص احدهما وان لم
يات الا بواحد بخصوصه وهذا هو المراد من اعتبار جهة البدلية في حصول الامتثال به ومن البين ان ذلك مما
لا مدخلية للقصد وعدمه فيه والصحيح في تزييف الدليل ان يمنع الجزم بامتثال الفاعل لا من جهة البدلية عند
القائل بها فان هذا الجزم عندهم لا يقول بالبدلية واما من قال بها فلا علامة يقول بان الامتثال لا لاجل الاتيان
باحد الامرين دون خصوص احدهما وان لم يوت الا بواحد بخصوصه وهذا او الصحيح في تزييف الدليل ان
يمنع الجزم بامتثال الفاعل لا من جهة البدلية عند القائل بها فان هذا الجزم عندهم لا يقول بالبدلية
وان اريد الجزم به مع قطع النظر عن القولين فهو مم وكذا ان اريد الجزم على ملاحظة القولين وهو غير
حاصل واما ما ذكره الاتي من شيوع شبهة حصول الامتثال بالاتيان بالفعل فذاك لشيوع القول بعدم
البدلية بل للاصل اي اصالة عدم وجوب العزم حين ترك الفعل في جزء من الاجزاء التي يجوز الترك فيها

والقول بالبدلية توجب وجوبه اما لما لزعدم بدلية العزم فان كون شئ بدلا عن غيره شرعا حكم وجودي والاصل عدمه
حتى يدل عليه دليل ولا دليل هناك سوى ما تخيله الخصم وهو لا يصلح لاثباته كما ياتي وسوى الامر الدال على طلب
الفعل ولا دلالة له عليه لانه مطلق واليه اشار بقوله قدس سره واطلاق الامر اي فالاصل وعدم دلالة الامر عليه حتى
تدل على مقتضى الاصل لكونه مطلقا اي غير متعرض فيه لبدلية العزم فيكون قوله واطلاق الامر جزءا من الدليل
لا دليلا براسه وقد يحمل على الدليل المستقل بمعنى ان المراد باطلاق الامر كون الامر بالفعل مطلقا من غير تقييده له
بما اذا لم يوت بالعزم كما هو شان الواجبات التي لها بدل واذا كان الامر بالفعل مطلقا فيجب الاتيان بالمامور
مطلقا فلا يجوز تركه عند العزم حتى يكون العزم بدلا عنه منافيا لمدلول الامر الاطلاق وفيه ان العزم في الجزء الاول
مثلا بدل عن الفعل في هذا الجزء وكذا في الثاني والثالث الى اخر الاجزاء والامر الاطلاق انما تعلق بمطلق
الفعل والقائل بالعزم لا يقول بكونه بدلا عن مطلق الفعل فلا دلالة لاطلاق الامر على نفي البدلية فان قيل الامر
بالفعل مع تخييره ما يدل على التوسعة يدل على وجوب الفعل في كل جزء على سبيل البدلية مطلقا فدليل الوجوب
التخييري بين الاجزاء هو الامر ايضا ووجوب الفعل في كل جزء مفهوم من ذلك الامر الاطلاق فكذا اطلاق الامر
بهذا المعنى انما هو بالنسبة الى مطلق الفعل واما بالنسبة الى الفعل في كل جزء فليس مطلقا بهذا المعنى كون الفعل
في هذا الجزء مطلوبا مطلقا لجواز تركه اجماعا فلا دلالة له على الوجوب في كل جزء مقيدا بعدم الاتيان ببدله الذي
هو الفعل في جزء اخر وذلك لا يدل على عدم وجوب شئ اخر هو العزم في هذا الجزء فما احتج القائلون بوجوب
العزم بوجوه منها انه لو لم يجب العزم بدلا عن الفعل عند تركه في الجزء الاول مثلا لزم عدم الفرق بين الوقت
وقبله لانه قبل الوقت جاز الترك لا الى بدل ولا اثم فيه واذا لم يجب العزم في الوقت ولم يكن اثم على
ترك الفعل في جزء منه لا الى بدل فيرتفع في اول الوقت كما كان قبله فلا بد ان يكون له بدل وليس غير العزم
لعدم قائل به فيكون هو واجبا والى الجواب اشار بقوله قدس سره والتخيير في اجزاء الوقت يقتضي التاثيم بتركه
في كلها اي كل اجزاء الوقت فما فارق الوقت من قبله اي قبل الوقت وتقرير الجواب ان الواجب بالنسبة الى الوقت
على قسمين واجب معين في وقت خاص والفرق بين مثل ذلك الوقت وقبله ظاهر وواجب موسع اي مخير في اجزاء
الوقت ولم يكن مقتضيا للاثم عليه ومثل ذلك وان لم يترتب اثم على الترك في جميع الاجزاء بتعيينه يحصل
الفرق بين كل جزء منه وبين قبل الوقت اذ ياثم المكلف بالترك في جميع الاجزاء التي منها هذا الجزء بخلاف
قبل الوقت اذ لا ياثم فيه اصلا فان قيل لا فرق في ذلك بين اول الوقت مثلا وقبله اذ كما انه لا اثم على الترك
في اول الوقت بخصوصه كذلك لا اثم على الترك فيما قبله كذلك وكما انه ياثم بالترك في اول الوقت منضما مع سائر
الاجزاء كذا ياثم بالترك فيما قبل الوقت منضما مع الترك في اجزاء الوقت قلنا الاثم في الترك في اجزاء الوقت
فانا نقطع بان التاثيم مستند الى الترك في اجزاء الوقت وبهذا يظهر الفرق بينهما ويمكن ان يجاب ايضا بانا
لا نم انه اذا لم يجب العزم في اول الوقت لزم جواز تركه لا الى بدل لان الفعل في جزء اخر بدل عنه ولا يلزم في
البدل ان يكون مخالفا مع المبدل منه في الذات فحصل الفرق بين الوقت وقبله اذ جواز الترك في الاول مع
البدل دون الثاني فان قيل يقول مثل ذلك في قبل الوقت ايضا اذ يجوز تركه مع بدل هو الفعل في الوقت
ولا يجوز بدون ذلك قلنا اولا ان ما يفعل في الوقت ليس بدلا عما تركه قبل الوقت اذ بدليته عنه فرع ان يجوز
فعله فيه ويكون مسقطا للواجب حتى يكون هذا بدلا عنه فافهم مقامه وثانيا ان قوله ولا يجوز بدون ذلك ممنوع
بل نقول يجوز تركه قبل الوقت ولو لم يفعله في الوقت والاثم الحاصل هناك انما هو على عدم الفعل في الوقت

دون

دون الترك قبله ويمكن ان يجاب ايضا بان الفرق بين الوقت وما قبله باعتبار اخر وهو انه اذا اتى به قبله لم يكن صحيحا
واذا اتى به فيه كان صحيحا واتيانا بالواجب وان اشتركا في انه لا اثم بتركه فيهما الا في الجزء الاخير ومنها انه لو لم يجب العزم
بدلا عن الفعل فاذا مات المكلف فجاة في اثناء الوقت ولم يفعله ولم يعزم عليه لا يكون اثما لعدم التضيق قبل اخر
الوقت فيلزم ان يكون تارك الواجب لا الى بدل غير اثم وهو يرفع حقيقة الوجوب والى الجواب اشار بقوله قدس سره
لا في بعضها اي بعض اجزاء الوقت فلا يخرج الموسع عن الوجوب بعدم التاثيم بتركه بلا بدل في الفجاة اي في
الوجوب التخييري في اجزاء الوقت كما هو الثابت فيما نحن فيه ليس التاثيم بتركه في بعض اجزائه حتى يلزم من عدمه
عدم الوجوب بل مقتضاه التاثيم بتركه في جميع الاجزاء وهو متحقق فلا يلزم خروجه عن الوجوب بترك المكلف الذي
مات فجاة والحاصل ان الواجب هو ما يذم تاركه بوجه ما لا باي وجه كان فنقول لو ترك المكلف هذا الفعل في
جميع وقته لا الى بدل لكان اثما مذموما ايضا فعدم كونه مذموما في هذه الصورة لا ينفي وجوبه فان قلت ان
الوقت المقدر للفعل بالنسبة الى هذا المكلف في الواقع هو ما بقي فيه لا ما بقي بعده بعد موته ايضا وهو لم يفعل
عليه انه تارك له في جميع اجزاء الوقت لا الى بدل ولا يكون اثما وانه ينفي الوجوب قطعا قلت المعتبر هو الوقت
المقدر له بحسب ظن المكلف واعتقاده ووقت هذا الواجب عند ذلك المكلف ازيد مما كان فيه فلا يصدق
عليه انه تارك له في جميع وقته بحسب ظنه فلا يلزم ان يكون اثما ولا يرفع ذلك حقيقة الوجوب ولو لم يكن له
ظن السلامة وتركه فيقول انه اثم ومنها انه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدها
اجزاه ولو اخل بها عصى وذلك مخصوص وجوب احدها والى الجواب اشار بقوله طاب ثراه ووجوبه اي وجوب
العزم لكل فعل عند تذكره لا للبدلية بل لاقتضاء الايمان قصد تركه المتفق بالجبار الية كما روي عن الصادق ع
في الحديث عن ابيه قال قال امير المؤمنين ع الايمان له اركان اربعة التوكل على الله وتفويض الامر الى الله و
الرضا بقضاء الله والتسليم لامر الله والمراد بالتسليم لامره قبوله وقبوله هو العزم على فعله وما روي عنه ع قال
انما خلد اهل النار في النار لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو خلدوا ان يعصوا الله ابدا وبالنيات خلد هؤلاء
وهؤلاء ثم تلا قوله تعالى قل كل يعمل على شاكلته قال على نيته الى غير ذلك من الاخبار وعلى هذا فهو اي العزم من
احكام الايمان وتقرير الجواب انا وان سلمنا انه لو اخل بها عصى ولكن نقول انه ليس العصيان الحاصل
على الاخلال بالعزم لكون المكلف مخيرا بينه وبين الصلوة حتى يكونا كخصال الكفارة بل لان العزم على كل فعل
واجب اما لا حيث يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال وتفصيلا عند كونه متذكرا له بخصوصه حكم من احكام
الايمان يثبت مع ثبوت الايمان وهو من لوازم المؤمن فلا اختصاص له بالواجب الموسع ولا بما بعد الوقت
بل يجب ولو قبل عشرين سنة فوجوب العزم ليس من جهة انه بدل الواجب ولكن لما كان العزم على الفعل بعد
دخول وقته متحققا فيتوهم تعدد الفعل انه كان احد الواجبين التخييريين واسقط الاخر مع ان من له ادنى
تامل في اصل وجوب العزم ايضا لان غاية الامر انه يجب على المؤمن ان لا يعزم على الترك حين الالتفات لا
وجوب العزم على الفعل فلا تلازم بينهما لثبوت الواسطة ومنها انه لو وجب العزم بدلا عن الفعل لزم اتصاف
بدل اخر في بعض الاحيان مثل العزم على صوم رمضان او اختيار سفر ولم يقل به احد وانت عرفت ان العزم
من احكام الايمان فياثم من قتل قاتل ابيه واقعا ووطئ زوجته واقعا ظانا انه اي القاتل الواقعي غيره
اي لم يعلم كونه قاتل ابيه وانها اي زوجته اجنبية ووجه الاثم ان العزم على عدم القتل عدوانا وعدم
الزنا بالاجنبية واجب بانه من احكام الايمان وهو بظنه عزم عليهما وان لم يكن كذلك في نفس الامر ويجوز ان

المفهوم من لفظ الفاء التعليلية ان الاثم المترتب في المثالين انما هو على العزم وهو خلاف الاجماع لان اصل الفعل
اي القتل والوطي اما يكون معصية موجبا للاثم ام لا فعلى الاول يلزم اجتماع اثمين على المعصية احدهما العزم
والاخر الفعل ولم يقل به احد وعلى الثاني يلزم ترتب الاثم على عزم غير المعصية وهو باطل فان قلنا النقل فيجب
عدم ترتبه على العزم لبطلان الاثم عليهما والحاصل ان تفريع ترتب الاثم في المثالين على كون العزم من احكام
الايمان غير جيد لانا وان قلنا ان العزم من احكام الايمان الا انه لا اخلال في انه لا اثم عليه بخصوصه بل لا اثم
مطلقا ان تغير عزمه والاثم على ترك الفعل خاصة ان لم يتغير بل الاثم في المثالين مترتب على نفس الفعل لكونه
محرما عليه بحسب ظنه والتكليفات انما هي بحسب ما هو عند المكلف لا بحسب الواقع ولذا ذكر بعضهم المثالين في
المسئلة الاتية في ذيل التحقيق ومن ادلة القائلين بوجوب العزم انه لو لم يجب لم ينفصل الواجب الموسع عن المندوب
اذ يجوز تركهما لا الى بدل اذ لا يجب بدل غير العزم اجماعا فلو لم يجب هو ايضا لجاز تركه لا الى بدل والجواب عنه
ان قوله لا يجب بدل غير العزم ممنوع بل الافراد الشخصية المفروضة في اجزاء الوقت كل منها بدل عن الاخر ولزوم
البدل الواجب في وقت ذلك الواجب ثم فكما ان التخيير بين الافراد المتميزة بنفسها بالنظر الى وقت واحد جايز
بان يتبادلا بالنسبة الى ذلك الوقت كذلك التخيير بين الافراد المتماثلة المتميزة بعدها باعتبار الاوقات جايز بان
يتبادلا في مجموع ذلك الوقت وههنا فوائد ينبغي التنبيه عليها الاولى قد مر انه لا يجب العزم في الوقت الاول
بعد ترك الفعل فيه وانه قد وقع الخلاف في انه هل هو واجب في نفسه حتى قبل دخول الوقت ام لا فلا بد من بيان
الحق في ذلك فنقول انه مما لا شك فيه ولا شبهة يعتريه ان كل من يطلب امرا ويامر به يطلب من المامور عقد
القلب على فعله وقصد الامتثال والاتيان به كلما تذكر والتفت اليه وهذا من البديهيات التي يعرفها كل احد
ويحكم بها الا ترى ان من امر عبده بفعل في الغد فاطلع على ان العبد يقول ما اتى لا افعله غدا او قصد عدم الاتيان
به يذم عليه ويتحرك الى تعزيره وضربه والعقلاء يلومون العبد بهذا القصد بل لو ضربه المولى وان لم يدخل
الغد بعد لم يكن ملوما ولولا ان العزم على الفعل مطلوب منه لما كان كذلك فامر الامر بالفعل يدل التزاما
على طلب العزم على الفعل عند التذكر وهذه الدلالة الالتزامية موجبة لاثم العبد وفي ترك جواز ضربه وتاديبه
فانه لولا فهم ارادة العزم على الامتثال من الامر وايجابه لزم انه لو قال المولى لعبده افعل الامر الفلاني غدا فقال
لا افعله لا يجوز ضربه وتاديبه مع انه جايز قطعا ويظهر من ذلك ان العزم على ترك الامتثال او التردد فيه لا يخلو اما
من عدم الايمان بالشارع او الاستخفاف بامره واحتمال غلبة الهوى وعدم مطاوعة النفس ودون عدم الا
يمان والاستخفاف انما يتصور مع امكان الامتثال دون قبله مع ان غلبة الهوى ايضا لا ينفك عن استخفاف
بامر الشارع كما لا يخفى نعم لا اثم على ترك هذا العزم لا بمعنى انه لا يستحق بل بمعنى انه معفو كالذنب الذي محته
التوبة والحاصل ان وجوب العزم الذي هو طلب الشارع العزم على امتثال اوامره ونواهيه متحقق وكذا استحقاق
العقاب وان لم يتحقق العقاب قطعا سواء تبدل عزمه وفعل الفعل ام لا والدليل على ذلك العفو بعد الاجماع الا
الاخبار المستفيضة الدالة على عدم العقاب على الهم بالسيئة فعلها ام لم يفعلها كما رواه زرارة عن احدهما ع
ومن هم بسيئة ولم يعملها لم يكتب عليه ومن عمل بها كتبت عليه سيئة فان قوله لم يكتب عليه سيئة يدل على انه
لا يكتب للهم شئ وما رواه ابو بصير في الموثق عن ابي عبد الله ع وان المؤمن ليهم بالسيئة ان يعملها فلا يعملها
فلا يكتب عليه الى غير ذلك من الاخبار واما من تامل في وجوب العزم على الامتثال فاستند بعد الاصل الى
امرين احدهما ان الثابت هو وجوب عدم العزم على ترك الواجب وفعل الحرام دون العزم على عدمهما للتوسط

الواسطة وهي التردد وثانيهما انه لو وجب لزم تحقق العقاب على تركه ولا عقاب عليه اجماعا وفي الكل نظر اما الاول
فلان التمسك بالاصل انما يصح اذا لم يدل دليل على خلافه وقد تقدم دليل دافع له واما الثاني فلان ما ذكرناه
انما يدل على وجوب العزم وتحريم التردد ايضا ولا اختصاص له بايجاب عدم العزم على المخالفة ولا ادري ما الذي
ثبت به وجوب عدم العزم دون العزم على العدم واما الثالث فلان الوجوب لا يستلزم تحقق العقاب على الترك
بل اللازم منه استحقاقه ونحن نسلم الاستحقاق هنا وان لم يتحقق لمكان العفو الثانية القائل بوجوب العزم بدلا
عن الفعل هل يقول بوجوب العزم حال الترك على الفعل في الحالة المتصلة بحال الترك فلو تركه اولا وجب
العزم حال الترك على الفعل في جزء من بقية الوقت ظاهر كلام بعض الحاكين لهذا القول هو الاول ولكن الظاهر
من مذهبهم والثابت من ادلتهم هو الثاني كما لا يخفى الثالثة قال صاحب المعالم بعد بيان ان المكلف مخير بين ايقاع
الفعل في اجزاء الوقت ان الفرق بين التخيير في مثل خصال الكفارة والتخيير في الواجب الموسع من حيث ان متعلق
التخيير في الخصال الجزئيات المختلفة الحقايق وفي الموسع الجزئيات المتفقة الحقيقة قال فان الصلوة المؤداة مثلا
في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتماثلة
المتماثلة بالحقيقة ثم قال وقيل الفرق ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وههنا في اجزاء الوقت اقول لا شك انه
لو قال الامر صم يوم اول رجب او اول شعبان مثلا لكان من قبيل خصال الكفارة وكان واجبا مخيرا عرفا
مع انهما متفقتان حقيقة متخالفان شخصا بل لو قال صم اول رجب او ثانيه الى اخر الشهر كان مخيرا ولو قال صم يوما
في رجب كان موسعا فالفرق الذي ذكره غير جيد ومن هذا يظهر فساد الفرق الذي حكاه ايضا فالصواب ان يقال
ان الفرق انما هو بالتصريح بالتخيير وعدمه فانه لو صرح الامر بالتخيير يطلق عليه انه يكون واجبا مخيرا سواء كانت الافراد
متفقة الحقايق او متخالفتها وسواء التخيير في اجزاء الوقت او غيرها ولو لم يصرح بل اتى بلفظ دال على التوسعة في
الوقت من غير ذكر جزئيات الاوقات كان موسعا تتميم ذيل على بيان احكام اربعة احدها ما ذكره بقوله
قدس سره مدرك الوقت للواجب الموسع ان ظن موته في جزء منه اي من الوقت ياثم بتاخير الفعل عن ذلك
الجزء مات فيه ام لا للتضيق بظنه وشرح المقام انه لا شك في ان من ادرك وقت الموسع وعلم موته في جزء منه
يضيق الوقت بسبب علمه ويعصي بتاخيره منه ويجب عليه الفعل قبل دخول ذلك الجزء ويختص الوقت فيما بين
المبدء وهذا الجزء ويعصي بتاخيره من ذلك الجزء ام لا فالظن من الاكثر العصيان بالتاخير واختصاص الوقت بل حكي
المصنف الاتفاق عليه وهو صريح المتن وصرح العلامة في النهاية بامكان منع تحقق العصيان ونقل بعضهم
عن بعض المحققين التوقف في العصيان والظن فيه اذا لم يمت وصرح الفاضل طاب ثراه بعدم العصيان والضيق
مطلقا في حاشيته هذا الكتاب حيث قال ولا يخفى ان المراد بالظن في الشق الثاني اي ظن الموت وظن السلامة ان كان هو
العلم العادي فيصح الحكمان فيهما ولكن يخرج عن صورة الظن بمحض تجويز البطلان كما يخرج عن صورة الشك ايضا وان
كان المراد به ما يعم المتبين اعني العلم العادي وغيره اي الظن باي سبب كان ففيه ان حجية مثل هذا الظن لا دليل لها
في صورة تعلقه بالسلامة كما في الشق الثاني فحجية الحكم لا دليل لها الا عدم دلالة على اعتبار الظن بمجرد رجحانه
على خلاف الاصل انتهى كلامه رفع مقامه اقول هذا هو الحق الحقيق بالاتباع وبيانه انه لا شك ان الاصل عدم حجية
الظن ما لم يدل دليل على وجوب اتباعه والمفروض ان الفعل مما جعله الشارع موسعا وقتا ونفى العصيان عن تاخيره
من هذا الجزء المفروض واذن فيه فلا يتحقق العصيان والضيق ولا يرتفع الاذن ولا يخرج من مقتضى الاصل الذي
هو عدم العصيان والتضيق وعدم وجوب الفعل في خصوص ما بين المبدء وهذا الجزء الا بدليل معتبر شرعا و

المفروض انه ليس الا الظن بالموت ولا دليل على وجوب اتباعه هنا واجتماع فلا يتحقق العصيان سواء مات او لم يمت وجعله
من قبيل من جامع امراة يظن انها اجنبية او قتل رجلا جائز القتل بظن انه مهدور الدم بان الذي يجوز وطئها من علم كونها
امراته والذي يجوز قتله هو من علم كونه جائز القتل فان الاصل عدم الزوجية وعدم حلية القتل فما لم يعلم قطعا الجواز
ارتكابه لعصيانه في المثالين ليس لاجل الظن بكونها اجنبية او كونه جائز القتل بل لاجل عدم العلم بكونها حلالا وكونه جائز
القتل الذي هو شرط في الحلية والجواز نعم من هذا القبيل من شرب خلا بظن انه خمر حيث ان الحرمة هو ما علم كونه خمرا وان
الاصل جواز الشرب وان كل شيء لك حلال حتى تعرف حرمته ونحو ذلك فيتحقق العصيان بالشرب ح فان قيل انه وان لم يترتب
عليه معصية ترك الفعل او شرب الخمر ولكن لا شك انه لاجل ظنه انه لا يدرك الفعل بعد هذا الجزء وان هذا المفروض خمر
يعزم على المعصية ويعقد قلبه عليها فيكون عاصيا لاجل ذلك ويلزم التضيق في الاول ووجوب الاجتناب عن الشرب
في الثاني قلنا اولا انه قد عرفت ان لا عصيان على العزم بالمعصية وثانيا ان المعصية انما يتحقق لو علم ان الوقت
لا يدركه وان هذا خمر ولكنه يظن ذلك فهو عازم على ترك الفعل في زمان يظن انه لا يدركه بعده وعلى شرب ما يظن
انه خمر ولا نم ان هذا معصية فلا يكون المكلف بالترك والشرب عازما على المعصية وهذا ظاهر احتج القائلون بالتضيق
والعصيان بوجوه ثلثة احدها الاجماع حكاه العضدي كما مر وجوابه منع الاجماع وعدم حجية المنقول منه على
انه لو سلم حجيته فانما هو اجماع اصحابنا الكاشف عن رأي المعصوم ودعوى اجماع العامة وثانيها ما ذكره بقوله قدس سره
للتضيق بظنه وحاصله انه مكلف بالعمل بمقتضى ظنه وقد خالف ما ظنه فصار عاصيا وجوابه منع كونه مكلفا بالعمل بظنه في هذا
المقام لعدم دليل عليه والقول باصالة حجية الظن واه وان له مدخلا كما يأتي وان اكثر ادلتها لو تم لا يجري
في هذا المقام كدليل الانسداد وباب العلم ووجوب دفع الضرر المظنون وقبح ترجيح المرجوح كما لا يخفى على المتأمل
وثالثها ما ذكره بعضهم من ان اليقين بالبراءة لا يحصل الا بالفعل قبل دخول الجزء الذي ظن الموت فيه وتحصيل
اليقين بها واجب عند اشتغال الذمة يقينا والمراد اليقين في موافقة الامر والاطاعة بمعنى ان بعد ادراك الوقت
والبقاء على شرائط التكليف فيشتغل ذمته بالمامور به يقينا ويصير مخاطبا بالخطاب الدال على طلب الفعل ويحصل
اليقين بالاطاعة والاتيان بالمامور به يقينا ولا يحصل ذلك الا بالفعل قبل دخول الجزء المفروض اذ لو فعل فيه
فقد اطاع يقينا ووافق الامر اما لو لم يأت به في هذا الوقت فيمكن عدم تمكنه من الاطاعة فلا يحصل له اليقين بها
وجوابه ان وجوب تحصيل هذا اليقين مم ولم يقل به احد والا لوجب الفعل في اول الوقت مطلقا لاحتمال عدم
التمكن بعده في جميع الاحوال فيرتفع الواجب الموسع راسا ويمكن ان يكون مراد المستدل ان اشتغال الذمة
بالفعل وتعلق الخطاب بالمكلف يقيني وتحصيل اليقين لموافقة هذا الخطاب واطاعته واجب وهذا لا يحصل
الا بالفعل قبل الجزء المفروض اذ لو فرض خطاء الظن وبقي بعد ذلك الجزء وفعل الفعل وان برئت ذمته ولكن
لم يحصل اليقين بالاطاعة الواجبة وموافقة الامر لاحتمال كون الفعل بعد الوقت المفروض مسقطا لما وجب عليه
قبله وكان المطلوب اولا هو الفعل قبل ذلك الوقت فلم يطع الامر الدال على طلب الفعل وان امكن براءة الذمة
عن هذا الفعل كمن حبس حق غيره [illegible] ذو الحق [illegible] ان برئت ذمة الحابس ولكنه لم يطع الامر الدال
على وجوب رد مال الغير وجوابه ح منع الاحتمال المذكور لدلالة الامر على التوسعة واصالة عدم التضيق كما مر هذا ثم
لا يخفى ان في حكم ظن الموت الظن بعدم التمكن من الفعل باي سبب كان والحكم الثاني من الاحكام الاربعة ما ذكره
بقوله قدس سره وعصى اي بعد هذا الجزء بان صار ظنه خطاء وعاش ففعل اداء او لا اي لو [illegible] بظنه
فدخل في محله اي حد الاداء وتوضيح الكلام انه على القول بعدم التضيق بظن الموت او عدم التمكن كما هو [illegible]

لو بقي المكلف بعد الوقت الذي ظن موته فيه اذ يمكن وظهر خطاء ظنه فلا ريب في كون الفعل اداء واما لو علم عدم
التمكن او الموت وظهر خطاؤه في ذلك العلم او ظن وقلنا بالتضيق بالظن فهل يكون فعله بعد ذلك الوقت اداء او قضاء
فالمشهور انه اداء لان تضيق الوقت واقصاره فيما بين المبدء والجزء المفروض انما كان لاجل ظنه بعدم التمكن بعده
وقد زال هذا الظن وظهر التمكن فيكون هذا الوقت المقدر الذي يعتبر في صدق الاداء وان كان هو الوقت المقدر
بحسب ظن المكلف دون الواقع الا ان المعتبر من ظنه ظنه حين الفعل لا مطلقا ولا شك ان بعد زوال التضيق بظنه
وظهور خطائه يظهر له ان الوقت المقدر للفعل لم يكن ما ظنه بل الوقت هو الذي قرره الشارع فحين الفعل بعد
الجزء المفروض يعلم انه الوقت المقدر له وان كان قبله يظن ان الوقت المقدر الى الجزء المفروض هذا تقرير الدليل
على مقتضى كلام المتن والموافق لما ذكره المحقق المحشي اشار به في حواشي شرح العضدي وفيه ان بعد ظهور خطاء الظن
او العلم لا يعلم ان الوقت المقدر للفعل كان هو مجموع الوقت ايضا لانه لما يعلم ان المكلف به هو مقتضى ظنه او علمه
وان كان خطاء ويعلم انه كان يظن او يعلم انه لا يمكن من الفعل بعد الجزء المفروض يعلم ان الوقت له كان قبل ذلك
الجزء لاجل ظنه وان كان ظنه خطاء فحين الفعل بعد ذلك الجزء يعلم ايضا ان الوقت المقدر له اولا قبل الجزء فانه قيل
في هذا الحين يعلم ان الوقت له في الواقع هو المجموع بل وقته الواقعي هو ما يعلم او يظن تمكنه فيه من الفعل وان كان خطاء
وبالجملة الظاهر عدم صدق التعريف الذي ذكره للاداء عليه ونحن لا نلتزم به عدم كونه اداء بل اللازم منه خلل
التعريف وبيان ذلك بعد تقديم مقدمة هي ان التعاريف التي يذكر للامور الاصطلاحية وكلية متحققة من افراد
جزئية وقع الاصطلاح على تسميتها بالمعرف مشتركة بين الافراد فاذا علم الاصطلاح في فرد يجب كون التعريف
صادقا عليه ايضا فلو لم يصدق عليه يكون مختلا واذا شك في الاصطلاح في فرد فالواجب اخراجه من التعريف بل يكون
القول بعدم امكان التعريف لعدم العلم بالقدر المشترك فاللازم على المعرف استقراء جميع الافراد والتعريف
بامر كلي مشترك بينها والوظيفة تطبيق التعريف على التسمية هذا اذا كان التعريف مخرجا من الاصطلاح ولو يكون مقدما
عليه وذلك بان يصطلح طائفة اولا على تسمية افراد امر كلي باسم معين فاللازم ح تطبيق التسمية على التعريف وتصحيح الرجوع
في التسمية وعدمها اذا اختلف فيها في الاول الى التعريف بل المرجع في الترجيح الى تتبع موارد الاستعمال لان التعريف
تابع للتسمية خلافا للثاني فان اللازم فيه الرجوع الى التعريف عند الاختلاف اذا عرفت ذلك فنقول انه لا شك
ان التعريف الذي ذكره للاداء والقضاء انما هو من قبيل الاول بقرينة تصحيحهم وبعضهم اياه بملاحظة الجزئيات المختلفة
وغير الملتفة فيكون الرجوع في كون الجزء المفروض اداء او قضاء الى ما ذكره من تعريفهما غير صحيح بل اللازم الرجوع
الى كلمات القوم ونحن لما تتبعنا وانهم متفقين على ان مثل هذا الفعل اداء فعلمنا انه القاصر لاجل ملاحظة
التعريف لا بعض لان الاصطلاح مقدم عليه فيكون الخلل في التعريف كما مر في تعريف الاداء والحكم الثالث ما
ذكره بقوله قدس سره وان ظن مدرك الوقت سلامته الى اخر الوقت واخر الفعل ومات فجاءة قبل الفعل فلم يعص
والظ انه لا خلاف فيه وان كان كلام العضدي مشعرا بالخلاف للتوسيع بظنه اي لانه لما ظن السلامة والتكليف
انما هو بالظن فيكون الوقت موسعا ومقتضى التوسعة عدم العصيان بالتاخير ولما لم يذكر قوله بظنه لكان
اولى ليشمل صورة الشك ايضا فانه لا عصيان فيه وعلة التوسيع ليست الظن بل الاصل والاستصحاب وعدم دليل
التضيق واورد على هذا الدليل ان مقتضى التوسعة جواز التاخير وعدم العصيان عليه ويمكن ان يكون التاخير
جائزا ولكن يقع الاثم بسبب ترك هذا الواجب والحاصل انه لم يكن الاثم بسبب التاخير فاذا اتى بالفعل بعده
فقد اتى بالواجب ولا اثم عليه لكن اذا اتفق موته ولم يات به فقد اثم بتركه الواجب لا التاخير ولا الموت حتى يقع

ان الموت لا يصلح سببا للعصيان وليس هذا ايضا بناء على ان الموت ليس باختياره لان له ان يفعله لا فعل تركه بل حتى
فلا يبعد كونه اثما لذلك فليس ما يقولون ان ترك مقدمة الواجب لم يعص اثما بل بعد تركه يكون اثما بسبب انه ترك
الفعل انه لا يمكنه الفعل بعد ترك مقدمته واجيب بان هذا احتمال بعيد لانه اذا كان التاخير جائزا
ولم يعلم انه مستلزم لترك الواجب فيستبعد وقوع العقاب على تركه لان تركه لا كان سائغا له ولم يفعل
يشاء علم انه مستلزم لتركه الشر فكونه اثما ح بترك الواجب بعيد بخلاف ما ذكر في مقدمة الواجب لانه هناك
قد فعل ما استلزم ترك الواجب فقد تركه باختيار فلا بعد في كونه اثما بسبب تركه الواجب واورد عليه
بانه يجوز ان يكون جواز التاخير مشروطا بسلامة العاقبة في الواقع فاذا مات المكلف ظهر عدم تحقق الشرط
وعدم جواز التاخير فيكون عاصيا بالتاخير ودفع بانه لا يجوز ان يكون جواز التاخير مشروطا بسلامة العاقبة لانه
امر مجهول لا يمكن العلم به الا بعد تحققه فيلزم التكليف بالمحال لانا لا نعلم في اول الوقت انه هل يكون سلامة العاقبة
فيجوز التاخير ام لا وفيه انما يلزم التكليف بالمحال لو كان التاخير واجبا بشرط سلامة العاقبة فانه لا يمكن الامتثال
اما لو كان التاخير جائزا بشرطها كما هو المدعى فلا يلزم التكليف بالمحال اذ يمكنه الامتثال بان ياتي بالفعل في
اول الوقت ولكن لا يخفى انه ح وان لم يلزم التكليف بالمحال يلزم ان لا يكون هذا الجواز المشروط فائدة اصلا لانه
لا يمكن العمل به قط اذ لا يمكنه الاطلاع على حصول شرطه ووجوب الفعل واقع قطعا فيجب الاتيان به اول الوقت
دائما فيلزم ان يكون تجويز الشارع التاخير لغوا محضا وايضا يلزم ان لا يجوز التاخير في الموسع بوجه من الوجوه
فان قيل فائدة جواز التاخير بيان انه لا اثم عليه لو اخر واتفق السلامة بفعل الفعل والحاصل انه ان اراد براءة
الذمة يقينا فلا بد من الاتيان به في اول الوقت ولو اخر فيحصل ان يتفق منه صدور الفعل بلا اثم ويحتمل فواته منه
ويترتب الاثم عليه وكفى هذه فائدة لتجويز التاخير قلنا ذلك يستلزم عدم جواز الحكم بعدم التاخير ثم في الترك
في جزء من اجزاء الوقت اولا وهذا خلاف الاجماع في الواجب الموسع هذا ثم قد يجعل الشرط في امثال هذا الايراد العلم
بالسلامة لا نفس السلامة حتى انه اذا كان شرط الجواز العلم بها يلزم التكليف بالمحال فانه ممتنع الحصول عادة وفيه انه
اذا كان الشرط هو العلم بالسلامة لا يلزم التكليف بالمحال قوله انه ممتنع الحصول عادة قلنا نعم لكن الشرط ههنا ليس شرطا
المطلق اي لاصل الفعل حتى يلزم تحصيل الفعل والشرط معا حتى يكون تكليفا بالمحال بل انما هو شرط الجواز بمعنى انه اذا
حصل لكم العلم بالسلامة يجوز لكم التاخير ولو اذا كان حصول العلم بها عادة لا يلزم التكليف بالمحال نعم لا يكون
لهذا الخطاب فائدة اذ لا يمكن تحقق الجواز اصلا وقد يستدل على عدم العصيان بوجهين اخرين احدهما ان الواجب ما
يذم تاركه في جميع وقته باختياره وههنا ما تركه في جميع وقته باختياره بل تركه في بعضه باختياره وفي بعض اخر بالموت
الذي لم يكن باختياره وثانيهما انه على تقدير عدم الموت لا يعصي اتفاقا فكذا على تقدير الموت لان الموت لا يصلح سببا
للعصيان ويرد على الاول منع عدم جواز انه فيما وقته العمر فما تركه في بعض الوقت باختياره وفي بعضه لا باختياره يصدق
عليه انه تركه في جميع الوقت باختياره فتمكنه من الفعل في مجموع هذا الوقت ولو باعتبار بعضه وعلى الثاني انه على
تقدير عدم الموت لا يعصي اذا لم يترك الفعل واللازم منه عدم العصيان على تقدير الموت لو لم يتركه ايضا ولكنه تركه
فيكون سبب العصيان الترك دون الموت الحكم الرابع ما ذكره بقوله طاب ثراه وكذا اي لم يعص ان مات فجاءة
مع ظن السلامة او عدم ظن الموت فيما وقته العمر اي الواجب الموسع الذي وقته العمر والفرق بينهما اي الموسع
الوقت وما وقته العمر في الثاني اي فيما اذا ظن السلامة ومات فجاءة بعدم العصيان في الاول والعصيان في الثاني
كما هو مذهب ابن الحاجب تحكم احتجاج ابن الحاجب على الفرق بانه لو لا العصيان لما تحقق الوجوب لان تمام وقته

الى وقت موته فاذا مات ولم يعص يجوز له التاخير ابدا وهو ينقض عدم الوجوب وذلك بخلاف صلوة الظهر مثلا فان تمام
وقته الى الغروب فاذا مات في الاثناء ولم يعص لم يلزم جواز التاخير في كل وقته بتقرير اخر ترك مثل الظهر في
الصورة المفروضة ليس تركها في جميع وقتها المقدر لم يحصل العصيان اذ لم يترك الواجب في جميع وقته بخلاف
ما وقته العمر اذا تركه بالفجاءة لانه تركه في جميع الوقت المقدر له شرعا لانه تمام عمره واورد عليه بان الظهر ايضا
في الصورة المفروضة تركه في جميع وقته المقدر له شرعا لان جميع الوقت بالنسبة الى هذا المكلف هو ما تركه فيه لا ما
بقي منه بعد موته ايضا وفيه ان وقت الظهر لم يحدد بالموت حتى يكون الوقت بالنسبة الى هذا المكلف هو ما تركه
فيه بل تحديده بالغروب او ظن الموت ولما لم يتحقق الثاني ههنا فوقته الى الغروب بخلاف ما وقته العمر فان
تحديده انما هو بالموت فالصواب ان يقال في تزييف الفرق بان اللازم في الواجب الموسع هو العصيان بالترك
وقت التضيق مع علمه او ظنه بتضيق الوقت فلو لم يعلم او لم يظن تضيقه ليس عاصيا وان تضيق كما ان في صلوة الظهر
مثلا يعصي المكلف بتركها في جميع وقته مع علمه او ظنه بتضيق وقتها وعلم التكليف بها ولا يعصي اذا لم يظن التضيق
بل ظن بقاء الوقت فيتبعه تضيقه وجوهره وما وقته العمر كذلك ايضا فانه لو وقتا مضيقا هو مقدار زمان الفعل
الى موته واللازم انه لو علم او ظن دخول وقت التضيق ومع ذلك لم يشتغل بالفعل يكون عاصيا بخلاف ما اذا مات
فجاءة ولم يظن الموت وتضيق الوقت فانهم فائدة اذ عرفت ان مرجع التوسيع في الوقت الى التخيير بين اجزاء
الوقت وان ايقاع الفعل في جزء معين ليس واجبا بخصوصه تعرف انه لا يمكن التمسك بالاستصحاب بما يلزم المكلف
في اول الوقت لو فعله في جزء اخر مثلا اذا كان المكلف في اول الوقت حاضرا او سافر قبل ايقاع الصلوة فلا يمكن
التمسك في وجوب الاتمام عليه الفعل باستصحاب وجوبه الى الوقت وذلك لان بدخول الوقت لا يجب لا صلوة الظهر
التي هي حقيقة متحققة في ضمن المؤداة في اول الوقت وغيره في ضمن اربع ركعات وركعتين ولم يشتغل ذمته بصلوة
الظهر في اول الوقت التي هي اربع ركعات لكونه حاضرا فيه حتى يستصحب والحاصل انه لما كان مخيرا في اداء الصلوة
في كل جزء وما يعلم فرض الاجزاء الباقية انه هل هو القصر او الاتمام فيكون الواجب في اول الوقت هو الحقيقة من حيث
تقيد فاللازم استصحابها فقط دون استصحاب ما هو من لوازم اول الوقت لعدم صيرورتها واجبة وتبرئ ساحة
المكلف بخيره في اول الوقت باداء مطلق صلوة الظهر في اي جزء من الاجزاء ويمكن المخالفة في الاجزاء في نفس الامر
بالقصر والاتمام والصلوة بالتيمم والغسل والوضوء وصلوة الخوف والمريض ونحو ذلك وتخيير المكلف في ايقاعها
في هذه الاجزاء تخيير في لوازمها فلا يتحقق وجوب احد اللوازم قبل انقضاء تمام الوقت حتى يستصحب ومن هذا
القبيل لو وجد الماء اول الوقت ولم يصل وفقد الماء فانه لا يمكن استصحاب وجوب الصلوة بالوضوء
تذكرة فيه مسئلتان متعلقتان بالمندوب ومسئلة متعلقة بالمكروه اما المتعلقتان بالمندوب فاحديهما ان المندوب
ليس تكليفا اي مكلف به وفاقا للاكثر وخلافا للعلامة في التهذيب ولبعض العامة فقال انه تكليف ويظهر فائدة
الخلاف في توجه الخطابات الاستحبابية الى الصبي المميز ونحوه من نفى عنه التكليف باجماع او نحوه فعلى القول بعدم كونه
تكليفا لا يدل الدليل الدال على نفي التكليف عنه على عدم توجه تلك الخطابات اليه بل يحكم بجواز تعلقها اليه لا اذا دل
دليل اخر على عدمه وعلى القول بكونه تكليفا يجب الحكم بعدم توجهها اليه واحتج على عدم كونه تكليفا بما ذكره بقوله
لانه اي المكلف في سعة من تركه اي ترك المندوب بمعنى انه يجوز له تركه فلا كلفة اي لا مشقة فيه والحاصل ان
التكليف في اللغة تحميل ما فيه مشقة والمكلف به ما يحصل بسببه المشقة وظاهر ان المراد ليس في فعله مشقة والا لصدق
على الكل المباحات ايضا [illegible]

والمكلف في تحتمه فلا مشقة فيه فلا يكون مكلفا به واحتمال ارادة بعض اخويها اللغوي من التكليف في عرف الشارع بعيد منها
اما لزعدم التجوز وعدم النقل والاطلاق احيانا على مطلق الطلب في العرف لا يفيد لاحتمال التجوز وانما لزم الحقيقة لو لم
يثبت له حقيقة اخرى مع انه على فرض عدم الثبوت انه لا يفيد لتعدد المستعمل فيه يقول انا لو فرضنا عدم ثبوت الحقيقة
اللغوية له لا يثبت الحقيقة في مطلق الطلب بمجرد الاستعمال لو ثبت لاستعماله في الطلب مع المشقة ايضا واحتمال كونه مستعملا
في المطلق دون المقيد هناك لا يفيد كما سبق تحقيقه في المبادئ اللغوية قال المخالف وجوب اعتقاد ندبيته تكليف
قلنا نعم ولكنه حكم اخر ولو اوجب ذلك كونه تكليفا لكان المباح ايضا تكليفا لوجوب اعتقاد اباحته وقالوا ايضا المراد
بالتكليف طلب ما فيه كلفة مشقة قلنا الطلب الذي ليس بحتمي كعدمه في عدم المشقة وقالوا ايضا فعله لتحصيل الثواب شاق
قلنا لا يجب تحصيل الثواب فلا مشقة وثانيها ان المندوب ليس بمامور به واليه اشار بقوله قدس سره ولا بمامور به
خلافا لابن الحاجب وجماعة فقالوا انه مامور به ونسبه العضدي الى المحققين ولابد اولا من تحرير محل النزاع وبيان
ثمرة الخلاف اما الاول فبيانه ان المراد بالمامور به تارة ما يكون مفاد لفظ الامر اي المركب من ا م ر واخرى
ما يكون مفاد صيغة افعل وما في معناها فالخلاف في ان المندوب هل هو مامور به ام لا يحتمل وجهين احدهما انه اذا قال
الامر امرتك او قال هذا مامور به هل يحمل المندوب حقيقة ايضا ام لا وعلى هذا النزاع يرجع الى ان لفظ الامر هل هو حقيقة في
الوجوب ام لا وثانيهما انه اذا قال الامر افعل هل يحمل المندوب حقيقة ام لا ومرجع هذا النزاع الى ان صيغة افعل وما
في معناها هل يختص في الوجوب ام لا ومحل النزاع هنا هو المعنى الاول دون الثاني كما صرح به جماعة ويدل عليه ان جماعة
مثل الحاجبي والعضدي مع اختيارهم كون صيغة في الوجوب ذهبوا الى ان المندوب مامور به حقيقة وانهم عقدوا
الكل من هذين النزاعين مسألة على حدة ولولا ان المراد ما ذكرنا لا يصح ذلك ويعضده ايضا ما في كلام شيخنا البهائي
في حواشيه لزبدة من ان هذه المسألة والمسألة التي يذكر في بحث الاوامر من ان الامر حقيقة في الوجوب فقط ام لا
فلا وجه لجعل كل واحد منهما مسألة برأسها ومن ان القول بان الامر حقيقة في الوجوب وان المندوب مامور به حقيقة
مما لا يجتمعان ثم ههنا كلام اخر وهو ان بعض القائلين في هذا المقام بان المندوب مامور به ذكروا في بحث الاوامر
ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص اي صيغة افعل وما في معناها وانها حقيقة في الوجوب فيلزم من الحكمين كون لفظ
امر حقيقة في الوجوب وهو ينافي كون المندوب مامورا به وجوابه ان المراد في بحث الامر انه حقيقة في صيغة افعل
اعم من ان يكون مستعملة في معناها الحقيقي وهو الوجوب او المجازي وهو الندب فلا يلزم ان يكون لفظ الامر مجازا في الندب
وهذا مع بعده يستلزم انه اذا قال الامر هذا الشيء مندوب ولم يطالب بصيغة افعل ان لا يكون هذا الشيء مامورا به
مع ان هذا القائل يقول بان الامر يصدق حقيقة على كل مندوب والاظهر ان يقال ان مراده في بحث الامر بالقول
المخصوص ليس خصوص افعل بل المراد به صيغة افعل وما شابهها من اوجبت ووجب عليك اوندبتك وندبت
لك وامثالها الذي يقول بدلالته على الوجوب انما هو خصوص صيغة افعل ثم منهم من ذكر في هذا الباب هذه
المسألة ثم ذكر في بحث الاوامر ان لفظ الامر هل هو حقيقة في الوجوب ام لا وهذا ايضا صحيح لا تغاير المسألتين لان
ان ما ذكره ههنا انما هو لبيان عدم كون الامر حقيقة في الندب وما ذكره في بحث الامر انما هو لبيان عدم كونه
حقيقة في غير الوجوب فيكون احدى المسألتين اخص من الاخرى واما الثاني فاما ثمرة الخلاف فيظهر فيما اذا قال
الامر امرتك بكذا فعلى القول بكون المندوب مامورا به لا يثبت الوجوب وعلى القول الاخر يثبت اذا عرفت ذلك
فاعلم انه قدس سره احتج على عدم كون المندوب مامورا به بوجوه ثلثة الاول ما ذكره بقوله لان الامر للوجوب فالمامور به
هو الواجب والمندوب ليس بواجب فليس بمامور به واورد عليه بان هذا انما يصح اذا كان النزاع فيما نحن فيه

في ان

في ان المندوب هل هو مفاد صيغة افعل فان الامر الذي ثبت كونه للوجوب هو صيغة افعل اقول يمكن ان يكون المراد
بقوله الامر للوجوب لفظ الامر دون صيغة افعل فلا يرد ما ذكر ولكنه لا يلائم الدليلين الاخيرين لانهما يدلان
على ان لفظ الامر للوجوب فلا ينبغي عطفهما على اصل المدلول والثاني ما ذكره بقوله قدس سره ولان مخالفته معصية اي
مخالفة الامر معصية وليس مخالفة المندوب معصية فلا يكون مامورا به اما ان مخالفة الامر معصية فلانه لا معنى
المعصية بحكم التبادر الا مخالفة الامر وترك المامور به سواء كان امر ايجاب كان ترك الواجب او التحريم كان
فعل الحرام فان قيل ان اريد ان المتبادر من العصيان هو مخالفة لفظ الامر فهو غير مسلم وان اريد ان المتبادر منه
هو مخالفة صيغته فالخصم تسليمه ولكنه لا يفيد اذ عرفت ان النزاع في لفظ الامر قلنا يمكن ان يقال ان المراد ان المتبادر
منه هو مخالفة ما يصدق عليه الامر من غير التفات الى انه لفظه او صيغته وهذا لانه لا شك ان تصور معنى المعصية
لا يحتاج الى تصور صيغة افعل وما في معناها ولكنه يتوقف على تصور مصداق الامر ولا شك ان الامر يصدق على لفظه
ومن هذا يظهر دفع ما اورده العضدي وحاصله انه ان اريد ان المعصية مخالفة الامر بشرط كونه ايجابيا فهو مسلم
ولا يفيد وان اريد انها مخالفة الامر المطلق فهو غير مسلم ووجه الاندفاع ان المستدل يقول ان المتبادر منه
هو مخالفة الامر من غير التفات الى الاطلاق او التقييد فيكون الامر للايجاب اذ لا معصية في مخالفة غير الايجاب والعجب
من العضدي انه اجاب عن هذا الدليل بما ذكر واستدل على كون المندوب مامورا به بكون فعله طاعة مع ان
اللغويين صرحوا بان العصيان خلاف الطاعة قال الجوهري والعصيان خلاف الطاعة قال الجوهري والعصيان
خلاف الطاعة وقد يستدل على كون المعصية مخالفة الامر بقوله سبحانه حكاية عن موسى افعصيت امري وفيه انه
يجوز ان يكون عصيانا مطلقا لهرون ع بدليل خارجي ان امر موسى ع كان للوجوب فلا يلزم ان يكون الامر
حقيقة في الوجوب وايضا يمكن ان يكون مراده من قوله امري ما ذكره بقوله افعل او ما في معناه دون لفظ الامر
وايضا يمكن ان يكون قوله عصيت قرينة على ارادة الامر الايجابي حيث لا عصيان في مخالفة غير الواجب الثالث
ما ذكره بقوله طاب ثراه ولقوله ع ولولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وجه الاستدلال انه يدل على
انتفاء الامر في السواك والندب اليه متحقق قطعا فلا يكون الندب امرا فيكون الاستدلال من باب صحة السلب
فلا يرد ان غاية ما يدل عليه ان المراد في الحديث من الامر هو الوجوب ولا استعماله في الندب ايضا لا يفيد لانه
الحقيقة في الاستعمال في الحقيقة لان هذا انما يرد على من لاحظ في الاستدلال استعمال الامر في الوجوب وحمل القرينة
على ايجاب السواك وكون الوجوب هو الذي تضمن المشقة دون الندب واجيب بان الامر في هذا الحديث
مخصص بالايجابي ورد بقوله والتخصيص تحكم اي حكم بلا دليل فان قيل يمكن ان يكون المراد بالامر صيغة افعل
اي لاوجبت عليهم بما يدل على الوجوب من صيغة افعل وما في معناها قلنا ان تريد ان لفظ الامر حقيقة في صيغة
افعل وما يفيد معناها وهي للوجوب فيكون لفظ الامر حقيقة فيما يدل على الوجوب فلا يكون المندوب مامورا به
وان تريد انها المراد مجازا او احد معانيه فيلزم ارتكاب التجوز او التخصيص باحد المعاني بلا قرينة وبمحض دليل
ذلك يندفع ايضا من يقول انه يمكن ان يكون المراد بالامر الايجاب ويدل على ان لفظ الامر للوجوب فلا يكون المندوب
مامورا به وجوه اخر الاول قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره وجه الاستدلال ما سبق من انه لا يخلو اما ان يكون
الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة وهي للوجوب كما يأتي فلا يكون المندوب مامورا به او لا يكون حقيقة فيها فقط بل
لفظ الامر ايضا فيكون مخالفته موجبة لاستحقاق العذاب فيكون للوجوب والقول بان الامر بمعنى التخصيص الصيغة

في الوجه تحكم ويمكن الاعتراض عليه بان المراد بالامر هنا الايجاب تجوزا اي فليحذر الذين يخالفون عما اوجبه والقرينة
التخويف واصالة الحقيقة غير مفيدة لاستعمال الامر في المعنى الاعم ايضا فيتعدد المستعمل فيه الثاني قوله تعالى ما منعك ان
لا تسجد اذ امرتك حيث انه سبحانه ذم ابليس على مخالفة الامر بالسجود والتقريب والاعتراض قريب مما مر والثالث
قوله ع اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وجه الاستدلال ان الاتيان بما يستطيع من المامور به واجب لمقتضى
صيغته فأتوا كما يقول به الخصم ولا يجب الاتيان عقلا مع الاستطاعة في المندوب فلا يكون مامورا به والكلام في
لفظ امرتكم كما سبق والاعتراض كما مر والرابع قوله ع لبريرة بعد قولها اتامرني يا رسول الله حيث طلب ع عنها
مراجعتها الى زوجها لا بل انما انا شافع والتقريب واضح ولكون الاستدلال هنا ايضا بصحة السلب لا يرد الاعتراض
المتقدم والكلام في لفظ الامر كما مر وحاصله ان هذه الايات والاخبار تدل على ان ما صدق عليه هذا المفهوم
يستفاد منه الوجوب سواء انحصر المصداق بالصيغة او لا وعلى التقديرين يثبت المط واذا ثبت ذلك في لفظ الامر
يثبت في جميع ما يشتق منه ايضا من الامر والمامور به وغيرهما لان المعنى الماخوذ في المبدا ماخوذ في مشتقاته ايضا
وحاصل الاعتراض انه ان اريد انها تدل على ان ما صدق عليه هذا المفهوم حقيقة يستفاد منه الوجوب مطلقا
فهو تم وان اريد انها تدل على ان ما صدق عليه مجازا او على سبيل الاشتراك يستفاد منه الوجوب فهو مسلم ولا
يفيد والخامس التبادر فانه لا شك في انه اذا قال المولى لعبده امرتك بكذا وخالفه العبد فضربه المولى
لم يذمه العقلاء وهو اية الوجوب وبضميمة اصالة عدم النقل يثبت المطلوب والسادس صحة السلب فانه اذا ندب
المولى عبده الى امر يصح ان يقول ما امرتك به ولكن ندبتك اليه والسابع قوله سبحانه واذا اردنا ان نهلك
قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا وجه الاستدلال انه سبحانه عبر عن مخالفة الامر
بالفسق ورتب عليه حق القول والتدمير فيكون مخالفته حراما فيكون العمل بمقتضاه واجبا وليس كذلك المندوب
والاعتراض المتقدم وارد عليه ايضا وسيأتي الكلام في كل من ادلة الدلالة مستوفى في مباحث الامر والتاسع
تصريح اللغويين احتج القائلون بكون المندوب مامورا به بوجهين احدهما ان اهل اللغة اتفقوا على تقسيم
الامر الى امر ايجاب وامر ندب ومورد القسمة مشترك والا لم يكن القسم قسما بل يكون مباينا وثانيهما انه
لا شك في ان فعل المندوب طاعة بل هو اقوى في الاطاعة من فعل الواجب فان من فعل ما ندب اليه يكون
اطاعته له اكثر من اقتصر على امتثال اوامره الوجوبية والاطاعة الاتيان بفعل المامور فالمندوب يكون مامورا
والى جوابهما اشار بقوله طاب ثراه وجعله احد اقسامه اي جعل المندوب احد اقسام المامور به وكونه
طاعة مع قولهم ان كل طاعة فعل المامور به تجوز في لفظ الامر الذي هو القسم في الاول وفي المامور به الذي فعله
طاعة في الثاني فغاية الامر ثبوت استعمال الامر في المعنى الاعم والاستعمال انما يدل على الحقيقة لولا الدليل على
خلافها وجميع ما ذكرنا ادلة على عدم كون الامر حقيقة الا في الوجوب مع ان الاستعمال الذي يكون الاصل فيه الحقيقة
انما هو حين كون المستعمل فيه متحدا وما نحن فيه ليس كذلك لاستعماله في خصوص الوجوب ايضا قطعا ودعوى ان المراد بالامر
في الموضعين الامر الحقيقي دعوى بلا دليل والحاصل انه ان اراد انهم جعلوا المقسم الامر الحقيقي والطاعة فعل ما هو
مامور به حقيقة فهو تم ولا دليل عليه وان اريد الاعم فلا ينفع وان اريد انهم استعملوا في المقامين لفظ الامر و
الاصل في الاستعمال الحقيقة ففيه منع الاصل سيما بما يكون الدليل على خلافه هذا مع انه يرد على الاول انهم صرحوا
بانقسام الامر الى ما ليس حقيقة فيه اتفاقا كالتهديد والتعجيز ونحوهما وهذا قرينة على ان المراد من الامر من الحقيقي

والمجازي

والمجازي واما المسائل المتعلقة بالمكروه فاولها ما ذكره بقوله قدس سره والمكروه مثله في الاول اي مثله في عدم كونه تكليفا و
المخالف فيه ايضا بعض العامة والاستدلال من الطرفين كما سبق في المندوب وثانيها ما ذكره بقوله قدس سره ومقابله
الثاني اي وهو مثل المندوب في مقابل المامور به وهو المنهي عنه او ليس بمنهي عنه والمخالف فيه المخالف في المندوب
والدليل على عدم كونه منهيا عنه كون النهي للتحريم وكون مخالفته معصية وتبادر التحريم من النهي وقوله تعالى وما نهاكم
عنه فانتهوا وصحة السلب والاخبار الكثيرة الدالة على وجوب الاجتناب عن المنهيات والتقريب والاعتراض
كما مر والاعتماد على التبادر وصحة السلب بضميمة اصالة عدم النقل ودليل المخالف مع جوابه ايضا كما مر في المندوب
ثم قيل ان الدليل المخالف في المندوب لا يجري هنا اذ لا يصح ان يقال فعل المكروه معصية وكل معصية فعل المنهي
عنه ورد بانه يمكن اجراؤه لا بالطريق الذي ذكره بل بان يقال ترك المكروه طاعة والطاعة انما هي من قبيل الترك
ترك المنهي عنه وثالثها ما ذكره بقوله طاب ثراه ويطلق على الحرام وعلى ترك الاولى ايضا اي كما ان المكروه يطلق ويراد
به المعنى المتقدم وهو ما كان تركه مطلوبا مع عدم المنع من الفعل وبعبارة اخرى ما كان تركه راجحا على فعله يطلق
على معنيين اخريين ايضا احدهما الحرام واطلاقه عليه في الاحاديث شايع وثانيهما ترك الاولى والتفريع في نذر
ما امر به ونهي عنه اثباتا ونفيا يعني في نذر ما امر به اثباتا بان يفعل فعلا مامورا به فعلى الحق لا يبر في ذمته بفعل المكروه
وبنذر ما نهي عنه نفيا بان لا يرتكب المنهي عنه فعلى الحق لا يلزم عليه الكفارة بفعل المكروه
يذكر فيه بعض ما يتعلق بالمباح من احكامه ما ذكره بقوله قدس سره المباح غير واجب خلافا للكعبي فانه قال بوجوب
المباح لا بمعنى ان كل ما يصدق عليه المباح فهو متعلق الوجوب ايضا ولا يمكن انفكاك المباح من الوجوب ذاتا او
بمعنى ان كل ما يكون مباحا بالذات يكون واجبا بالعرض بل بمعنى ان هذه الاشياء التي يعتقدون انها مباحة ليست
بمباحة والحاصل انه يقول انه هل يتحقق المباح او لا لان المباح متحقق ويتعلق به الوجوب فمعنى قوله طاب ثراه المباح
غير واجب ان ما يطلق عليه المباح عند الجمهور فهو كذلك باق على اباحته ولم يصر واجبا واستدل قدس سره على المط
بوجهين احدهما ما ذكره بقوله لنا تغايرهما ذاتا فان الواجب لا يكون الا مع الطلب والطلب يستلزم ترجيح المط
على مقابله والمباح لا ترجيح فيه لتساوي طرفيه لانه ماخوذ في حد ذاته فلا يكون واجبا وبعدما ذكرنا من معنى وجوب
المباح يظهر ما في هذا الاستدلال فان الكعبي لا يقول باتحادهما ذاتا او بان ما هو مباح حين هو مباح واجب بل يقول
انه لا يتحقق مباح لعارض هو وجوب بعض الاشياء وتحريم بعض اخر او ندبه او كراهته حتى انه لو لم يحكم الشارع لكل
من الاحكام الاربعة وقال باباحة كل شيء لتحقق المباح ايضا وقد اورد الباغنوي في حواشيه على شرح العضدي
على هذا الدليل بانه ان اريد بقوله والطلب يستلزم ترجيح المطلوب الترجيح لذاته فهو تم او مطلقا فسلم لكن لا نسلم
قوله المباح لا ترجيح فيه لتساوي طرفيه ان اريد لذاته فسلم لكن لا نسلم قوله فلا يكون واجبا وان اراد من كل
الوجوه فهو تم وحاصله تسليم استلزام الوجوب الترجيح مطلقا ومنع استلزام المباح عدم الترجيح مطلقا لا وجه له لان
الترجيح وعدم الترجيح الماخوذين في تعريف الاحكام الخمسة على نمط واحد فان كان الترجيح في الواجب مطلقا
يجب ان يكون كذلك في البواقي ولو لم يكن كذلك لزم كون المباح حراما ومندوبا ومكروها ايضا اذ لا شك ان كل
هذه الاحكام في بعض الافعال انما هو بسبب امر خارجي والطرفان بالذات متساويان فيكون مباحا مع ان
الكعبي لا يقول به وثانيهما ما ذكره بقوله طاب ثراه وللاجماع اي الاجماع على ان الافعال الصادرة من المكلف
بعضها واجب وبعضها مباح واجاب الكعبي بان الاجماع انما هو على ذات الفعل اي من الافعال ما يكون مباحا
باعتبار ذاته ولا ترجيح لاحد طرفيه بالذات من غير نظر الى ما يعرضه من استلزامه لترك الحرام فيكون مباحا

فانا واجبا لما يستلزمه كما قيل بامكان كون الشيء واجبا وحراما باعتبارين والى دفع ذلك اشار بقوله ره وتاويله
اي تاويل الاجماع بذات الفعل بعيد لان الظ تحقق الاجماع على كون بعض الافعال بحيث يجوز تركه مطلقا من غير
لزوم فعله من جهة معنا ينافي ذلك التاويل وايض لو كان كذلك لزم اطلاقهم المباح على بعض ما هو حرام يكون
واجبا او حراما ايض باعتبار كون وجوبه وحرمته لاجل امر عارض مع انهم لم يطلقوه عليه وايض الظ منهم انهم
لا يفرقون في سبب الاباحة او الوجوب او التحريم بين الترجيح الذاتي او العرضي فبعد تحقق الترجيح العرضي لا وجه
لاطلاق المباح على الفعل وتحقيق ان مراد المستدل بالاجماع الاجماع على ان الفعل ينقسم الى المباح والواجب
وغيرهما الشيء لا يكون ذلك الشيء ولا يخفى ان المراد بالفعل ان كان هو الفعل المتحقق يرجع الى ما ذكرنا وان كان
اصل الفعل اي يكون مراده ان الفعل في الواقع يمكن ان يتصف بالاباحة فهذا ايض الكعبي كما ذكرنا فالاولى
الشيء بما ذكرنا اي وقوع الاجماع على اباحة بعض الافعال المتحققة وما يدل على عدم وجوب المباح بالمعنى
المتنازع فيه الاصل فان من الافعال ما لا دليل شرعي على وجوبه او ندبه او كراهته او حرمته فالاصل فيها الاباحة
وما زعمه الخصم دليلا فباق وهذا استدلال الكعبي على ان كل ما يظن انه مباح فهو واجب بان كل ما يظن انه
مباح اما نفس ترك الحرام ولا شك في وجوبه او مقدمة له ومقدمة الواجب ايض واجبة فكل ما اعتقد انه مباح
فهو واجب والترديد هنا ليس في الافراد يعني لم يرد ان بعض افراد ما يظن انه مباح ترك الحرام وبعضها مقدمة
له كما قيل اذ لا فرق في ذلك بين الافعال كما لا يخفى على المتامل بل الترديد باعتبار احتمال الامرين بان المقام
انه قرر هذا الدليل هكذا ان ما يظن مباح اما هو ترك حرام فان السكوت ترك القذف والسكون فعل وترك
الحرام واجب ثم ورد عليه انه ليس ترك الحرام عين فعل المباح بل فعل المباح مقدمة له فاجيب بان مقدمة الواجب
واجب فحاصل الترديد بانه لا يخلو اما يكون عين ترك الحرام او مقدمة له وعلى التقديرين يكون واجبا وبالجملة
الى الجواب من هذه الشبهة بقوله ره وكونه اي كون المباح ترك الحرام او مقدمة له انما هو اذا قصد به الحرام
وترك لا مطلقا فان اراد الكعبي الكلية منعناها او الجزئية لم ينفعه اي الكعبي تقرير الجواب انا نسلم ان ترك الحرام
واجب ومطلوب الشارع وان كل ما كان عينه او مقدمة له يكون واجبا ولكن لا نم ان فعل المباح مقدمة له وذلك
لان علة عدم الشيء هو عدم العلة التامة لوجوده ومن جملة اجزائها عدم المانع ووجود الشرط فكل من وجود المانع
وعدم الشرط يكون علة لعدم الشيء فعدم الحرام يمكن ان يكون مستندا الى وجود المانع هو فعل المباح او الى عدم
الشرط الذي هو التصور والالتفات والشوق والارادة فاللازم في ترك الحرام وجود القدر المشترك بين فعل
مباح او واجب او مندوب او مكروه بناء على انها موانع لحصول فعل الحرام وبين عدم شرائطه كالتصور والشوق
والارادة وغير ذلك ففي صورة لم يتحقق بعضها لا نسلم انه لا الشوق اليه او الارادة لم يصح تركه ان يحصل المانع
عنه كفعل المباح او الواجب فح يفعل المباح بقصد الاباحة والواجب بقصد انه واجب بعين لا بقصد حصول
المطلوب الذي هو ترك الحرام حيث لم يحدث تصوره او الشوق اليه او الارادة وح فاشتغاله بفعل مباح
او واجب من جهة انه من لوازم الوجود لا من جهة ان ترك الحرام موقوف عليه اذ لو فرض عدم الاشتغال بهما كان
ترك الحرام باقيا على حاله من جهة عدم الشرط على ان لزوم الاشتغال بفعل مباح او واجب ايض ثم اما ان قلنا
ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر فظاهر وما قيل من ان الكون الباقي وان لم يحتج الى المؤثر
فيه يوصف بالاباحة كما ان الساكن في المكان المغصوب سكونا مستمرا يوصف بفعل الحرام عند القائل باستغناء
الباقي عن المؤثر حتى انه يعاقب بزيد بزيادة استمرار السكون فيتصف بالاباحة ايض ففيه انه بعد عدم تحقق التاثير

فيه يوصف بالاباحة كما ان الساكن في المكان المغصوب سكونا مستمرا يوصف بفعل الحرام عند القائل باستغناء الباقي عن
المؤثر حتى انه يعاقب بزيد بزيادة استمرار السكون فيتصف بالاباحة ايض ففيه انه بعد عدم تحقق التاثير فيه من المكلف
لا وجه لتوصيفه باحكام فعل المكلف فاما بين الكون المستمر في المكان المغصوب فتوصيفه بالحرمة انما كان
لاستمراره بفعله وهو تاثير منه واما اذا لم يكن الاستمرار بفعله وتاثيره فلا نم كون ذلك الاستمرار حراما وموجبا لزيادة
العقاب واما ان قلنا بعدم بقاء الاكوان بمعنى ان الكون لازم الجسم لا ينفك عنه فيلزم تجدد الاكوان حسب
الآنات وكل متجدد يحتاج الى مؤثر اتفاقا او قلنا باحتياج الباقي الى المؤثر فمع استمرار الكون ايض لا بد من تاثيره فلان
وجوب استناد تجدد الكون او بقائه الى علة تم لجواز ان يستند الحركة والسكون في الجسم الى حيز ذلك الجسم الحركة
وكذا الامر في الاجتماع والافتراق فلا يلزم ان يكون المكلف هو المؤثر في تجدد الكون او بقائه فيمكن خلوه عن كل
فعل وحاصل الجواب ان ترك الحرام اما مع عدم تصوره او الشوق اليه والارادة او مع تحقق هذه الامور ففي
الصورة الاولى لا يجب فعل المباح او غيره لتحصيل ترك الحرام وفي الصورة الثانية اي عند الالتفات والاشتياق
ووجدان انه لو لم يحصل الاشتغال بالضد لفعل ذلك الحرام ولا يمكن التخلص عنه فنقول انه يجب فعل المباح او غيره
تحصيلا لعلة الترك والجمهور لا ينكرون وجوب فعل مباح في هذه الصورة فما استدل به الكعبي من ان ما لا يتم الواجب
الا به واجب ان اراد هذه الصورة فمسلم ولكنه لا ينفعه اذ لا يثبت منه الا الجزئية اي وجوب مباح ما في بعض الاوقات
وان اراد الكلية اي وجوب المباح في جميع الصور فلا نسلم ثم ان قيل ان الواجب هو الكف عن الحرام وهو امر وجودي
لا يكفي في حصوله عدم شرائط فعل الحرام بل لا بد من تحصيل المانع وهو فعل المباح وغيره فيكون الواجب هو الكف كما
يأتي بل هو نفسه او لا نقل لمنا ولكن نقول ان الكف وان لم يكف في حصوله عدم شرائط الحرام لكنه لا يحتاج الى
تحصيل المانع لان الكف هو ترك الفعل على وجه خاص هو منع النفس مع ميلها ولو سلم ان الكف يتوهم توقفه على فعل
المباح هو اصل الترك واما تلك المانعة والميلان فلا دخل في حصولها بفعل المباح اصلا فلم لا يكفي في حصوله مجرد
عدم شرط الحرام فيبطل دليله لا يقال ان مع تحقق الكف يجب ان يتحقق تصور الفعل والشوق اليه وغير ذلك فلا
يكون تحققه باعتبار تحقق عدم شرائط الفعل فوجب ان يكون باعتبار المانع لانا نقول ان الكف وان توقف على التصور
والشوق ولكنه لا يتوقف على الارادة على ان الشوق المتوقف عليه الفعل غير الشوق الذي يستلزمه الكف على ان
وجوب الكف لا يفيد للكعبي لظهور ان وجوب الكف ليس دائما بل انما هو حين خطور الحرام بالقلب والتفات النفس
اليه واما حين الغفلة فلا يجب الكف وايض في وقت عدم الشوق لم يكن الكف ممكنا فلم يكن واجبا فلا يجب شيء من
المباحات ولزوم وجوبها في بعض الاوقات وهو حال الالتفات والشوق لا يخلو ويضره قيل فيتوقف تركه اي ترك
الحرام على عدم الشوق او احد الاضداد المباحة فيريد البدل هذا بحث على الجواب الذي ذكر وتوضيحه انه على ما ذكر
يكون فعل مباح ما احد افراد الواجب المخير الذي هو اعم من وجود المانع وعدم الشرط غاية الامر انه يريد بدل الاكل
الاضداد وهو انتفاء بعض الشرائط وهذا لا ينافي وجوبه التخييري كما هو مراد المستدل والى جوابه اشار بقوله
قلنا فاذا انتفى شرطه اي شرط الحرام ترتب الترك عليه ولا اثر للضد وتقريره انه اذا فرض انتفاء الشرط كالشوق
الى الزنا مثلا في وقت فيترتب عليه عدم الزنا وترك الزنا ولا يتوقف ح على شيء اخر غيره ولا اثر لفعل الضد الذي
هو المباح فاذا اتى المكلف بالمباح ح كان مباحا لانه لا يتوقف عليه ترك الزنا ولا يتصف بالوجوب اصلا والحاصل
ان فعل الضد كان في اول الامر فردا للواجب التخييري لكن بعد تحقق عدم الشوق يترتب عدم الزنا عليه ولا يتوقف
على شيء اخر من فعل الاضداد اصلا فلا يكون فعل الضد ح واجبا بل يكون مباحا صرفا وهذا على قياس كل واجب

تخييري فان بعد تحقق احد فرديه كان الاخر مباحا صرفا وكون المباحات واجبة بهذا المعنى اي كونها مما لا بد ان يكون
فردا من افراد الواجب التخييري في وقت من الاوقات لا مضايقة فيه كما ان صيرورتها واجبة عليه ايض في بعض الاوقات
لعارض وغيره فلا ايراد قيل المؤثر في الترك عدم العلة وهو في ضمن انتفاء الشرط ووجود المانع هذا ايراد على
الجواب عن البحث المتقدم وبيانه انه على ما ذكر يكون المؤثر في ترك الزنا مثلا عدم علته التامة وذلك العدم كما
يحصل في ضمن انتفاء الشرط الذي هو جزء منها كذلك يحصل في ضمن عدم عدم المانع الذي هو جزء منها ايض وهو عبارة
عن وجود المانع ففي وقت تحققهما جميعا يكون عدم الزنا مترتبا عليهما فيكون وجود المانع ايض مما يحصل به الواجب
فيكون واجبا فحينئذ كل فعل يفعله المكلف في وقت يكون ترك الحرام الواجب في ذلك الوقت مترتبا عليه فيكون
واجبا فلا يمكن فعل المباح والى جوابه اشار بقوله ره قلنا عدم المركب يستند الى السابق من الاعدام اي اعدام
اجزائه ولو بالذات تقريره موضحا ان عدم بعض اجزاء المركب اذا كان متقدما بالذات على عدم البعض الاخر
فعدم المركب يستند اليه فقط وان كانا معا في الزمان ولا شك انه يجوز ان يكون عدم الشوق متقدما بالذات
على عدم عدم المانع فيستند اليه عدم الزنا لا الى عدم عدم المانع اي وجوده فيتحقق المباح ح بل لنا ان نقول ان
كلما اجتمع فعل الضد مع عدم الشوق يكون عدم الشوق متقدما بالذات على فعل الضد فعند عدم الشرط يستند
عدم العلة التامة اليه مطلقا قيل فاذا وجد الشوق توقف تركه اي ترك الحرام على فعل الضد فينقلب الضد
الذي هو المباح واجبا وهذا ايراد على هذا الجواب المذكور عن الايراد على جواب البحث وحاصله انه غاية ما يلزم
ما ذكر هو كون الضد مباحا حين عدم الشوق الذي هو عدم الجزء المقدم بالذات من اعدام اجزاء العلة فاذا
وجد الشوق يتوقف ترك الحرام على فعل الضد فينقلب واجبا فيصير المباح واجبا كما هو مذهب الكعبي والى جوابه
اشار بقوله طاب ثراه قلنا الانقلاب في صورة لعارض جائز والبحث انتفاء المباح راسا يعني ان غاية ما يلزم
من هذا الايراد هو صيرورة المباح واجبا وانقلابه اليه في بعض الصور لاجل امر عارض كحصول الشوق والارادة
الى فعل الحرام وهو جائز وغير ضائر لنا لان النزاع في كون جميع المباحات واجبة وانتفائها راسا لا صيرورة
بعضها واجبا لحالة ثم انه لا كلام فيه كما مر سابقا وقد اورد على الجواب المذكور عن البحث المتقدم بانه لو صح هذا لما كان
بعد احد فردي الواجب المخير كان الاخر مباحا صرفا لكان هذا كافيا في الجواب عن اصل الشبهة ولا حاجة الى ما
ذكره المص باستناد الترك في بعض الاوقات الى انتفاء الشرط بان يقال ان ترك الحرام انما يتوقف على فعل
مباح ما فاذا فعل مباحا واحدا حصل ترك الحرام فلا يتوقف على فعل بقية المباحات ففي هذا الوقت اذا فعل
المكلف شيئا من بقية المباحات كان مباحا من غير شوب وجوب ويمكن ان يجاب عنه بان كل فعل يفعله المكلف
في وقت فقد توقف عليه ترك الحرام الواجب في ذلك الوقت فيكون واجبا ولا يمكن فعلان في وقت واحد
حتى يستقيم ما ذكر فلا بد من المص بما ذكره جوابا من اصل الشبهة نعم يرد على الجواب الذي تقدم من البحث
ان المقدمة للمكلف به هي القدر المشترك بين الامرين والمفروض ان التكليف به وبالمقدمة الذي هو ترك
الحرام مستمرا لتكليف الناهي من قبله انما يتعلق بالقدر المشترك سواء قلنا بجواز مقارنة التكليف لزمان
الفعل بان يتحقق التكليف في ان ايقاع الفعل في ذلك الان او بتقدم التكليف في وقت مثلا بايقاع الفعل
في ثاني الحال ففي اي وقت فرض التكليف فهو انما يتعلق بايقاع القدر المشترك في ذلك الوقت وبايقاعه
في ثاني الحال فالمباحات واجبة تخييرا في اي وقت فرض ولا اثر في ذلك لاتفاق وقوع بعض افراد ذلك
القدر المشترك دون بعض نعم لو انقطع وجوب ذلك القدر المشترك كما في خصال الكفارة لا تتعلق وجو

تلك المباحات لوقوع بعض افراد ذلك المعنى الاعم والامر فيما نحن فيه ليس كذلك بل هو من قبيل ما اذا فرض وجوب
احد خصال الكفارة في كل ان من الانات فانه لا شك في ان بوقوع بعضها في ان لا يصير الباقي مباحا اذ قبل تمام
الان الاول يكون الواجب فيه احد الخصال وبعد تمامه والاتيان باحدها لا تكليف فيه لمضي الزمان فلا وجوب
ولا اباحة واما الان اللاحق فيجب فيه ايضا احد الامرين ومن هذا يظهر عدم تمامية هذا الجواب عن البحث المتقدم
فالصواب ان يجاب عنه بمنع زيادة البدل لكون انتفاء الشروط غير مقدور بل يكون وجوب المباح تخييرا
وجوبا مقيدا ولا منع فيه وتوضيح ذلك انه مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه ان الوجوب التخييري كالتعييني يتوقف
على كون الفعل مقدورا للمكلف بل وكذلك الاباحة وغيرها من الاحكام الخمسة اذ لا معنى لتعلق حكم بما ليس
غير مقدور ولا شك ايض ان ما يكون احد افراد الواجب المخير وواحدا من ابداله يكون واجبا مخيرا فلا يمكن ان
يكون غير المقدور للمكلف وما ليس بارادته واختياره فردا من افراد المخير وبدلا عن بعض افراده ومما لا شك
فيه ان الالتفات بل الشوق ليسا مقدورين للمكلف بل كذا التمكن من الحرام وارادته في كثير من الاوقات
فلا معنى لكون انتفاء هذه الامور التي هي الشرائط لفعل الحرام احد ابدال الواجب المخير ومن قال بان الترديد بين
المقدور وغيره لا يضر في تعينها فقد غفل كلام واه جدا اذ لا يعقل التردد بينهما في الاحكام الشرعية فلو كانا امرين احدهما
مقدمة لواجب يكون الواجب بالنسبة اليه مقيدا قطعا ولو كان مقدمته احد الامرين مقدورا وغير مقدور فيكون
كون الواجب ح مقيدا وكونه مطلقا فان كان مطلقا فيكون مقدمته المقدورة واجبة ولكن بشرط انتفاء
الغير المقدورة اذ مع وجوده لا يكون المقدور مما لا يتم الواجب الا به حتى يحكم بوجوبه مثلا اذا امر سيد عبده
الاعرج بالمشي الى مكان مخصوص فكان مشيه موقوفا اما بالركوب او برئه من عرجه فلا شك ان وجوب الركوب
على العبد من باب المقدمة انما هو اذا لم يبرئ واما مع برئه فلا يتوقف المشي على الركوب حتى يجب ولا يصح ان
يقال انه يجب عليه الركوب او صيرورته صحيحا بريئا من المرض تخييرا بل يقال انه يجب عليه الركوب من باب المقدمة
لو لم يبرء فكذا فيما نحن فيه فنقول فيه ان الواجب الذي هو ترك الحرام لا يتم الا بانتفاء شرطه الذي هو ليس
باختيار المكلف وبيده او بفعل الضد الذي هو باختياره وقدرته فلا يصح ان يقال ان انتفاء الشرط وفعل
الضد من افراد الواجب المخير وكل منهما احد البدلين ولا ان يقال انه يجب فعل الضد مطلقا لان وجوبه انما هو
لاجل كونه مما لا يتم الواجب الا به ولا شك انه يتم الواجب في صورة فقده انه اذا وجد البدل الاخر الذي ليس
باختيار المكلف بل هو مما لا يتم الواجب الا به في صورة عدم البدل الاخر فيكون المباح واجبا مخيرا بين
افراده وجوبا مقيدا بعدم وجود البدل الغير الاختياري فلا يلزم انتفاء المباح راسا بل نقول بوجوب
المباح حين اجتماع جميع شروط فعل الحرام ولا ضير فيه فلا يجب حين عدم الاجتماع وهو الحكم والقول بانه
يكون الغير المقدور واجبا مطلقا وغير المقدور يكون مسقطا له مما لا وجه له لان هذا انما يجري فيما ثبت
وجوبه مطلقا فيصح ان يحصل بعض الاشياء مسقطا له واما فيما لم يثبت فيه ذلك ولم يقم دليل وجوبه في جميع
الاوقات فكيف يسلم وجوبه وكون الامر الفلاني مسقطا له بل الاصل عدم وجوبه وبهذا ظهر ان الجواب المتقدم
عن شبهة الكعبي تام صحيح لا يرد عليه شيء وقد اورد عليه ايرادا اخر ايض حيث سلم فيه ان حين اجتماع شرائط فعل
الحرام يجب فعل الضد لتوقف ترك الحرام الواجب عليه وهو انه اذا اجتمع شرائط فعل الحرام من الالتفات
والشوق والارادة وغير ذلك توقف تركه على فعل الضد وفعل ايض يتوقف على ترك الحرام الذي هو ضده
لان الاضداد بناء على وجود كل منها يمنع وجود الاخر ففعل الضد يتوقف على ترك الاخر والمفروض توقف

تركه على فعل الضد الاول ايضا فيلزم الدور مثلا نقول ترك الزنا موقوف على فعل الصلوة التي هي ضد الحاصر للزنا
وبالعكس لوجود التمانع الضدين فبطل الجزء الاخير حتى توقف فعل الضد على ترك الحرام فالجزء الاول لاحق توقف
الترك على الفعل سلمنا فلا يرد ان تمانع الضدين لا يوجب توقفا لترك على الفعل في جميع الاضداد بل انما هو في
ضدين لا ثالث لهما فانه يستلزم ترك احدهما فعل الاخر لامتناع ارتفاع الضدين على ان المراد بالضد هنا ما
كان احد الاضداد ويتفق الواسطة ايضا ويتم دليل الشرطية الجزئين وبالجملة اجاب عنه طاب ثراه اولا بان هذا الايراد
لو كان واردا لكان مشتركا بين المجيب والمستدل اي الكعبي فقال وهذا الايراد بلزوم الدور لتمانع الضدين مشترك
فلا يختص بالمجيب فما هو بصدده بل وروده على الكعبي اظهر اذ هو يقول ان ترك الحرام مطلقا يتوقف على فعل الضد
فيلزم عليه الدور في كل ترك حرام واما المجيب فانما التزم التوقف في صورة وجود الشوق واجتماع سائر شروط
فعل الحرام فلا يرد عليه الدور الا في صورة واحدة واجاب طاب ثراه ثانيا بالحل وذكر في الحل وجوها الوجه
الاول ما ذكره قدس سره بقوله والحل ان الدور بحق بين ان فعل كل ضد لا يوجد في الخارج الا مع ترك الاخر لا ان
يتوقف وجوده على ترك الاخر فيكون ترك الاخر مقدما عليه زمانا او ذاتا لاستحالة في الدور المعي اذا لا خطاء
الدور لاستلزامه توقف الشيء على نفسه المستلزم لتقدم الشيء على نفسه ولا توقف ولا تقدم في الدور المعي بل حاصله
ان الامرين لا يوجدان في الخارج الا معا والثاني ما ذكره بقوله او يقال عدم المانع الذي هو فعل الضد من مقارنات
العلة فلا توقف بينها ان قول المورد وفعل الضد ايضا يتوقف على ترك الضد ثم لان ترك الضد ليس الا عدم
المانع ليس من اجزاء العلة بل من مقارناتها فان علة كل فعل هو الاجماع والعزم عليه واراده وضده وكل فعل
انما يتوقف على تحقق وجود الاجماع الذي هو علته وعدم المانع الذي هو ضده يقارن هذه العلة من دون
توقفه عليه فلا دور ولا يخفى ان في جعل الاجماع علة تامة للفعل نظر ثم بل هو جزء الاخير من العلة التامة واحد
اجزائها عدم المانع فيكون عدم المانع ايضا مما يتوقف عليه الفعل او نقول انه لا يحصل الاجماع الا بعد عدم
المانع فحصول الاجماع موقوف على عدم المانع وحصول الفعل موقوف على الاجماع فيتوقف الفعل على عدم المانع
ايضا ثم لو قيل ان وجود المانع ليس من اجزاء العلة التامة للعدم بل قد يكون من مقارناتها حتى يكون معنى قول
المورد ترك الحرام يتوقف على فعل ضده لكان له وجه لكن هذا وجه اخر للحل غير ذلك والثالث ما ذكره بقوله
قدس سره او يقال ان وجود كل منهما اي من الضدين يتوقف على عدم الاخر ان كان موجودا لا مطلقا وهذا ايضا
منع لاطلاق المقدمة المذكورة اي ان فعل كل ضد يتوقف على ترك الاخر وحاصله ان هذا باطلاقه ثم بل القدر
المسلم ان وجود كل من الضدين انما يتوقف على عدم الاخر ان كان هذا الاخر موجودا وان لم يكن موجودا فلا يتوقف
عليه مثلا فعل الزنا يتوقف على ترك الصلوة ان كان مرتكبا الصلوة وان لم يكن مرتكبا لها فلا توقف لفعل الزنا على
تركها فلا دور لان فعل الصلوة مثلا يتوقف على ترك الزنا اذا كان مرتكبا للزنا وفعل الزنا لا يتوقف على ترك الصلوة
اذ ليست الصلوة ح موجودة لامتناع اجتماع الضدين ولا يخفى ان بين هذا الحل والحل لما خلط بين الترك بمعنى الانكاف
عن الفعل بعد الشروع وبين ما هو المراد هنا وهو نفس ان لا تفعل اي عدم الضد فان المتوقف على الترك بشرط الوجود
انما هو الترك بالمعنى الاول واما الترك بالمعنى الثاني اي عدم الفعل فلا شك انه مما يتوقف عليه فعل الضد
مطلقا فان احد الضدين مانع لوجود الاخر ووجود كل منهما موقوف على عدم المانع لكونه من اجزاء العلة من حيث تستلزم
لوجود الاخر الا ان فعل الصلوة في وقت موقوف على عدم الزنا في ذلك الوقت من غير توقف على وجوده اصلا الا بعد
جدا والرابع ما ذكره بقوله قدس سره او يقال ان الترك احد الضدين لا يتوقف الا على عدم العلة لوجوده ايضا لا على

على ضده وعدّ ان الفعل هم اي مع الاجماع وجودا وعدما هذا منع المقدمة الاولى التي ذكرها المورد وهي ان ترك احد
الضدين يتوقف على فعل الاخر وتوضيحه ثم لا ثم ان ترك احدهما موقوف على فعل الاخر بل يتوقف على عدم علته التامة
كما هو المقرر ان علة العدم عدم العلة فقول المورد ان ترك الزنا موقوف على فعل الصلوة نعم لان عدم الزنا انما
يحصل بعدم علته التامة التي هي الاجماع والعزم على الفعل فان الفعل يدور مع الاجماع وجودا وعدما فانه كلما
تحقق وجد الاجماع على فعل وجد هذا الفعل وكلما لم يوجد لم يوجد ولا توقف لتركه على تحقق اخر هو فعل الضد نعم
قد يتوقف ترك احد الضدين على فعل الاخر قبل حدوث الاجماع على فعل الضد الاول اذا علم انه لو لم يرتكب فعل
الضد الاخر حدث الاجماع على فعل الضد الاول مثلا ترك الزنا انما يتوقف على تحقق عدم علة الزنا اعني الاجماع
عليه ولكن قد يتوقف على فعل الصلوة مثلا قبل حدوث الاجماع على الزنا قد يعلم انه لو لم يرتكب الصلوة تزيد الشوق
الى الزنا الى ان يصل حد الاجماع عليه فيتوقف ترك الزنا على فعل الصلوة مثلا وتوقفه اي توقف الترك على فعل
الضد قبله اي قبل الاجماع اذا علم حدوث العزم على فعل الضد الاول لولاه اي لولا فعل الضد الاخر انما هو لكنه
اي منع فعل الضد حدوث العلة التي هي العزم والاجماع لا لتوقفه عليه لما كان بعضا ان هذا التوقف انما هو من جهة ان فعل
الصلوة يمنع حدوث علة الزنا اعني الاجماع عليه لا من جهة ان عدم الزنا موقوف على فعل الصلوة اصالة والحاصل
ان الترك ح ايضا حقيقة مستند الى عدم العلة وان كان عدم العلة لاجل فعل الضد وهذا القدر لا يوجب استناد
الترك الى فعل الضد وتوضيحه انا نفرض ان في وقت مثلا وجد الشوق الى الزنا لكن لم يصل الى حد الاجماع فح
عدم الزنا حاصل لعدم الاجماع الذي هو علته التامة من دون توقف على وجود المانع ويمكن في هذه الصورة
ان يعلم انه اذا لم يشتغل بالصلوة مثلا يتقوى ذلك الشوق ويصل الى حد الاجماع ويحصل الزنا في الزمان
اللاحق فيشتغل بالصلوة في الوقت السابق لان الاشتغال به ممكن اذ المفروض ان عدم تمامية تحقق بناء على
عدم الاجماع وبعد الاشتغال بالصلوة يفتر الشوق ولا يصل الى الاجماع فتحقق عدم الزنا في الزمان اللاحق
ايضا بناء على عدم شرط لا وجود ما نعه فان قيل بعد تسليم ان علة العدم عدم العلة التامة لا وجه لمنع انه قد يتوقف
ترك الضد على فعل الاخر لان العلة التامة مركبة من اجزاء منها عدم المانع وعدم المركب انما يحصل بعدم اجزائه
ولا يتوقف على عدم جزء جزء وقد يمكن ان يكون جميع اجزاء العلة محققة سوى عدم المانع ولا شك ان عدم
المعلول ح يتوقف على انتفاء هذا الجزء اي عدم المانع بخصوصه فيتوقف ح ترك احد الضدين على فعل
الاخر والحاصل ان جعل العلة التامة هي الاجماع وجعل العدم مستندا الى عدمه فقط لا وجه له بل الاجماع
احد اجزاء العلة ومن اجزائها ايضا عدم المانع فيمكن ان يكون في بعض الاوقات عدم الضد مستندا الى انتفاء
عدم المانع اي وجوده ولا شك ان وجود المانع اي فعل الضد الاخر يتوقف ح ايضا على عدم الضد الاول لانه
مانع وعدم المانع من اجزاء العلة فيلزم الدور قلنا ان امكان اجتماع جميع الاجزاء سوى عدم المانع ثم لان
من الاجزاء الاجماع وهو جزء اخير العلة التامة ويمتنع تحققه اذا فقد جزء من الاجزاء فاذا كان عدم المانع منتفيا
اي وجد المانع يكون الاجماع ايضا منتفيا قطعا فلا يتوقف العدم على خصوص انتفاء عدم المانع ومن هذا يظهر سر
جعل الاجماع علة تامة فانه قد يطلق العلة التامة على الجزء الاخير حيث ان المعلول يدور معه وجودا وعدما فان قيل
اذا اجتمع جميع الاجزاء سوى الاجماع وعدم المانع فيكون المتحقق جزئين من العلة فلم لا يجوز ان يكون العدم
مستندا الى عدم المانع حيث ان انتفاء احد الاجزاء يكفي في علته انتفاء المركب قلنا قد عرفت سابقا ان عدم
المركب مستند الى السابق من الاعدام ولا شك ان عدم الاجماع سابق على جميع الاعدام لانه لا ينتج عدم وعدام

حدوث وجوده ما لم يحدث وجود جميع الاجزاء فان قيل لا شك انه يمكن فرض كون المكلف على حال لو لم يشتغل
بفعل المباح مثلا يكثر شوقه على فعل الحرام حتى يصل الى حد الاجماع فيكون عدم حصول الاجماع اي انتفاء الشرط
موقوفا على فعل المباح اي وجود المانع وترك الحرام ح موقوف على عدم حصول الاجماع فيتوقف الترك على
وجود المانع لان المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء ولا ينفيه كون توقفه على ذلك الشيء
تبعا لا اصالة لان المحذور انما هو لاجل التوقف سواء كان اصليا او تبعا وح يلزم الدور لان ترك الحرام مثلا
يكون موقوفا على وجود المانع اي فعل الضد وفعل الضد ايضا يتوقف على ترك الحرام قطعا لان عدم المانع
من اجزاء علة الشيء والشيء طرف وجوده اجتماع جميع اجزاء علته وليس هذا الدور معيا لتحقق التوقف
من الطرفين قلنا لا دور اصلا لان ترك الحرام الذي يتوقف على وجود المانع تبعا هو ترك الحرام في الزمان
اللاحق لزمان وجود المانع لان المفروض انه يعلم انه لو لم يشتغل في هذا الزمان بالمانع لتقوى الشوق و
يصل الشرط الحرام فيحدث الحرام في زمان حدوث الشوق فيكون المانع مانعا لارتكاب الحرام في الزمان
اللاحق وترك الحرام الذي يتوقف عليه وجود المانع هو تركه في هذا الزمان اي زمان وجود المانع
لان جزء علة الشيء هو عدم ما نعه في زمان حدوثه لا قبله لا بعده فلا دور اصلا فان قيل هذا ينافي ما تقدم
في اصل الجواب من ان ترك الحرام انما يحصل بانتفاء الشرط ووجود المانع والتوقف على الاخير انما
هو على تقدير انتفاء الاول اي تقدير وجود الشرط والحاصل انه ينافي قوله طاب ثراه انما هو اذا انضد
وترك قلنا ان ما تقدم انما هو على سبيل الفرض والتقدير اي اذا فرض اجتماع جميع الاجزاء فيتوقف ح على
وجود المانع ولا ينفع المخصم ايضا لانه لا يتحقق ذلك الفرض على انه تقريب العدم الى وجود المانع ظاهرا ولو
بادي النظر اذا اوجب وجوده عدم تحقق الاجماع الذي هو الجزء الاخير حيث انه لولاه لحصل الاجماع الى
لحصول الفعل ولكن بعد تحقيق النظر يعلم ان العدم ح ايضا مستند الى انتفاء الشرط حقيقة فيجوز ان يكون
ما تقدم بناء على ما يترا اي بادي النظر مع ان عدم ضرر هذا الجزء من الجواب لا يضر المجيب اصلا كما لا يخفى
وقد يدفع الشبهة الكعبية بان الترك عبارة عن الكف عن الحرام وهو اي فعل المباح يقارنه اي يقارن
ذلك الكف كما في الاحكام الخمسة اي الواجب والمندوب والمكروه فان فعلها ايضا قد يقارنه ترك
الحرام والمقارنة لا يقتضي التوقف هذا جواب اخر عن شبهة الكعبي وبيانه ان ترك الحرام الذي تعلق به
الوجوب هو كف النفس عنه من غير ملاحظة شيء اخر وليس شيء من المباحات فردا من هذا الكف وهو ظاهر ولا
مقدمة له اذ لا دخل للامور المباحة فيه اصلا انما هي مقارنة له ولذلك يتوهم التوقف والعلية مثلا ترك
الحرام هو الكف عن شرب الخمر ولا دخل له بالجلوس في الغم او التكلم او امثالها فانه لو فرض حصول الكف ولم
يحصل شيء من الامور المذكورة يحصل الامتثال ثم لكون فعل من الافعال من لوازم الوجود يقارن الترك
بعضها لا انه يتوقف عليه والحاصل ان ما يتوهم المباح في كونه مقدمة للواجب الذي هو الكف عن الحرام
هو كونه سببا عقليا اي علة له ومنشأ ذلك التوهم هو شدة المقارنة بين فعل المباح وذلك الكف ولكن
من احسن التدبر في حقيقة الحال ينكشف له انه ليس سببا له لان السببية العقلية التي هي العلية عبارة عن
كون الشيء بحيث يلزم من وجوده وجود المعلول لذاته من دون توسط امر خارجي بحيث لو قطع النظر عن جميع
الامور الخارجية كان اللزوم باقيا على حاله ومن عدمه العدم ايضا كذلك وفعل المباح وان كان وجوده
مستلزما لوجود الكف الا انه ليس لذاته بل لا مر خارجي هو امتناع اجتماع فعل المباح والحرام فان فعل احد

وهو امر خارجي عن حقيقة العلة فانه لو فرض امكان الاجتماع لم يتحقق الاستلزام والعلية وكل عدمه على القول
بعدم بقاء الاكوان او احتياج الباقي الى المؤثر وان كان عدمه مستلزما لعدمه الا انه ليس لاجل انه هو بل لامر خارجي
هو عدم الواسطة بينهما اعني ان العلة حقيقة ليس هو بل ذلك الامر الخارجي فلم يثبت التوقف والاستلزام ثم
هذا الامر الخارجي ايضا في الحقيقة ليس علة لوجود الكف عند الفعل وعدمه عند عدمه بل هو سر وعلة لتلك
المقارنة اي مقارنة وجود الضد للكف عن الاخر وعدمه لوجود الاخر ولا يخفى ان هذا الجواب لا يختص بما
اذا قلنا بان الواجب هو الكف بل يجري ايضا فيما اذا قلنا انه الترك اي نفس ان لا تفعل ايضا فنقول ان
الواجب هو ان لا تفعل وفعل المباح او احد اجزائه الثلثة من المقارنات ثم الفرق بين هذا الجواب
والجواب الاول ان مبنى الاول على تسليم التوقف في بعض الاوقات ومبنى ذلك على انتفائه مطلقا فيرد
عليه انا كثيرا ما نجد من انفسنا توقف ترك الحرام على فعل وجودي بحيث لو لم نشتغل به لفعلنا الحرام فقد
لا يرد ذلك على الجواب الاول كما لا يخفى وقد يفرق بينهما بجعل الواجب في ذلك الكف دون الترك بخلاف
الاول وفيه ما فيه فانه لا توقف لذلك على الكف ولا مدخلية له فيه ويظهر من الفاضل الجواد في شرحه الزبدة
اتحاد الجوابين ولم وجه اذا اريد من جعل فعل المباح من المقارنات جعله منها في الجملة هذا وقد اجيب عن شبهة
الكعبي بوجوه اخر لم تكن مرضية فاوردها واوردها الاول انه يلزم على ما ذكره الكعبي ان يصير الحرام كشرب الخمر
واجبا اذا ترك به حرام اخرى بل يلزم ان يصير الواجبة محرمة اذا صار فعلها سببا لترك واجب لان سبب
الحرام حرام والثاني ما اجاب به الحاجبي وهو مختاره وحاصله المنع من كون ما لا يتم الواجب الا به واجبا
مطلقا انما ذلك في المقدمات الشرعية واما غيرها كالعقلية والعادية مثلا فليست بواجبة فلا يلزم ان
يكون المباح الذي هو مقدمة لترك الحرام واجبا لعدم كونه مقدمة شرعية لو والثالث ما اجاب به
العلامة في النهاية والرازي في المحصول وحاصله منع كون المباح ما لا يتم الواجب الذي هو ترك
الحرام الا به لامكان تحقق الترك بغيره مما هو واجب او مكروه او مندوب واذا كان الترك ممكن التحقق
لشيء اخر غيره لا يكون هو مما لا يتم الواجب الا به فلا يكون واجبا والى تزييف هذه الاجوبة الثلثة اشار
بقوله ويجابه اي جواب الكعبي بانقلاب الاحكام وهو الجواب الاول او منع وجوب غير الشرعية
من المقدمات وهو الثاني او عدم التعين اي عدم تعين المباح لكونه مما لا يتم الحرام الا به وهو الثالث
يدفعه التزامه اي التزام الانقلاب بجهتين هذا تزييف للوجه الاول وحاصله ان الكعبي ان يلتزم
صيرورة الحرام باعتبار جهة واجبا باعتبار جهة اخرى فيكون الفعل الواحد باعتبار واحدى جهتيه لكونه ترك
حرام واجبا وباعتبار الاخرى لكونه شرب الخمر مثلا حراما وكذا في الصلوة وفي التعبير بالالتزام الانقلاب
مسامحة لان هذا ليس انقلابا فان الانقلاب انما هو اذا انتفت الحرمة وثبت الوجوب بل هنا يزيد الوجوب
بل الاولى في التعبير ان يقال وجوابه بلزوم وجوب الحرام يدفعه التزامه بجهتين ثم لا يخفى انه يرد على هذا
التزييف ان التزامه انما يمكن اذا كان من مذهب الكعبي جواز اجتماع الوجوب والحرمة باعتبارين ولا
يفيد لو كان من مذهبه ذلك ايضا اذا لم يكن من مذهب المجيب وكان ابطاله لان المجيب ان يقول ان ذلك
باطل فالصواب في التزييف له ان يقول ان اقتضاء وجوب ترك الحرام لوجوب احد اضداده الخاصة اذا لم يكن
هناك مانع من تعلق الوجوب بالضد واما مع وجود المانع وهو دليل حرمة هذا الضد فلا يقتضي اذ المانع
لمعارضته مع المقتضي يمنعه ثبوت الوجوب كما يأتي هذا تزييف للوجه الثاني وحاصله ان الوجوب بغير

الشرعية من المقدمات ايضا ثابت كالشرعية كما يأتي في بحث مقدمات الواجب فحصل مدعاه اي مدعى الكعبي
بالتخيير هذا تزييف الوجه الثالث وحاصله ان مدعى الكعبي ليس اثبات كون المباح واجبا معينا بل اثبات
الوجوب ولو بالتخيير وح نقول ان ترك الحرام واجب وهذا الواجب لا يتم الا باحد الامور الاربعة بالتخيير فيكون
المباح احد افراد ما لا يتم الواجب الا به فيكون واجبا مخيرا وهذا لا ينافي ثبوت اصل الوجوب في المباح
غايته انه بطريق التخيير لان الواجب المخير يجب ان يكون احدا مورثه من الشارع وعلى هذا فلا يتعين لانا
نقول التعيين المنصوص غير لازم اجماعا والنهي حاصل هنا لان ما يحصل به ترك الحرام اما واجب واما
مندوب واما مكروه واما مباح فان قيل المعتبر في التعيين التعيين باللفظ الحقيقة الفعل وخصوصيته
لكونه احدا ما او شيئا ما لا بالنظر الى الاعراض العامة كالوجوب والاباحة مثلا قلنا ان اريد ان متعلق
الوجوب هو نفس حقيقة الفعل لا العرض العام قلنا لكن فيما نحن فيه الحكم كذلك لان الوجوب يتعلق بكل فعل
الا انه لتعدد التفصيل عبر عنها بالعرض العام وان اريد انه لا بد في الواجب المخير ان يعين الموجب كل واحد
كل واحد من الافعال المخير فيها بنفسه وبخصوصه فذلك غير لازم وهو قطع وغير لازم من تعريفنا الواجب المخير
فتحقق محبته على ما عرفت وايضا عدم تسميته بالواجب المخير لا يضر اذ المقصود كونه واجبا واذا لم يكن واجبا مخيرا بل كان
واجبا معينا اخذ بطلب مطلوبه هذا ثم ان بعضهم اجاب عن شبهة الكعبي بوجه اخر وهو انه اذا حصل ترك الحرام
بارتكاب فعل ما يجب معه ذلك الحرام يمتنع الصدور من المكلف في الزمان الثاني ففي الزمان الثاني لا يكون
مكلفا بالترك لان التكليف فرع القدرة فلا يجب عليه فعل لاجل الترك المذكور بل كل ما صدر عنه كان متصفا
بالاباحة وكذا صدور الحرام من بعض الجوارح قد يكون ممتنعا في بعض الاوقات بناء على انتفاء شرائط التمكن
وح لا يكون مكلفا بالترك فكل فعل صدر عنه في ذلك الوقت كان متصفا بالاباحة فلا يلزم انتفاء المباح
ما ساحلها هو مقصود الكعبي وحاصل هذا الجواب منع وجوب ترك الحرام في جميع الاوقات حتى يجب مقدمته
متمسكا بان الوجوب تكليف والتكليف فرع القدرة وترك الحرام قد لا يكون مقدورا اما لاجل ارتكاب
المكلف في الزمان الاول ما وجب عليه الترك في الزمان الثاني وامتنع الفعل فيه او لاجل انتفاء شرائط الفعل
وعدم تمكن المكلف من تحصيلها بالنسبة الى افعال بعض الجوارح بلا اسد ورد فعل عن المكلف يوجب عدم تمكنه
بل كان عدم التمكن من غير اختيار والفرق بين الجزء الاخير من هذا الجواب الذي ذكره بقوله وكذا صدور
الحرام الخ وبين الجواب الاول الذي سبق هو اصل الشبهة ان هذا دال على تسليم وجوب الترك وحصول مقدمته
انتفاء الشرائط وهذا دال على منع وجوبه لاجل انتفاء الشرائط اقول الظاهر ان هذا الجزء الاخير جواب تام ويندفع
به الشبهة لبداهة ان التكليف فرع القدرة والمفروض عدم تمكن المكلف من الفعل بسبب ليس باختياره ومع
عدم التكليف لا يكون الترك واجبا وح يكون ما يصدر عنه في هذه الحالة من الافعال مباحة فانه اذا كان
في ليلة مظلمة محبوسا في حجرة خالية لم يمكن وجود حجر محرم فيها فلا شك انه لم يكلف ح بترك النظر عن
الاجنبية فيكون الباقي البين وتحقيقها مباحا لم يوقف عليه امثاله ولم يكن في الجزء الاول الذي ذكره بقوله
اذا حصل ترك الحرام الخ نظرا اما اولا فلان وجوب الترك هذا الوقت لا ينافي تعلق التكليف به كيف ولو صح
ذلك لزم ان لا يصح التكليف بشيء اصلا اذ قد تقرر في موضعه ان كلا من طرفي الممكن لا يتحقق ما لم يصل الى حد
الوجوب في الواقع فاذا لم يصح التكليف مع الوجوب مطلقا لم يصح التكليف بفعل ثم هذا يصح فيما اذا لم يكن
سبب الوجوب او الامتناع فعلا صادرا من نفس المكلف وباختياره كما هو مبحث الجزء الاخير واما ثانيا فلما مر

من ان

من ان هذا انما يصح لو كان التكليف بترك الحرام تكليفا غير مستمر واما مع الاستمرار فنقول في الزمان الثاني وان
لم يجب ح فعل لاجل الترك في هذا الزمان ولكن لوجوب الترك في الزمان اللاحق لم يجب فعل ما لاجل تركه
سواء كان هذا الفعل في هذا الزمان السابق عليه حتى يمتنع الفعل عند مجيء الزمان اللاحق او في خصوص هذا
الزمان اللاحق فيكون الفعل في هذا الزمان ايضا احد افراد الواجب المخير هذا ثم اعلم انه قد استدل للكعبي
بوجهين اخرين احدهما ان ترك الحرام امر عدمي اعتباري لا يكون مناطا للحكم بل الاحكام الحقيقية الجارية على
الامور العدمية جارية حقيقة على ما ينشأ انتزاعها فالتكليف المتعلق لكونه امرا يباشره المكلف بقدرته واختياره
اذا تعلق بالعدم ظاهرا كان متعلقا بما ينشأه حقيقة وليس ذلك الا السكون او حركة او حركة اخرى ضد الحرام
المذكور فيكون التكليف متعلقا باحد الامرين تخييرا او بالجملة ارتكاب المكلف لترك الحرام ليس الا بمباشرته
السكون او حركة اخرى ضده فمتعلق التكليف بالاول يعين تعلقه بالثانية وفيه انه ان اريد بكون ترك الزنا
امرا عدميا انه ليس متعلقا للقدرة كما قاله بعضهم فهو كما ترى ويجيء وان اريد انه ليس منشأ للاثر ومناطا للحكم
وان كان متعلقا للقدرة فضعيف ايضا مع ان المشاهد في الوجود ما يكذبه ولو سلم فلم لا يجعل متعلق التكليف
الكف وهو امر وجودي لا يجري فيه ما ذكر مع انه لا يبعد ادعاء الاجماع المركب على ان متعلق التكليف في النهي
اما العدم على رأي من يراه مقدورا او الكف على رأي من لا يراه كذلك وما ذكر خرق لذلك الاجماع وثانيهما
ان ترك الحرام لا بد ان يتحقق في ضمن فعل من الافعال فيكون فعل من الافعال لازما له غير منفك عنه ولا ريب
في وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل المتحقق في ضمنه مباحا لانه لازم للترك ويمتنع اختلاف المتلازمين
في الحكم وفيه انه ان اريد تلازمهما كون احدهما علة الاخر فهو مم وان اريد كونهما من المتلازمين اتفاقا فعلى
تقدير تسليمه يمنع امتناع اختلافهما في الحكم والحاصل انه فرق بين لازم الشيء وبين تابع الشيء بعينه سابقه
على سبيل المصاحبة الاتفاقية من دون علاقة عقلية لزومية ويجيء لذلك زيادة تحقيق في بحث الامر والنهي
الاولى ان يقال المختار عند جماعة من الاصوليين ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن اضداده
الخاصة الوجودية فيلزم حرمة جميع اضداده المباحة وقد التزموا ذلك وقالوا لا حرج فيه وفرعوا عليه احكاما
كثيرة فرعية وما ذكر الكعبي هو ان النهي عن الشيء يستلزم الامر بضده وجوبه منه ويلزم منه وجوب المباح ولا
مانع من التزامه لعدم الفرق بين الفعلات المباح حراما او واجبا مع انهم اتفقوا على بطلانه وعلى الجواب
عنه بالوجه المذكور قلنا السبب في ذلك ان الاوامر الواردة في الشريعة المتعلقة بالافعال الوجودية الصادرة
عن الجوارح الظاهرية ليس على حد النواهي المتعلقة بها فانه لا يوجد في الشريعة فعل وجودي صادر عن
احد تلك الجوارح الظاهرية يتعلق الامر به في جميع الاحوال والاوقات بحيث يجب حمله ما دام العمر بل كل فعل
واجب انما يجب في بعض الاوقات اما مع التكرار او بدونه ويلزم حرمة اضداده الخاصة ايضا في بعض الاوقات
فلا يلزم منه انتفاء المباح راسا بخلاف ما ذكره الكعبي فانه يستلزم انتفاء المباح بالكلية اذ ترك الحرام
واجب في جميع اوقات العمر وليست خارجة الا فيها فعل محرم فيلزم انتفاء المباح راسا ولكون ذلك مخالفا
للاجماع بل الضرورة تحاشى انه عن خلاف وجوب بعض المباحات احيانا كذا ذكره الوالد المعظم ره في الحاشية الثانية
اعلم ان السيد الداماد قدس سره استشكل على القوم في مواضع ثلث ذكرها في هذا المقام الاشكال الاول انه قد وقع
في كلام الفقهاء عد ترك المندوبات باسرها من الكبائر وعلى ذلك اشكال وهو ان الامر بالشيء مستلزم النهي
عن ضده العام وما هو حرام فضده العام وهو الذي في قوة نقيضه واجب وما هو واجب فضده العام حرام فاذن

يلزم ان يكون فعل مندوب ما من المندوبات لا بخصوصه واجبا فيعود المندوب الى الاندراج تحت الواجب ويكون
جملة المندوبات اي كل منها من الواجبات التخييرية ثم اجاب عنه بان ذوات الافعال المندوبة بحسب انفسها وبما هي
ذوات تلك الافعال بخصوصياتها بحيالها مندوبة غير منسوبة الى الوجوب ولا تركها الى التحريم اصلا ثم بما هي
متخيرة موصوفة كل واحدة منها بالوجوب تخييرا وتركها جميعا بالتحريم عينيا على ان تجعل جملتها المتخيرة مبدأ العروض
وجها من الموصوف فكل مندوب بما هو هو بحسب نفسه وخصوصيته جوهره مندوب ليس بواجب بجهة من الجهات
اصلا وبما هو ملحوظ من حيث المندوبية مع عزل اللحاظ عن جليته نفسه وخصوصيته فانه فرد من افراد ما يجب الاتيان
به الى بدل تخييرا فقد اختلف موضوع الوجوب والندب وتكثر الذات باختلاف الجملة التقييدية وحيثيات
ذوات تلك الافعال بخصوصياتها انفسها معتبرة في موضوع الاستحباب ملغاة في موضوع الوجوب فان كثيرا ما يكون
الذات بخصوصها حكم ثم من حيث لحوق قيد بذلك الحكم مع عزل النظر عن جليته ذاته وخصوصيته نفسه مقطوع به
الحاصل ان وجوب المندوب لقطعية حكم المظنون فان الشيء قد يكون مظنون الوجوب من حيث هو هو مقطوع
الوجوب من حيث هو مظنون الوجوب كذلك الشيء يكون مندوبا من حيث هو هو واجبا من حيث انه مندوب اقول فيه
نظر ظاهر لان هذا انما يصح لو جاز اجتماع الحكمين من الاحكام الخمسة في شيء واحد من جهتين وهو باطل خصوصا
عند السيد قدس سره بالغ في ابطاله وانكاره ونسب القول به الى التهافت مع ان القول بالجواز انما هو اذا
كان الاجتماع من جهتين متغايرتين واما مثل ذلك فلم يقل احد بجواز ان احدا لا يتصور وجوبه من حيث المندوبية
وما قال بعضهم جواز هو ان يكون وجوبه من حيثية وندبه من حيثية اخرى ولو جاز ذلك لجاز كون الشيء حراما
من حيث كونه واجبا فانه لا فرق بين الاحكام الخمسة من حيث التقابل والتناقض واما ما ذكره من قطعية المظنون
فهو اشتباه واضح اذ المظنون انه حكم الله واقعا مقطوع انه حكم الله ظاهرا ولا تنافي بين الظن بالواقع
والقطع بالظاهر بخلاف الندب والوجوب والمطابق لما نحن فيه هو كون المظنون حكم الله واقعا مقطوعا
كونه حكم الله واقعا وعدم جوازه واضح ظاهر بين وقد اجيب عن هذا الاشكال بوجه اخر ايضا وهو ان ترك
المستحبات جميعا ينبئ عن الاستهانة بالطاعة والاستخفاف بوظائف الدين فيوصف بالحرمة لا بالذات
بل من حيث حكاية تلك الاستهانة وفيه ان الحيثية ان اخذت حيثية تعليلية يرجع الامر الى ان موصوف
الحرمة بالذات وعلى الحقيقة هو الاستخفاف والاستهانة فالتصريح بترك المندوبات باطل جزما لان الحاصل
ان كل ما قارن الاستهانة والاستخفاف كان حكمه ذلك ولو كان من الفرائض العينية والواجبات العينية
على ان الاستهانة بالعبادة والاستخفاف بالطاعة بنفسها كبيرة موبقة فكيف يصح جعل ترك المندوبات المتنوعة
الى الحرمة باعتبار مصاحبة اياها كبيرة اخرى من عداد الكبائر وان اعتبرت حيثية تقييدية كان ترك المندوب
بحسب نفسه موصوفا بالحرمة بالذات وعلى الحقيقة وان كان علة التحريم كونه مظنة تلك المصاحبة فيعود المحذور
والصواب في الجواب ان يقال انه ان اريد انه يلزم انتفاء المندوب راسا وكون جميع المندوبات واجبة تخييرية
دائما فهو لا يلزم وان اريد انه يلزم ذلك في بعض الاحيان النادرة بل المفروضة فنلتزم به ولا ضير فيه ولا
اشكال وبيان ذلك انه لا شك ان الواجب التخييري اذا اتى باحد افراده يكون الباقي على ما كان عليه قبل
الوجوب من الاباحة والاستحباب اذ لم يكن الوجوب مستمرا كما كان في ترك الحرام وعلى هذا فنقول ان اللازم
مما ذكر من حرمة ترك المندوبات باسرها ان من لم يصدر عنه مندوب في تمام عمره اصلا يكون المندوب بالنسبة
اليه واجبا تخييريا ويجب عليه فعل مندوب ما ثم اذا فعل مندوبا سقط عنه الوجوب ويكون الباقي مندوبا

صرفة فلا يلزم انتفاء المندوب راسا ومن عرض من البيان بحيث في تمام عمره نادر جدا بل غير متحقق فلا اشكال الاشكال
الثاني ان بعضهم عد فعل المكروهات جميعا من الكبائر ويرد ح اشكال وهو ان المكروه ما يمدح تاركه
ولا يذم ولا يعاقب فاعله فالمكروهات المعروفة باسرها يجب ان يصدق عليها حد المكروه كما يصدق على كل واحد واحد
من احادها وكذا يجب صدقه على الفرد المنتشر من المكروهات لا بعينه كما تصدق على كل مكروه مكروه بخصوصه
كما ان الممكنات المعروفة يجب ان يصدق على جملتها باسرها وعلى الفرد المنتشر منها حد الممكن كما يصدق على كل ممكن
ممكن بعينه خصوصه وقد دفع هذا الاشكال بمثل ما دفع به الاشكال الاول وقد عرفت ما فيه والصواب ان يقال على طريقة
ما سبق في الاول انه على قول هذا البعض لا يكون بتعريف المكروه قبل ترك واحد من افراده ما ذكر بل يكون من
افراد الحرام المخير ولا يتحقق مكروه بالنسبة الى هذا الشخص وبعد تركه فردا من المكروهات يكون الباقي مكروها
بهذا المعنى ويصدق التعريف على المجموع الباقي بعد ترك واحد منه لا يخفى انه يرد على قول هذا البعض الاشكال
الاول ايضا كما يرد هذا الاشكال على المستحبات ايضا والجواب الجواب الاشكال الثالث ان المحقق منها اشتهار
والاصوليين تقسيم الحكم الشرعي الى الاحكام الخمسة المشهورة وفيه شك وهو انه ان كان المراد بالحكم اعم من الصريحي
والضمني كما اختاره المحصول لم يكن الاحكام الشرعية الا ثلثة اذ كما ان الحكم الوضعي يرجع الى الاحكام التكليفية
فسببية الدلوك للصلوة في قوة وجوبها عنده فكذلك بعض الاحكام التكليفية الصريحية يرجع منها الى بعض
اخر منها فوجوب الفعل في قوة حرمة تركه وحرمته في قوة وجوب تركه وكذلك الكراهة والاستحباب فالاحكام اذن
الاباحة والوجوب او الحرمة والندب او الكراهة وان كان المعتبر هو الحكم الصريحي يزيد الاحكام على الخمسة لاعتبار
السببية والشرطية وغيرها من الاحكام الوضعية والجواب عنه اما اولا فباختيار الاول ولا يلزم كون
الاحكام ثلثة لوجهين احدهما ان جعل المراد بالحكم اعم من الضمني لا يوجب عدم اعتبار الصريحي فاعتبرنا الحكم
الصريحي في قوة حرمة تركه لا يلزم عدم اعتبار الوجوب فيتحقق هناك حكمان صريحي وضمني احدهما الوجوب
والاخر الحرمة وكذا في الندب والكراهة فان قلت فيزيد الاحكام على الخمسة لاعتبار الصريحي في السبب و
الشرط ايضا قلنا نعم ولكن اصطلحوا على تسمية هذه الخمسة بالاحكام الشرعية والبواقي بالوضعية وثانيهما
ما ذكره السيد قدس سره ان الفرق متحقق بين ما الشيء في قوته ويحمل ويصح الحمل عليه ما هو خارج عن الشيء
لازم له فان في الاول يكون متعلق الحكمين امرا واحدا وتعدد حيثيتا الحكم بخلاف الثاني وان الدلوك سبب
لوجوب الصلوة وسببيته في قوة وجوب الصلوة عنده وتعلق الحكمين في الصورتين امر واحد وهو الصلوة
وحيثيتا الحكم في احد الحكمين وهو قولنا الصلوة واجبة عند الدلوك بعينها حيثيتا في الاخر وهو قولنا
الدلوك سبب لوجوب الصلوة وانما المتبدل معا والعقل وتبين الحكم والترتيب وخصوص الموضوع
والمحمول بخلاف كون وجوب الصلوة في قوة حرمة تركها فان الحكمين ليس متعلقهما واحدا بعينه بل متعلق الوجوب
فعل الصلوة ومتعلق الحرمة تركها وهما متغايران نعم احد الحكمين مستلزم للاخر واما ثانيا فباختيار الثاني
وتسليم الزيادة غايته انهم لم يصطلحوا على تسمية غير الخمسة بالحكم الشرعي ومن الاحكام المتعلقة بالمباح
ما ذكره بقوله قدس سره فعل المباح جنس الواجب فهو نوع منه والانواع الاخر المندوب
والمكروه ومتساوي الطرفين وما يدل به اي اراد القائل بان المباح جنس الواجب بالمباح المأذون فيه
شرعا مطلقا سواء اذن في تركه بدون رجحان او مع رجحان الترك او الفعل او لم يأذن لا مطلق
اطلاق المباح على هذا المعنى وعلى تعريض وهو ما لا يمنع عقلا ايضا واجبا كان او حراما او مساويا

الطرفين او رجحانه يقال لم المباح الفعل لا مامر اي لم يرد هذا القائل بالمباح الذي جعله جنسا للواجب
ما مر وهو ما يتساوى فيه الفعل والترك كما قيل والقائل هو ابن الحاجب فانه حمل المباح في كلام هذا القائل
على ما مر ولاجل ذلك اورد عليه بانه لو كان المباح جنسا للواجب لزم ان يخلو النوع عن فصل جنسه وذلك اذا
لم نقل بالتخيير في الواجب وجواز تركه فان جنسه وهو المباح مركب من جنس اخر هو المأذون في فعله وفصل هو
المأذون في تركه فلو لم نقل بالتخيير في الواجب لما جاز تركه فيكون خاليا عن فصل جنسه وهو باطل ضرورة او اوجبه
التخيير في الواجب ان تشابه وكما انه اي حمل المباح الذي هو جنس الواجب في كلام القائل على متساوي الطرفين
مبني على غير ضرورة اي اخصاما المباح فيه اي فيما مر وهو متساوي الطرفين بل كلام ابن الحاجب صريح في ذلك
حيث قال اولا الجائز يطلق على المباح وعلى ما لا يمتنع شرعا فجعل المباح هو المتساوي الطرفين وهو غفلة منه
لا طلاقه على المأذون فيه شايعا ذايعا هكذا قال قدس سره في الحاشية وكلام القوم اي ما يطلق على المأذون فيه
شايعا هو الجائز والله اعلم الجواز الى الاخص الاعم واما المباح فشايع اطلاقه والمتبادر منه هو متساوي
الطرفين وال هذا نظر ابن الحاجب وكيف ما كان فالنزاع ليس الا لفظيا كما صرح به العلامة في النهاية اذ لا شك
ان مراد هذا القائل هو المأذون فيه مطلقا ومن الاحكام المتعلقة بالمباح ان الاباحة هل هو حكم شرعي ام لا فذهب
الاكثر الى انه حكم شرعي وخالف فيه بعض المعتزلة ومحل النزاع هنا يحتمل وجوها الاول ان يكون النزاع في ان الاباحة
هل هو حكم ام لا والتقييد في محل النزاع بالشرعي انما هو من الاشاعرة كابن الحاجب ونظرائه حيث انه خص الحكم
بزعمهم في الشرعي ولا يحصل غيره باعتقادهم كما سيأتي فقال الاكثر انها حكم اي لا يكفي لكون الفعل مباحا عدم
الحكم بكونه واجبا او حراما او مندوبا او مكروها بل لا بد له من حصول معنى وجودي هو حكم حاكم بعدم كونه احد
هذه الامور وقال بعض المعتزلة ان الافعال التي لا يحكم العقل فيها باحد الاحكام الاربعة لا يدل دليل حسنا وقبحا
وانتفى الحرج في فعلها وتركها مباحة والثاني ان يكون النزاع في الشرعية والعقلية بعد تسليم كونها حكما ويكون
مراد الاكثر ان كل اباحة شرعية ولا يكون شيء منها عقلية ومراد المخالف ان كل اباحة عقلية لا يكون الاباحة شرعية
ولم يحصل من الشرع خطاب بالاباحة شيء الا ان يقال ان المعتزلة انما يقولون بامكان حكم العقل بالاباحة لا بوقوعه
الكلام هنا في الوقوع ولكن هذا الوجه انما يناسب مذهب الاشاعرة بعد ان اكثر المعتزلة في هذه المسألة توافقهم
والثالث ان يكون مراد الاكثر ان الاباحة لا يكون الا شرعيا ومراد المخالف انها لا يكون الا عقليا اي لم يحصل من الشارع
خطاب به وعلى هذا لا يكون حكم الا شرعيا بل هي من باب الترك والقسم والرابع ان يكون مراد الاكثر ان الاباحة
لا يكون الا شرعيا ومراد المخالف انها قد يكون عقليا ولكن هذا الوجه كالثالث يناسب مذهب الاشاعرة فقط
والخامس ان يكون مراد الاكثر ان الاباحة حكم شرعي لا يعلم الا بالشرع كليا او جزئيا ومراد المخالف ان كل مباح
يعلم بالعقل وان حكم به الشرع ايضا فهي ليست الا حكما عقليا بخلاف سائر الاحكام فان منها لا سبيل للعقل اليها
فيكون حكما شرعيا وظاهر كلام مختصر الحاجبي وشرحه بل صريحهما نفي كون النزاع في اباحة بعض الاشياء بديهي
واضح بيان ان من الاكثر كثير من المعتزلة المصرحين باباحة بعض الاشياء عقلا ومن هذا يظهر بعد كون النزاع
في الثالث ايضا واما الرابع فهو النزاع الواقع بين الاشاعرة والمعتزلة وسياق ان قول جميع المعتزلة موافق لقول
هذا البعض المخصوص دليل على تغاير النزاعين فبقي ان النزاع ان يكون في الخامس وهو كذلك الا ان مراد الاشاعرة
شرعية الاباحة الكلية ومراد اكثر المعتزلة الجزئية ومراد المخالف وهو بعض المعتزلة الكلية ايضا بمعنى ان كل مباح
حكم عقلي وحكم به العقل فلا يكون حكما شرعيا وان صرح به الشارع لان الاحكام الشرعية منحصرة في الاربعة والعقلية

يكون

يكون حكما والى بيان ذلك اشار بقوله ثم اخرج اي اخراج المباح بمتساوي الطرفين من الحكم الشرعي لثبوته
عقلا كبعض المعتزلة خطاء وقوله لثبوته عقلا بيان لدليل المخالف على ان الاباحة لا يكون حكما شرعيا وحاصله
انهم يقولون ان المباح ما انتفى الحرج في فعله وتركه شرعا وهذا لا يحتاج الى خطاب من الشارع بل كان ثابتا
لكل فعل قبل الشرع فلا يكون حكما لان الحكم خطاب وهذا كان ثابتا قبل الخطاب وبعده ولو فرض ورود خطاب
لا يكون موثرا فلان باقي الاحكام فانها يعلم بخطاب الشارع فلا يكون المباح حكما شرعيا وكونه خطاء لان حكم
الشرع بالتساوي غير حكم العقل به والحاصل انا لا نم ان المباح ما انتفى الحرج عنه شرعا بل ما حكم الشارع خصوصا او
عموما بانتفاء الحرج عنه وهذا هو المباح الشرعي او حكم العقل به وهو المباح العقلي فلم يكن الافعال المباحة
قبل الشرع مباحة شرعية وخطاب الشارع بانتفاء الحرج عنها ما ثبتت مباحة بحكم الشرعي بالتساوي وخطابه
مثبت ما يحكم به العقل من انتفاء الحرج قبل الشرع والموجب لتعلق الحكم الشرعي هو الاول والثابت اولا هو الثاني
وقد يجتمع الامران في المباحات الشرعية فباعتبار خطاب الشارع يكون مباحا شرعيا وباعتبار انتفاء الحرج
اولا يكون مباحا عقليا ولا يتوهم ان بعض المباحات لا يكون مباحا شرعيا لعدم تصريح الشارع باباحته بل حكما
باباحته لا ثباته العدم وسلمنا لان الحكم باثباته العدم ايضا ثابت من عمومات خطاب الشارع فالخطاب الشرعي
تعلق بكل مباح ولو بالعموم   اعلم انه قد وقع الخلاف في مقدمة الواجب اي ما يتوقف عليه
الواجب هل هي واجبة ام لا وتنقيح المرام في هذا المقام يتوقف على بيان المقدمة واقسامها وبيان الواجب الذي
وقع الخلاف في وجوب مقدمته والوجوب الذي اختلف فيه اما الاول فاشار اليه بقوله ما يتوقف عليه
الواجب اما سبب عقلي او شرعي او عادي او شرط كذلك ويندرج فيه باقي مقدماته والتوضيح ان ما يتوقف
عليه الواجب ويطلق عليه مقدمة الواجب وما لا يتم الواجب الا به على قسمين سبب وشرط والسبب هو الذي يلزم من
وجوده وجوده ولا عدم للتاثير فبالاول خرج جزء العلة وبالاوسطين المانع والسبب ودخل بالاخير شرط قارن
احدهما ثم ان هذا كلام طويل الذيل ياتي انشاء الله تعالى في تعريف السبب والشرط وكل منهما اما عقلي او شرعي
او عادي فالسبب العقلي ما يستحيل تخلف المسبب عنه عقلا كالحدود للكون على الطبيعي والضرب بالسيف للقتل
والنظر المحصل للعلم الواجب والشرعي ما لا يستحيل التخلف عنه عقلا ولكن يستحيل بامر الشارع كالصيغة
بالنسبة الى العتق الواجب والغسل بالنسبة الى ازالة الجنب وكالدلوك لوجوب الظهر ولا يخفى انه سبب
لوجوب الذي هو الحكم الشرعي لا للواجب الذي هو موضوعه والعادي ما امكن التخلف عقلا او شرعا لجريان
عادة العادة المتخيل والمتخيل ظاهرا عادة كالاطعام للاشباع وسببية هذه الامور معلومة للعموم الثلاثة
وجودا وعدما على الوجوه المذكورة والشرط العقلي ما لا يمكن وجود المشروط بدونه عقلا كقطع المسافة للحج فانه
يلزم من عدمه عدم الحج ولا يلزم من وجوده وجوده والعادي ما لا يمكن وجوده بدونه عادة كغسل جزء من
الراس لتحصيل العلم بغسل كل الوجه وتحقق لغسل كل الوجه ولا يمنع من تحققه الشرعي مع ما لا يمكن وجوده بدونه
في نظر الشارع وان امكن عقلا وعادة اي ما ثبتت شرطيته شرعا بتصريح امر الشارع ايضا كالوضوء او بان
يكون الثابت من الشرع مجرد شرطيته دون تصريح فيه بوجوبه كالملك للعتق فان الثابت من الشريعة
كون الملك شرطا للعتق ولم يصرح بان وجوب العتق يجب تحصيل ملكية العبد ولما لم يتعرض القوم لباقي
اجزاء العلة التامة كالعلل الناقصة ورفع المانع والمعد مع انها ايضا للواجب فاعتذر عنهم بقوله
يندرج في الشرط باقي مقدمات الواجب من الامور المذكورة لانه لا يلزم من وجودها وجوده ويلزم من عدمها

عدمه فيصدق عليها تعريف الشرط فلا حاجة الى ذكرها مفردة هذا ثم انهم قد ذكروا لكل من السبب والشرط تقسيمات
اخر باعتبارات اخر واحدها ان كلا منهما اما فاسد او لا ما يكون فعلا او تركا والفعلية منها كما مر واما التركية
فالسبب العقلي كترك جميع الاضداد لفعل المامور به والشرعي كالتكليف الذي هو ترك الحلف لاثبات الحق اللازم
للغير والعادي كترك الاكل للجوع والشرط العقلي كترك احد الاضداد في الوجود لفعل المامور به والشرعي كترك
التكلم لصحة الصلاة والعادي كترك احتكاك الاكثر [illegible] وثانيها ان كلا منهما اما يكون ما يتوقف عليه وجود
الواجب كبعض الامثلة السابقة او يتوقف عليها صحته كالطهارة للصلاة او يتوقف عليه العلم بوجوده كتوقف العلم
بالاتيان بالصلاة الى القبلة عند اشتباهها على الاتيان بالصلاة الى الجهات الاربع او يتوقف عليه العلم بصحته
عليه كالصلاة الى الجهات الاربع للعلم بصحة الصلاة هكذا قيل ولا يخفى ان الثلاثة الاخيرة راجعة الى الاول اي
هي مقدمات لوجود الواجب اما الاخيران فظاهر ان لا تحصيل العلم بالوجوب والصحة ايضا واجب فيكون مقدمته
مقدمة الوجود واما الثاني فاما على القول بكون العبادات اسامي للصحيحة فلان غير الصحيح غير الواجب فوجود
الواجب يتوقف على ما يتوقف عليه الصحة واما على القول بكونها اسامي للاعم فلان الواجب هو الصلاة الصحيحة
دون الفاسدة فوجود ما هو الواجب يتوقف ايضا على ما يتوقف عليه الصحة وثالثها ان كلا منهما اما مقدور للمكلف او غير
مقدور ورابعها ان كلا منهما اما ملاحظان بالنسبة الى الحكم الشرعي فيكونان من الاحكام الوضعية وقد يلاحظان
بالنسبة الى موضوع الحكم ولا يتوقف على وضع الشارع وان كان قد يكون بوضعه والكلام انما هو في الثاني
وبعبارة اخرى الكلام انما هو في مقدمات الواجب دون الوجوب واما الثاني اي الواجب الذي وقع الخلاف
في وجوب مقدمته فبيانه يتوقف على تقديم مقدمة وهي ان الواجب بالنسبة الى مقدماته على قسمين مطلق ومقيد ويطلق
عليه المشروط وعرفوا كلا منهما بتعريفات منتقضة طردا او عكسا والمعها [illegible] ما ذكره اكثر المتاخرين
حيث عرفوا الواجب المطلق بما لم يتقيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده من حيث هو كذلك والمقيد بما يتقيد وجوبه
بما يتوقف عليه وجوده من حيث هو كذلك وقيد الحيثية في التعريفين للاشارة الى جواز اختلاف الواحد بالنسبة
الى مقدماته بالاطلاق والتقييد كصلاة الجمعة فانها بالنسبة الى السعي واجب مطلق وبالنسبة الى العدد مقيد بل
اكثر التكاليف كذلك فانها مقيدة بالنسبة الى البلوغ والعقل ومطلقة بالنسبة الى بعض اخر من المقدمات وبالجملة
الاطلاق والتقييد من الامور الاضافية ولا بد من اعتبار الحيثية في حدود الاشياء الداخلة تحت المضاف
على ما هو المشهور وصرح به الشيخ في الشفاء ايضا فالواجب المطلق ما لم يتقيد وجوبه من حيث انه لم يتقيد وان كان
مقيدا من حيثية اخرى والمقيد ما قيد وجوبه من حيث انه قيد وان كان مطلقا من حيثية اخرى فصلاة الجمعة مثلا
مقيدة من حيث ان وجوبها مقيد بالعدد ومطلقة من حيث ان وجوبها لم يتقيد بالعدد واعترض على حد المطلق
بانه ان اريد بما لم يتقيد وجوبه شيء يتوقف على وجوده انه كان ذلك الشيء موقوفا عليه ولم يتقيد الوجوب
به فلم يكن التعريف جامعا لانه اذا كان شيء غير مقيد وجوبه بشيء يتوقف عليه وجوده انه كان ذلك الشيء
موقوفا عليه او لا او قيد به لكن لم يكن ذلك الشيء موقوفا عليه فلم يكن مانعا لانه اذا كان شيء مقيدا بالنسبة
الى شيء لم يكن هو موقوفا عليه لم يصدق عليه هذا التعريف مع انه ليس مطلق بل هو من المقيد قطعا وعلى
حد المقيد بانه اذا كان شيء مقيدا بما لم يتوقف وجوده عليه هو مقيد من هذه الحيثية مع انه
لا يصدق عليه التعريف وهو ظاهر ويمكن ان يجاب عن النقض بهما بان مرادهم تعريف الاطلاق والتقييد
بالنسبة الى المقدمة وارادوا بالوجود اعم من الوجود في نفسه ومن الوجود المعتبر في نظر الامر والنظر

الى العادة

الى العادة وح يكون المراد بما لم يتقيد وجوبه بشيء يتوقف عليه وجوده هو المعنى الاول ويكون التعريف جامعا لان كل
مقدمة فهو موقوف عليه بالمعنى الاعم البتة فان كان الواجب لم يتقيد وجوبه به فهو المطلق والا فهو المقيد ولا يتوهم
ان الاول لتعريف الموقوف كاف ولا حاجة الى تخصيص الاطلاق والتقييد بكونهما بالنسبة الى المقدمة لانه وان صح
تعريف المقيد بناء على ان كل مقيد يكون شرطه موقوفا عليه باحد الوجوه الثلاثة البتة لكن لا يصح تعريف المطلق لانه
يطلق الاطلاق بالنسبة الى شيء لم يكن موقوفا عليه اصلا ايضا فاذا كان كذلك ولم يتقيد به وجوب الواجب فهو مطلق
مع انه لا يصدق عليه التعريف فلا يكون جامعا فلا بد من اعتبار التعميم والتخصيص معا وبهذا وان اندفع هذا
النقض ولكن يرد على حد المطلق ان الموصول فيما يتوقف عليه وجوده يفيد العموم ويكون المعنى ان المطلق ما لم
يتقيد وجوبه بشيء مما يتوقف عليه وجوده اصلا من حيث انه لم يتقيد وجوبه به فلا يصدق التعريف الا على ما لم يكن
له جهة تقييد اصلا واما ما كان مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومقيدا بالنسبة الى اخرى فلا يصدق عليه التعريف
اذ لا يصدق عليه انه لم يتقيد وجوبه بشيء اصلا من حيث هو كذلك فالصواب ان يقال الواجب المطلق ما كان واجبا
مع قطع النظر عن جميع مقدماته او عن بعضها من حيث هو كذلك ولا يضر الترديد في التعريف لانه للاشارة الى
الاقسام لا للترديد في المفهوم واذ عرفت هذه المقدمة فاعلم ان الواجب الذي وقع الخلاف في وجوب مقدمته
هو الاول دون الثاني فانه لا خلاف في عدم وجوب مقدمته والى هذا اشار بقوله قده وعدم وجوبه او عدم
وجوب ما يتوقف عليه الواجب المقيد اي الواجب المقيد من حيث انه مقيد ومن حيث انه ما يتوقف عليه المقيد
بديهي مجمع عليه ووجه تقييد عدم الوجوب بالحيثيتين ثم اما الاولى فلجواز وجوب مقدمة الواجب المقيد
ولكن لا من حيث انه مقيد كوجوب السعي الى صلاة الجمعة المقيدة بالنسبة الى العدد واما الثانية فلان مقدمة
الواجب المقيد من حيث انه مقيد قد يتعلق بها الوجوب لا من حيث انها مقدمة للمقيد بل من حيثية اخرى
كوجوب تحصيل النصاب نذرا وشبهه فاما بداهة عدم وجوبه بالحيثيتين المذكورتين فلان القول بوجوب
المقدمة من حيث انها مقدمة فانما هو لاجل وجوب ذي المقدمة ووجوبها مستفاد من وجوبه وهو لا يجب الا بعد
وجودها وبعد وجودها لا معنى لوجوبها لمنع التكليف بتحصيل الحاصل واما كونه مجمعا عليه فظاهر ونقل الاجماع
عليه مستفيض متكرر واما اطلاق القدماء الخلاف في وجوب ما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا وعدم ذكرهم
التفصيل فلا لتفاتهم بظهور المراد وعدم ذهاب الوهم الى تطرق الخلاف في الواجب المشروط وقيل لان الكلام
في مقدمة الواجب ولا وجوب في المقيد قبل حصول شرطه ولا معنى للخلاف بعده الا للاتفاق على عدم وجوب
تحصيل الحاصل وفيه ان الوجوب المنفي قبله هو الوجوب المطلق لا مطلق الوجوب لتحقق الوجوب التعليقي في المقيد
وان لم يتحقق الوجوب التنجيزي ثم يصح هذا على القول بانه لا وجوب عند عدم الشرط لا تنجيزا ولا تعليقا على
ما هو راي بعضهم وقيل لان الواجب حقيقة في المطلق فينصرف اليه عند الاطلاق ولا يستعمل في المقيد الا مع القرينة
فلا يصدق على المقيد حقيقة قبل حصول الشرط وان جاز استعماله فيه مجازا من باب تسمية الشيء باسم ما يؤول
اليه واما بعد حصوله فلا كلام فيه لوجود المقدمة وفيه ان لقائل ان يقول ان لفظ الواجب في عرف الاصوليين
قد تجرد من معنى الحدوث وصار حقيقة فيما تعلق به الخطاب في الجملة وصار مطلوبا للشارع وان كان شرط
شيء وعلى الجملة على انه لولا ذلك لزم عدم الواجب على حقيقة اصلا لكون كل واحد مقيدا بالنسبة الى
القدرة الى زمان مقارن للاخير من اجزائه وح يتم الفعل ولا معنى لوجوب ما فعل ومعنى الامر
في ذلك بين واما الثالث فبيانه ان الوجوب على قسمين عقلي وشرعي والوجوب العقلي يطلق على معنيين

احدهما ما كان تاركه مستحقا للذم عند العقلاء وكان العقل حاكما بلزوم الاتيان به كوجوب رد الامانة وثانيهما
معنى لا بدية مثل شيء في تحصيل شيء اخر والمراد هنا لا بدية مثل المقدمة والمراد بمعنى الاكثر هو الاول والثاني
ما كان وجوبه مستفادا من خطاب الشارع وهو ينقسم تارة الى النفسي وهو الذي كان متعلقه واجبا بنفسه
مطلوبا ومقصودا بالذات من دون ملاحظة الغير وكون وجوبه لاجله والى الغيري وهو الذي كان متعلقه واجبا
لاجل الغير سواء كان وجود ذلك الغير متوقفا عليه قبل ايجابه اولا وتارة اخرى الى توصلي وهو ما علم ان الغرض
متعلقه الوصول الى الغير وليس هو مطلوبا في ذاته لشرط ان يكون الغير متوقفا عليه قبل ايجابه وبهذا يفترق
عن الغيري بعضا انه لم يكن توقفه عليه شرعيا كما قيل ولا يبعد القول باتحاد التوصلي والغيري بل هو الاعم
وغير توصلي وهو ما لم يكن كذلك وتارة اخرى الى اصلي وتبعي والاصلي هو الذي حصل من اللفظ وثبت
من الخطاب ارادة وقصدا وكان مدلولا للخطاب وملحوظا للمتكلم معنا اياه من ذلك الخطاب ويتعلق به الخطاب
اصلا واولا وبالذات وكان هو المراد منه سواء وقع محله او مع شيء اخر سواء كان حصل من الخطاب لاجل مطلوبيته
بنفسه او بغيره وبهذا يفترق عن النفسي والتبعي هو ان يكون مفهوما من الخطاب المتعلق بشيء اخر من دون تعلق
الخطاب به اصالة بمعنى ان العقل اذا لاحظ الشيء الذي يتعلق به الخطاب الايجابي بالاصالة لو كان مطلوبا بالذات
يحكم بان الامر بالشيء وهذا الشيء في نفسه او بوجوده المعتبر عند الامر لا ينفك عن الامر بهذا الامر التبعي فلا يجوز
تركه من حيث هو تابع له ولا يصح من الامر الاذن في تركه من حيث هو كذلك والحاصل ان متعلق الوجوب التبعي
الواجب بهذا الوجوب ما لم يكن متعلقا للخطاب ومدلولا له من حيث انه خطاب وان تعلق به بتبعية متعلقه لشيء اخر
انما له بعد ملاحظة العقل وذلك كما اذا شهد الشاهد بعد سؤال الحاكم عن كون بنت فلان باكرا او ثيبا
بكونها ثيبا فانه يحكم باستفادة ولاية الاب عليها اجماعا مع انه لا دلالة للخطاب عليه اصلا بل قد لا يتفطن به الشاهد
ايضا فتعلق الخطاب بالاخبار عن الثيبوبة اصلا وبعدم انتفاء الولاية فانه يدل عليه تبعا فكذا في الوجوب
التبعي فاذا كان وجوب شيء لازما لوجوب اخر ولم يكن مدلولا للخطاب اصالة فهو وجوب تبعي وقد يطلق
التبعي على التوصلي وثبوت هذا الوجوب لشيء انما يكون لاجل استلزام فعل المامور به فعله سواء كان فعل
المامور به موقوفا على فعله او كان من لوازم المامور به التي يكون وجودها تبعا لوجود المامور به وعلى ان ثبت
هذا الوجوب التبعي وتعلق الخطاب به تبعا واستلزامه لا يستلزم كونه مشعورا للمتكلم مقصودا له بل يجوز ان
يكون مغفولا عنه غير ملتفت اليه لا تفصيلا ولا اجمالا ولا يختلج ببالك انه كيف يمكن تعلق الخطاب بشيء يدل الخطاب
عليه مع كون المتكلم غير شاعر به لان هذا انما يلزم في مدلوله الصريحي وما يدل عليه بالمطابقة او التضمن واما
مدلوله الغير الصريحي فلا يلزم ان يكون مقصودا للمتكلم وكونه غير مقصود له شأن الخطاب لانهم ذكروا ان دلالة
المنطوق الغير الصريحي الذي ينحصر بالالتزام ينقسم الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة وفسروا دلالة الاشارة
بما يدل اللفظ على معنى بالالتزام ولا يكون ذلك المعنى الالتزامي مقصودا للمتكلم وضربوا لها امثلة منها قوله
وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى وفصاله في عامين فانهما يدلان على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر مع انه
ليس مقصودا في الايتين بل يمكن عدم كونه مشعورا به للخصوص المتكلم ومنها قوله في النساء انهن ناقصات
عقل ودين وقيل ما نقصان دينهن فقال تمكث احديهن شطر دهرها لا تصلي وفسروا الشطر بالنصف فقالوا
انه يدل على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وكذا اقل الطهر ولا شك ان بيان ذلك غير مقصود للمتكلم في ذلك
فاذا دل الخطاب بدلالة الاشارة على وجوب شيء يثبت منه وجوب التبعي وان كان المتكلم غير شاعر به

ولم يكن ايجابه مقصودا له لان الوجوب لا ينفك عن المطلوبية ولا يمكن الا بها المقصود لانا نقول ان المطلوبية
كما يتصف بها الشيء بسبب تصوره وتعلق الطلب به كذلك يتصف بها الشيء بسبب تصور ما يتعلق به وتعلق التوقف
ونحوه وتعلق الطلب بذلك المتعلق من دون تصور ذلك الشيء ولا فساد فيه نعم لا بد في المطلوبية الصريحة
من تصور المتكلم واما في التبعية فلا وقس على الطلب الايجاب والالزام وامثالهما ثم لا يخفى ان الحاكم بهذا اللزوم
وبدلالة الخطاب على الوجوب التبعي وان كان هو العقل ولكن لما كان منشأ اللزوم في الاحكام الشرعية هو الخطاب
الشرعي لانه لو لم يحكم الشارع بوجوب شيء ولم يصدر الخطاب الايجابي عنه لم يحكم العقل بوجوب لوازمه وتوابعه
نسبنا هذا الايجاب الى الشرع وصح الحكم بتعلق الخطاب الشرعي عليه وجعلنا هذا القسم من الوجوب من اقسام
الوجوب الشرعي ثم بما ذكرنا ظهر ان التبعي اعم من وجه من الغيري والتوصلي ولا يبعد جعله اخص مطلقا من الغيري
ايضا كما لا يخفى وههنا فوائد ينبغي التنبيه عليها الاولى اعلم ان دلالة الخطاب على وجوب شيء تبعا واستفادة
الوجوب التبعي ح سواء كان بالنسبة الى المعنى الاعم ولا يلزم التخريج وتخصيص التبعي بما كان من الاخير فقط خطاء
فان كون المعنى مقصودا بالنسبة لا يستلزم كونه مقصودا اصليا بل لو كان هو المقصود من الخطاب اصلا لكان اللفظ مستعملا
في المعنى المجازي فلا يكون دلالة التزامية مطلقا بل فيه تفصيل تقدم في مباحث الدلالات ثم لا يخفى ان جميع المعاني
الالتزامية من حيث انها التزامية مدلول اللفظ تبعا وان امكن كونها مقصودا بالذات ايضا لا من حيث انها معان
التزامية بل من حيث استعمال اللفظ فيه مع القرينة ثم انه يمكن جعل هذه الدلالة اي دلالة الخطاب على معنى
تبعا وبعبارة اخرى الدلالة الالتزامية من اقسام الدلالة اللفظية الوضعية كما فعله المنطقيون لاجل ملاحظة اعتبار
الوضع للفظ المنبئ على اللازم مدخلية فيها ويمكن جعلها من اقسام الدلالة العقلية كما فعله البيانيون والاصوليون
باعتبار ملاحظة ان الحاكم باللزوم هو العقل وبما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره بعض المعاصرين في هذا المقام حيث
قال ان دلالة الالتزام اما لفظية او عقلية واللفظية على قسمين الاولين بالمعنى الاخص كدلالة صيغة افعل على الحتم
والمراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا للافظ ايضا والثاني بالمعنى الاعم فبعد التامل في الطرفين والنسبة بينهما
يعرف كون ذلك مقصود المتكلم ايضا بذلك الخطاب واما العقلية فهي ان يحكم العقل بعد التامل في الخطاب
وفي شيء اخر كون ذلك الشيء لازما مرادا لهذا المتكلم وان لم تدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يتعقل
المتكلم ايضا بل ولم يشعر به هذا الحكم وهذا وان كان انما حصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشارع
وفي تلك الالتزام خطاب تبعي يعني خطاب حصل بتبعية الخطاب الشرعي وان كان الحاكم باللزوم هو العقل
انتهى ووجه الفساد اما اولا فلما ذكره من جعل دلالة الالتزام لفظية او عقلية فانه لا كلام في ان دلالة الالتزام
لفظية فان اللازم انما يفهم من اللفظ قطعا وانما الكلام في انها هل هي لفظية وضعية ام لفظية عقلية واما
ثانيا فلجعله المراد بالبين بالمعنى الاخص كونه مقصود اللافظ فان اللازم فيه هو كونه مقصودا لا مقصودا
وهذا ظاهر جدا واما ثالثا فلما ذكره من ان في اللازم بالمعنى الاعم يعرف بعد التامل كون ذلك مقصودا
المتكلم بالخطاب فانه لا يعرف ذلك اصلا نعم ان اراد انه يعرف انه لو شعر به لكان ذلك مقصودا له لكان له
وجه واما رابعا فلجعله العقلية بالمعنى الذي ذكره مغايرا للدلالة على اللازم البين بالمعنى الاعم يعرف
بعد التامل كون ذلك مقصود المتكلم بالخطاب فانه لا يعرف ذلك اصلا نعم ان اراد انه يعرف انه لو شعر به
لكان ذلك مقصودا له لكان له وجه واما رابعا فلجعله العقلية بالمعنى الذي ذكره مغايرا مع ان كلا منهما انما
يحكم به العقل بعد التامل في مدلول الخطاب الذي هو احد الطرفين وفي لازمه الذي هو الطرف الاخر ولا دخل

ما الفرق بينهما حتى يجعل احدهما لفظية والاخر عقلية ويجعل احدهما مقصود المتكلم والاخر غير مقصود ويجعل احدهما خطابا
تبعيا دون الاخر هذا مع ما في كلامه من الحزازات من جعل البين بالمعنيين من اقسام الدلالة ومن جعل الحتم لازما
لمعنى صيغة افعل ومن جعل المراد من اللازم بالمعنى الاول دلالة اللفظ عليه الى غير ذلك الثانية قيل ان الواجب
التوصلي يجتمع مع الحرام ولذلك يحصل الحكم بالحرام ايضا بل وبفعل الغير ايضا ولا يكون باطلا اذا كان منهيا عنه
ولاجل كون التبعي من التوصليات يجوز اجتماعه مع الحرام ايضا ولا يخفى ضعفه لما عرفنا بعدم جواز اجتماع الامر
والحرام لما عرفت هو لاجل امتناع كون شيء مطلوبا ومبغوضا وبعبارة اخرى مطلوب الفعل ومطلوب الترك ولا تاثير
في دفع ذلك لكونه توصليا او غير توصلي الا ترى انه اذا قال المولى لعبده لا تمش اليوم قدما وقال له اشتر اللحم اليوم
من السوق بعد ذلك التكليف بما لا يطاق ولو قال العبد له هل امشي الى السوق لا يجوز له ان يقول امش ولا تمش
او امش بجهة اشتراء اللحم ولا تمش من حيث المشي نفسه بل يفهم من هذا الكلام ان المشي لاشتراء اللحم مستثنى واما ما
ذكر من انه يحصل الحكم بفعل الحرام وبفعل الغير فهذا هو منشأ خطاءه وهو اشتباه محض بيانه ان ذلك ان الواجب
التوصلي من الواجبات المقيدة بمعنى انه واجب ما دام يتوقف التوصل الى الحكم عليه فاذا حصل الحكم بفعل الحرام
او الغير فلا يتوقف الحكم على شيء ح فلا يجب شيء من باب التوصل وسقط وجوب المقدمة لانه يكون ذلك
الحرام او فعل الغير واجبا مثلا الامر بالحج لغير القادر على المشي واجلا امر بالركوب وبملاحظة النهي عن الغصب
يعلم ان الحكم التوصلي هو الركوب بالفرس المباح ولكن اذا ركب المغصوب واحل سقط وجوب ركوب المباح
لاجل عدم التوقف عليه ح لا لاجل ان المغصوب كان واجبا توصليا ايضا الثالث لا شك في استحقاق الثواب
والعقاب بفعل الواجب النفسي وكذا الاصلي الغيري وتركهما واما التوصلي والتبعي فقيل بعدم ترتب
استحقاق الثواب والعقاب على فعلهما وتركهما اقول ان اريد ان عدم الترتب ثابت من الشرع فهو مما لا دليل
دليل شرعيا على ذلك بل ورد الثواب على فعل كثير من التوصليات وكذا ان اريد ثبوته من العقل لان
العقل لا يابى من ترتبه عليها بل يحكم بالاستحقاق لان موجب الثواب والعقاب الاطاعة والعصيان وهما
يتحققان بفعل المامور به وتركه من غير اختصاص بما كان مامورا به اصلا ولا دخل للتوصل وان اريد انه ثابت
بحسب العرف فان اريد ان اهل العرف لا يعطون الاجر على فعل المقدمات ولا يعاقبون على تركها فهو ممنوع لاحتمال
ان يكون الثواب او العقاب على المجموع وان اريد انهم يحكمون بان الثواب لا لفعل ذي المقدمة والعقاب
على تركه فقط فانه لا يثبت من حكمهم هذا كون الواقع ايضا كذلك لامكان ان يكون هذا الحكم لاجل عراضة طلب
ذي المقدمة ومطلوبيته بنفسه على ان حكمهم ايضا مم فانه لو عاقب المولى الامر عبده باشتراء اللحم في السوق
بتركه فاعتذر بانه غير مقدور لاني ما مشيت الى السوق يقول لم ما مشيت اليه ويساق نياه كلام في
ذلك اخر اذا عرفت هذا فاعلم ان الوجوب الذي وقع الخلاف في ثبوته لمقدمة الواجب المطلق هو غير
الوجوب العقلي بل الوجوب الشرعي واما الوجوب العقلي فلا خلاف في ثبوته لها والى هذا اشار بقوله
قدس سره كوجوبه عقلا ان كان مقدورا المطلق اي عدم وجوب ما لا يتوقف عليه الواجب المقيد بديهي يجمع
عليه كما ان وجوب ما يتوقف عليه المقدور والواجب المطلق عقلا بديهي يجمع عليه ومراده ره من الوجوب
العقلي ههنا هو المعنى الاول من المعنيين المذكورين للوجوب العقلي اي حكم العقل وترتب ذم العقلاء
على تركه دون المعنى الثاني لان الوجوب العقلي بالمعنى الثاني اي توقف وجود ذي المقدمة عليه وكونه
لا بد منه في الامتثال ثابت لجميع مقدمات الواجب سواء كان الواجب مطلقا بالنسبة اليها او مقيدا وسواء

كانت المقدمة مقدورة او غير مقدورة اذ لا معنى لكون المقدمة مقدمة الا ثبوت الوجوب بهذا المعنى لها فتخصيصه
قدس سره ثبوت الوجوب العقلي بالمقدمة المقدورة للمطلق قرينة على ان مراده منه هو معناه الاول ويدل على
ذلك ايضا ما ذكره في الحاشية تعليلا لثبوت الوجوب العقلي حيث قال لان العقل يحكم حكما قطعيا بان كلما يتوقف
عليه فعل يجب الاتيان به يلزم الاتيان به ايضا انتهى وكلامه في انيس المجتهدين ايضا مشعر بذلك منها ما ذكره
فيه من ان الظاهر من كلام المرتضى كما ذكره عدم الوجوب العقلي ايضا للمقدمات سوى السبب ووجه اشعاره انه
ليس في كلام السيد ما يظهر منه ذلك سوى ما ذكره من كون الواجب المطلق بحسب اللفظ مقيدا في الواقع بالنسبة
الى جميع مقدماته سوى السبب والظاهر من هذا عدم الوجوب العقلي بالمعنى الاول لما عدا السبب دون المعنى
الثاني لما عرفت من ثبوت الوجوب العقلي بهذا المعنى لمقدمات الواجب المقيد ايضا ومنها ما ذكره فيه بعد ادعاء
البداهة على ثبوت الوجوب للمقدمات من انه تدل على جميع الادلة الاتية لوجوب المقدمة فان الادلة الاتية
انما تثبت الوجوب العقلي بالمعنى الاول دون الثاني ومنها ما ذكره لاثبات الوجوب الشرعي من كونه لازما
للوجوب العقلي الثابت فان الوجوب العقلي يستلزم الوجوب الشرعي هو الوجوب العقلي بالمعنى الاول دون
الثاني وبهذا اولا ظهر وجه تخصيصه طاب ثراه بالمقدمة المقدورة للواجب المطلق الا انه لا مانع ان يمنع بداهة ثبوت
الوجوب العقلي بهذا المعنى للمقدمة المذكورة بل وان يمنع الاجماع عليه ايضا والذي نقلوا عدم الخلاف فيه
هو ثبوت الوجوب العقلي بالمعنى الثاني للمقدمة قال المحقق الخوانساري في رسالته المعمولة لهذه المسئلة
من البين انه لا خلاف في وجوب المقدمة بمعنى لا بدية فعلها في تحصيل ذي المقدمة بل هو بعينه معنى كونها مقدمة
كما لا يخفى وقال ره في الحواشي شرح العضدي وليس مرادهم بوجوب المقدمة وجوبها بمعنى لا بدية فعلها
تحصيل ذي المقدمة اذ لا خلاف فيه بل هو بعينه معنى كونها مقدمة وقال السيد سند علما الدين لا خلاف في ان
مقدمة الواجب التي كلامنا فيها لا بد منها في تحقق الواجب اذ لا معنى لكون شيء مقدمة الا هذا المعنى
فبقي ان يكون النزاع في معنى اخر انتهى والكل من بعض ادلتهم ايضا وجود النزاع في اثبات الوجوب العقلي
بالمعنى الاول فدعوى البداهة بل الاجماع على ثبوته مشكلة جدا هذا ثم انه بقي ههنا شيء اخر وهو انه قيل
ان قوله ره ان كان مقدورا المطلق يشعر بان مقدمة الواجب المطلق قسمان مقدور وغير مقدور مع انه
ليس كذلك بل المقدمة التي يكون الواجب بالنسبة اليها مطلقا هي المقدمات المقدورة واما بالنسبة الى المقدمات
الغير المقدورة فمقيد البتة كما تعرف في موضعه وكان التقييد بالمقدورية لاجل التوضيح والتاكيد اللهم الا ان يجب
بالنسبة الى مقدمته الغير المقدورة وان كان مقيدا في الواقع لكن لما كان مطلقا على الظ اذ لا تقييد في اللفظ
اورد القيد لاخراجه لئلا يبقى مجال توهم كونه واجبا اصلا ولا بد من هذا التوجيه في كل كلام فيه نفي مقدمة
المطلق بالمقدورة او التزام استدراك القيد وقد ذكروا للتفصي عن الاستدراك فيما يلزم فيه وجوها اخر ايضا
منها ان المراد بالواجب المطلق ما كان مطلقا لفظا لا ما كان مطلقا بحسب الاصطلاح المقرر بينهم ويمكن ان يكون
شيء مطلقا بحسب اللفظ ويكون مقيدا بحسب العقل وغيره ان تقسيم المطلق في مقام تقرير المسئلة تفسير واردة بمعنى
اخر غير في مقام سابقا بلا قرينة خطا ومنها ان من المقدمات ما قد يختلف الحال فيها فيكون تارة مقدورة و
تارة غير مقدورة مثل المقدمة حال كون المقدمة غير مقدورة مشروط باحد الامرين اما كونها مقدورة واما
حصولها اتفاقا واما حين كونها مقدورة فهو واجب مطلق فيصدق عليه انه واجب بالنسبة الى تلك المقدمة في
الجملة وعلى تلك المقدمة انها مقدمة الواجب المطلق في الجملة ولكن كونه مطلقا بالنسبة اليها انما هو في بعض

الاحيان كما ان كونها مقدمة الواجب المطلق كذلك فيكون هذا القيد احترازا عن تلك المقدمة حين كونها غير مقدورة
فمعناه ان كانت مقدمة للواجب المطلق والواجب بالنسبة اليها وان كان مطلقا ولكن لا مطلقا بل حين كونها مقدورة
فالمراد بقولهم ان كان مقدورا اي ان كان مقدمة للواجب المطلق او كان المطلق بالنسبة اليها مطلقا والحاصل
ان هذا القيد يحصل قوله كوجوبه عقلا لمقدمة المطلق ما دام كونها مقدمة للمطلق لا دائما او كوجوبه عقلا للمطلق
بالنسبة الى مقدمته ما دام مطلقا بالنسبة اليها ويحصل قولهم وقد وقع الخلاف في وجوب مقدمة الواجب المطلق ان
كان مقدورا في نوع قولنا وقد وقع الخلاف في وجوب مقدمة الواجب المطلق ما دام كونها مقدمة الواجب المطلق
او ما دام كون الواجب مطلقا لا دائما ويكون احترازا عن المقدمة المذكورة حين كونها غير مقدورة ومثل هذا القيد
لا يبعد مستدركا ولا يخفى ان هذا التوجيه وان كان صحيحا الا ان ارادة ذلك من القيد بقولنا ان كان مقدورا بعيد
كما لا يخفى ومنها ان الواجب المقيد ما يكون وجوبه مقيدا بوجود مقدمته والواجب المطلق بالنسبة الى مقدماته
الغير المقدورة ليس كذلك اذ ليس وجوبه مشروطا بوجود تلك المقدمات بل مشروط بمقدوريتها فيكون بالنسبة
الى مقدوريتها مقيدا لا بالنسبة اليها وفيه انه على هذا ايضا لا حاجة الى القيد المذكور لان المقدمة ايضا ح
واجبة على القول بوجوبها لكن وجوبها مشروط بمقدوريتها كوجوب مشروطيتها لانه ايضا مشروط بمقدورية
المقدمة اذ لا شك ان ما يقتضي من ان وجوب الشيء يستلزم وجوب مقدمته ليس معناه انه يستلزم وجوبها مطلقا
دون اشتراطه قولا اصلا بل الظاهر ان المراد ان وجوبها مثل وجوب ذي المقدمة فان كان وجوبه مشروطا فكان
وجوبها ايضا كذلك والا فلا فح فلا حاجة الى قيد لا … بل لا يصح وقد ذكروا توجيهات اخر لا فائدة في ذكرها واذ
عرفت ان الخلاف في وجوب المقدمة عقلا ببعض الادلة العقلية ظهر ان الخلاف الواقع فيها انما هو في وجوبها
الشرعي واعلم اولا ان المتحد ان ههنا خلافين احدهما ما هو المشهور المذكور في اكثر الكتب وهو ان
ايجاب الواجب المطلق هل يستلزم ايجاب مقدمته ام لا مع بقاء المطلق على اطلاقه وقد يعبر عن المبحث بان
الامر بالشيء هل هو امر بمقدماته ام لا وبان ايجاب ذي المقدمة هل هو ايجاب لمقدمته ام لا والثاني انه اذا
ورد امر مطلق بحسب اللفظ متعلق بشيء له مقدمة هل هو مقيد في الواقع باتفاق وجود المقدمة وان كان
مطلقا في اللفظ ام هو مطلق في الواقع ايضا والمشهور ان الخلاف ههنا على مذهبين الاول ان التكليف مطلق
بحسب الواقع بالنسبة الى المقدمة مطلقا سواء كان سببا او شرطا شرعيا او غيره قيل وهذا مذهب اكثر المتقدمين
والمتاخرين الثاني انه مطلق في الواقع بالنسبة الى السبب دون غيره بل بالنسبة الى غير السبب محتمل للاطلاق
والتقييد وبغيته اما لا لعدم الوجوب فحكم بكونه مقيدا او نسب الى السيد مثلا اذا امرنا بالصعود الى السطح
من غير تقييد باتفاق وجود نصب السلم فمن يقول بالاول يقول بالاول بتحقق استحقاق العقاب والذم
لو ترك النصب والصعود اختيارا سواء كان بوجوب مقدمة الواجب المطلق ام لا ثم من يقول بالوجوب
يقول بتحقق عقابين احدهما على ترك النصب والثاني على ترك الصعود او عقاب واحد على ترك النصب
ومن لا يقول بتحقق عقاب واحد على ترك الصعود ومن يقول بالثاني يقول بعدم تحقق ذم ولا عقاب
الا اذا اتفق وجود نصب السلم من المكلف ام من غيره سواء قلنا بوجوب مقدمة الواجب المطلق ام لا لان
الواجب على هذا الفرض مقيد فحقق لم اصعد … وكما لا عقاب مع عدم اتفاق وجود النصاب
اتفاقا فكذا لا عقاب ههنا الا مع اتفاق وجود النصب وكما لا يجب تحصيل النصاب فكذا نصب السلم
ايضا وقد يفصل الخلاف احتمالان اخران اوردهما المحقق الخوانساري في رسالته ولكنه لم يظهر لهما تحقق

فلنذكر تاليها ذكره ونرجع الى المطلب فنقول اذا عرفت ذلك فاعلم ان المعروف عندهم ههنا ان الخلاف انما
اي اذا ورد امر مطلق وكان له مقدمة هل يكون الامر به امرا بها مع بقائه على اطلاقه وهل يستلزم وجوبه شرعا
وجوبها شرعا ام لا واما الخلاف فيما في تحقيقه اذا عرفت ذلك المقدمات فاعلم ان في هذا الخلاف الاول اقوال
ذكرها بقوله وفي وجوبه اي وجوب ما يتوقف عليه الواجب شرعا كما اي للواجب المطلق اقوال اولها
وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا سواء كان سببا او شرطا شرعيا او عقليا او عاديا وهو مذهب الاكثر ونقلت
الى الامدي ادعاء الاجماع عليه وهو خلاف الواقع لانه ادعى في الاحكام اتفاق اصحابه والمعتزلة عليه ونسب العلامة
في النهاية الخلاف الى الواقفية والسيد المرتضى وثانيها عدم الوجوب مطلقا ولم يظهر لي قائل على التعيين لكن
كلام المنهاج وبعض اخر يدل على وجوده ولكن ادعى بعضهم الاجماع على وجوب السبب وبعد شهادة الاحكام
على ظاهره والقائل وعليه فلا يبعد ادعاء الاجماع ايضا بناء على وجوب المقدمة مطلقا كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم
وثالثها وجوب الشرط الشرعي فقط دون غيره من المقدمات من الشروط العقلية والعادية والاسباب مطلقا ذهب
اليه ابن الحاجب في مختصره وان اول كلامه بعض شراحه بما يرجع الى المشهور ونسب الى امام الحرمين ايضا قيل بعد
نقل هذا القول وسيجيء منه بعد تسليم الاجماع على وجوب الاسباب وجه خامس هو القول بوجوب السبب
والشرط الشرعي انتهى ولا يخفى انه ان سلم الاجماع على وجوب الاسباب فيكون هذا القول قولا بوجوب الشرط
الشرعي والسبب دون غيرهما ويرجع القول الثاني الى الرابع الاتي فيكون الاقوال ثلثة الا انه ثم لو لم يسلم
الاجماع يمكن انعقاد الاقوال الى خمسة بل اكثر ورابعها وجوب السبب مطلقا شرعيا كان او عقليا او عاديا
دون الشرط مطلقا ذهب اليه صاحب المعالم والواقفية كما في بعض شروح المنهاج وغيره ونسب العلامة
في النهاية والفاضل الباغنوي الى السيد المرتضى وانكر صاحب المعالم وتبعه معظم من تاخر عنه وقالوا
ان كلامه ليس في هذا النزاع بل انما هو في الخلاف على الوجه الثاني قال صاحب المعالم بعد نقل القول
الرابع واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى وكلامه في الذريعة والشافي غير مطابق للحكاية
لكنه توهم ذلك في بادي الراي انتهى ولابد في تحقيق مقال السيد من نقل كلامه في الكتابين فنقول
قال في الشافي عند استدلال صاحب المغني على وجوب نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود كقطع
السارق وجلد الزناة واجبة وهي من واجبات الامام دون سائر الناس فلابد من امام يقوم به فيجب علينا
اقامته لان وجوب الشيء يقتضي وجوب ما لا يتم الا به ويقتضي العقل بذلك اما قطع السارق وجلد الزناة
فمما من فروض الكفايات على الائمة ولابد ان يكون لنا شرطين بحصول الحالين اما ما ترى ان الزكوة يجب على
مالك النصاب والحج يجب على واجد الزاد والراحلة والتكليف فيهما مشروط بحصول النصاب ووجود الزاد
والراحلة فلا يلزم الزكوة والحج فكذلك لا يجب التوصل الى اقامة الامام ليجب علينا اقامة الحدود فما دعوا
ان الذي يقتضيه العقل ان وجوب الشيء يقتضي وجوب ما لا يتم الا به الا ان يمنع مانع فلا اصل بينه
وبين من عكس قوله وقال ان الاصل فيما يدل عليه العقل من هذا الباب ان الفعل الموجب اذا كان مشروطا
بصفة فغير واجب تحصيل تلك الصفة والتوصل اليها بل الواجب التزام الفعل عند حصول الشرط الا ان يمنع
مانع او يدل دليل على ان التوصل الى حصول الشرط واجب فيقوم به ولان الواجب ما ذكرنا ويجب على هذا
القول ان يكون لو خلينا والظاهر لم توجب على المحدث الصلوة وانما اوجبناها واوجبنا عليه تحصيل شرطها
من وضوء وغيره الدليل دل على ذلك والامكانات يلحق بوجوب الزكوة والحج فان قال تكليف الصبي عندكم

في هذا وهل ظاهر ايجاب الفعل اذا كان مشروطا بحصول صفة من الصفات لا يقتضي تحصيل تلك الصفة فكما انه لا يوجب
تحصيلها فهو ايضا غير موجب لظاهره القطع على ان تحصيلها غير واجب بل غرض المخاطب عندنا الوقف وتجويز وورود
البيان بالزامه تحصيل الصفة او وروده بان تحصيلها غير لازم ثم قيل له اذا كان ما لا يتم الشيء الا به على ضربين
عندك احدهما لا يجب كتحصيل النصاب والزاد والراحلة والاخر يجب كالوضوء وما يجري مجراه فمن اين لك
ان ايجاب الحدود من القسم الذي يوجب ما لا يتم الا به فان قال لان ظاهر الايجاب يقتضي وجوب ما لا يتم الا به وانما
نفرق بين الزكوة وبين غيرها في هذا الباب لان الاجماع حاصل على ان تحصيل النصاب غير واجب ولولا الدليل
لاوجب تحصيل النصاب قيل له بالفصل بينك وبين من قال بل ظاهر ايجاب المشروط يقتضي وجوب الفعل عند
حصول شرطه ولا يوجب التوصل الى الشرط وانا قلنا بوجوب الصلوة على المحدث وان لم يكن على شرطه لان
الاجماع حاصل على لزوم الصلوة له ووجوب تحصيل شرطها عليه ولولا ذلك لاجرينا الصلوة مجرى الزكوة والحج ثم قال
بعد ذكر كلام اخر وقد دللنا في ان الظاهر من ايجاب الشيء اذا كان مشروطا بصفة لا يقتضي تحصيل الصفة وكما
لا يقتضي ذلك فهو غير مقتض ايضا للقطع على انها غير واجبة وان الفعل يلزم عند حصول الصفة بل الواجب ان يكون
الامر فيه موقوفا على الدليل وليس لاحد ان يقول يجب فيما ذكرتموه ان يكون ايجاب المسبب ليس ايجابا للسبب
وهذا ان ارتكبتموه بان فساد قولكم لكل احد وان منعتم منه وكان وجوب السبب لاجل ايجاب المسبب
انما هو من حيث كان لا يتم المسبب الا به فهذا قائم فيما ذكرتموه وقد منعتم من ايجاب الحدود ولانه معلوم
ان اقامتها لا يمكن الا بالائمة وذلك ان بين السبب وايجابه لاجل وجوب المسبب وبين اقامة الحدود وما
اشبهها فرقا واضحا والاصل فيه ان كل شيء لا يتم الا بغيره وكان ايجابه دون ايجاب الغير كان ايجابه
دالا على ايجاب ذلك الغير فمثال الاول ما ذكرناه من الزكوة والحج لانهما لا يتمان الا بوجود النصاب والزاد
والراحلة وغير ممتنع ان يوجبا من غير ايجاب تحصيل الزاد والراحلة والنصاب واقامة الحدود لاحق بهذا الوجه
لانه غير ممتنع ان يوجب على الائمة وان لم يجب التوصل الى جعلهم ائمة ومثال الثاني السبب والمسبب لانه يستحيل
ان يوجب المسبب بشرط حصول السبب لان السبب اذا حصل كان المسبب في حكم الموجود الا ان يمنع مانع ومحال
ان يوجب على المكلف ايجاد ما هو موجود ولابد من هذا الوجه ان يكون في ايجابه ايجاب السبب لانه لا يمكن
فيه غير ما ذكرناه انتهى كلامه ما يتعلق بهذا المقام من الشافي ولا يخفى ان كلامه هذا صريح فيما قاله صاحب المعالم
وحاصله ان الاستدلال على وجوب نصب الامام بكونه مقدمة الواجب الذي هو اقامة الحدود انما يتم اذا لم
يكن اقامة الحدود من الواجبات المشروطة واما اذا كانت مشروطة بوجود الامام وكانت من الواجبات المقيدة
لم يكن شرطه واجبا كما في الزكوة والحج المشروطين بحصول النصاب والاستطاعة ولما ادعى المستدل ان
العقل يقضي بوجوب ما لا يتم الشيء الا به عارضه بان العقل يحكم بعدم وجوب فعل مشروط الا عند حصول شرطه
ثم لما كان الصحيح ان كل امر مطلق لشيء مشروط يحتمل الوجهين فيمكن ان يكون تحصيل شرطه واجبا حتى يكون
من الواجبات المطلقة وان لا يكون واجبا لاجل كون الفعل مشروطا بحصوله ثم اورد على نفسه بانه لو قيل ان
هذا يجري في الاسباب ايضا مع انك تقول ان وجوب المسبب مستلزم لوجوب السبب فالواجب مطلق بالنسبة
اليه واجاب بعدم جريان ذلك في الاسباب وقال في الذريعة اعلم ان من تكلم في هذا الباب اطلق القول
بان الامر بالشيء هو بعينه امر بما لا يتم ذلك الشيء الا به والصحيح ان نفصل ذلك فنقول ان كان الذي لا يتم ذلك
الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط

فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به والذي يدل على صحة ما ذكرناه ان ظاهر الامر يقتضي ايجاب الفعل وليس
يجوز ان يفهم منه وجوب غيره مما ليس يتناوله اللفظ الا بدليل غير الظاهر اذا قال له الامر صل لا يتناول
الصلوة والوضوء الذي ليس بصلوة انما يعلم وجوبه بدليل غير الظاهر وما يوضح ذلك ان الامر في الشريعة قد ورد
على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون ايجاب مقدماته نحو الزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب
المال لتحصيل النصاب او لنتمكن من الزاد والراحلة بل متى اتفق لنا النصاب وحال عليها الحول وجبت الزكوة
وكذلك في الزاد والراحلة والضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه وهو الوضوء للصلوة وما
يجري مجراها واذا انقسم الامر في الشرع على قسمين فكيف يجعلها قسما واحدا فان قيل مطلق الامر يقتضي تحصيل مقدماته
فاما ما كان مشروطا منه بصفة كالزكوة والحج فلا يجب ذلك فيه قلت هذه دعوى وما الفرق بينكم وبين من
عكسها فقال ان مطلق الامر يقتضي ايجابه دون غيره فاذا علمنا وجوب المقدمات كالوضوء في الصلوة علمناه
بدليل خارج عن الظاهر والصحيح ان الظاهر يحتمل الامرين احتمالا واحدا وانما يعلم كل واحد منهما بعينه بدليل فان
تعلقوا بالسبب والمسبب فان ايجاب المسبب ايجاب السبب لا محالة فهذا هو كذلك واما الفرق بين الامرين انه محال
ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب وانما فسد ذلك لانه مع وجود السبب لابد من وجود المسبب الا لمانع
ومحال ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل وليس كل مقدمة هذه لانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان يكون قد تكلفنا
الطهارة كما جرى ذلك في الزكوة والحج فبان الفرق بين الامرين انتهى كلامه في الذريعة ولا يخفى ان اول كلامه فيه
الى قوله وما يوضح ذلك ظاهر فيما نسب اليه العلامة ويظهر منه ان كلامه في الخلاف على الوجه الاول اي يقول بالفرق
بين السبب والشرط من مقدمات الواجب المطلق مع بقائه على اطلاقه ولكن قوله وما يوضح الى اخر كلامه صريحا
فيما ذكره في بيان الفرق بين السبب وغيره انسب بما ذكره صاحب المعالم اي كون الخلاف على الوجه الثاني ويمكن
ابقاء اول الكلام على ظاهره وبيان اخر بحيث كان مناسبا له ويمكن بيان اول الكلام على وجه كان مناسبا
الاخر ويكون الخلاف على الوجه الثاني كما فعله صاحب المعالم اما الاول فبان يقال ان مراد السيد ان القوم اطلقوا
الكلام وقالوا ان الامر بالشيء امر بمقدماته ويستلزم الامر به الامر بها والصحيح ان المقدمة التي كانت سببا فيصح
فيها ذلك لان الامر بالمسبب امر بالسبب والمقدمة التي كانت سببا واجبة لاجل وجوب ذي المقدمة بخلاف
ما كان شرطا فان الشرط الذي كان مقدمة لواجب مطلق لا يستلزم ايجاب المشروط ايجابه ولا يجب تعقل ايجابه
من ايجابه لعدم تناول اللفظ الدال على ايجاب المشروط ايجاب الشرط كما ان قوله الامر صل لا يدل له على وجوب
الوضوء مطلقا نعم يمكن ان يعلم وجوب الشرط من دليل خارجي غير وجوب المشروط ثم قال وما يوضح ذلك انه لو علم
وجوب تعقل الامر بالشرط من الامر بالمشروط انه لو ثبت ذلك لزم ان لا ينفك هذا التعقل من الامر بالمشروط
ويستلزم كل امر بمشروط الامر بشرطه ايضا مع ان الامر في الشريعة على قسمين قسم يقتضي ايجاب المشروط دون
الشرط وقسم يجب الشرط فيه ايضا كما يجب المشروط فيه ويدل ذلك على ان وجوب المشروط لا يستلزم وجوب شرطه
والا لم ينفك عنه فكيف يمكن انه يتعقل من وجوبه وجوبه باطلاقه فانه يوجب ان يصير الامر بالمشروط قسما واحدا
وهو مخالف لما علم من الشرع ثم قال فان قيل ان الذي يقول بالاستلزام يقول ان مطلق الامر بالمشروط يقتضي وجوب
شرطه الا ما علم بالدليل الخارجي ان الامر فيه لوجوب مشروط بحصول الشرط فيبقى فيه بعدم وجوب الشرط قلنا
انه يمكن للمعارض عكس ذلك بان يقول مطلق الامر بالمشروط لا يوجب المشروط الا ما علم بالدليل الخارجي وجوب
شرطه ثم رجح انه لا يعلم من نفس الامر بالمشروط شيء من الامرين اي لا وجوب شرطه ولا عدم وجوبه وانما يعلم

كل منهما بدليل خارجي ثم قال وان نقل القائل بالوجوب مطلقا بالسبب ويقول ان ايجاب المسبب ايجاب
السبب لا محذور انه يرجع فيرابعنا ثم قلنا الامر كذلك ولكن نفرق بينه وبين الشرط فان الامر بالمسبب حقيقة
امر بالسبب لان الامر بالمسبب انما هو محال لعدم السبب لا تناع طلب الحاصل والمسبب حال عدم سببه ممتنع
فالامر يتعلق بالسبب حقيقة لانه المقدور ويدل على ذلك ان من قال انه يوجب علينا السبب لا بشرط اتفاق
وجود السبب بخلاف الامر بالمشروط فانه ليس مثل هذا الشأن واما الثاني فان قيل ان مراده انهم اطلقوا القول
فيه لو ان كل ما لا يتم الشيء الا به واجب فيكون كل واجب بالنسبة الى ما لا يتم الا به مطلقا اى لو كان مقيدا
لما وجب مقدمة للاجماع على عدم وجوب مقدمة الواجب المقيد ثم قال والصحيح انه ما لا يتم الا به ان كان سببا
فهو واجب لان الواجب بالنسبة الى مقدمته السببية مطلق قطعا واما ان كان غير سبب فلا يدل على وجوبه
لجواز ان يكون مقيدا بالنسبة اليه فلا يجب ان يعقل وجوبه من وجوبه بان تمام الكلام واضح ولا يخفى
ان كلامه في الذريعة وان كان محتملا للوجهين كما ذكرنا الا انه بعد ملاحظة ما ذكره في الشافي يعلم ان الامر
كما فهمه صاحب المعالم وان مراد السيد هنا البحث عن الخلاف على الوجه الثاني ولما فرغ من نقل الاقوال
اى بما لا يتم الواجب الا به تبعا للعلقة بنفس الواجب باحد وجوه الالتزام فان دلالة الالتزام على ما عرفت
على ثلاثة اوجه الاقتضاء والايماء والاشارة والدلالة التبعية انما هي من قبيل الاشارة وفي قوله باحد
وجوه الالتزام مسامحة حيث يفيد ان تحققه بغير الاشارة من وجوه الالتزام مع انه ليس كذلك لا احتماله
بعض مع الدلالة الخصوصية معناه فانه يعلم كلا احدان المقصود بالذات من الخطاب ومدلوله والمراد من اصله
ليس ايجاب المقدمة قال المحقق الخوانساري في رسالته عدم وجوب المقدمة بمعنى كونها متعلقة الخطاب اصالة
وكونها متعلقة القصد والارادة بالذات ظاهر لا حاجة الى التعرض له والاولى حذف قوله بصريح الدلالة لانه
لا نفيد ان تعلق الخطاب بشيء بالاصالة لا يختص بما كان دلالته عليه صريحة مع ان تعلق الخطاب بشيء بدلالة
الاقتضاء او الايماء تعلق اصلي مع ان دلالتهما كما عرفت ليست صريحة ويلزمه اى يلزم تعلق الخطاب به تبعا
ترتب الذم والعقاب على تركه بالعرض لانهما من لوازم العصيان والعصيان هو مخالفة المأمور به وترك
ما طلبه سواء كان الامر به وطلبه تبعا او اصالة لكن يكون ترتبهما عليه بالعرض لان الواجب يتبعه لوازمه على
نحو وجوبه ولما كان الوجوب هنا بالعرض تحقق لوازمه ايضا من ترتب الذم والعقاب بالعرض بمعنى انه
لو لم يكن ترك المقدمة سببا لترك الواجب لم يتحقق به ذم ولا عقاب اصلا وهذا اى ترتب الذم والعقاب
بالعرض محل الفرق بين قوله طاب ثراه و قول المحقق الخوانساري لانه صرح في رسالته بعدم ترتب ذم
ولا عقاب على الترك وسيأتي تمام الكلام فيه واختاره اى الوجوب المطلق الاكثر من دون بيان
وتصريح بان مرادهم من الوجوب هل هو الاصلي او التبعي وهل يلزمه ترتب الذم والعقاب على تركه او لا
نعم قد صرح جمع منهم بترتب الذم والعقاب على ترك المقدمة وتحقيق المقام انك قد عرفت ان الوجوب
ينقسم تارة الى النفسي والغيري التوصلي والغيري التوصلي وتارة الى الاصلي والتبعي ولا شك في انه لا يقول احد
بانه واجب نفسي غير توصلي بل كل من يقول بوجوبه فانما يريد التوصلي كما يرشد اليه ادلتهم بل صرحوا بذلك
واحتمال ارادتهم النفسي خطأ بانه كما لا يخفى واما ان الخلاف في الوجوب الاصلي او التبعي فالحق الاخير كما ذكره
الفاضل البلغوي ويشير به كلام المحقق الخوانساري حيث قال عدم وجوب المقدمة بمعنى كونها متعلقة
الخطاب اصالة وكونها متعلقة القصد والارادة بالذات ظاهر لا حاجة الى التعرض له انتهى وما يدل على انه

ليس النزاع في الاصول ان عدم ثبوت الاصلي بديهي فانه ظاهر وحكم صريح العقل بان معظم العلماء لا يقولون بمثل هذا الامر
الذي يحكم البداهة ببطلانه سيما مع ادعائهم الضرورة والبداهة في ثبوته فان ثبوت التبعي ايضا بديهي فكيف
يحصر قلنا الفرق ظاهر فانه لم يذهب من العلماء المعروفين احد الى عدم الوجوب بل لم يظهر له قائل وعقلاء منهم
وادعاه نادر خلاف البديهي لشبهة لا استبعاد فيه ومما يدل عليه ايضا ان غرض انما يتعلق بكون الشيء واجبا
مطلقا اى مطلوبا سواء تعلق الخطاب به اصالة ام لا اذ مقصوده استنباط حكم الوجوب ولا يختلف الحكم
بكونه ام تبعيا لوجوب الاتيان بمحل التقديرين ولو كان النزاع الاصلي لم يكن ذلك الا كالنزاع في ان
الوجوب هل هو مستفاد من هذا الدليل او هذا مع الاتفاق على ثبوت اصل الوجوب ومثل ذلك النزاع
ليس فيه ثمرة معركة للآراء وجعله من مهمات مسائل الاصول مع كونه خاليا عن الثمرة مما يأباه الفائدة وما يدل
عليه ايضا تفريعهم في الفروع فانهم يحكمون بوجوب الاتيان ببعض الاشياء لكونه مقدمة لواجب ويحكمون بحل
ثوبه في علم الاصول ويفيونه على القول بعدم وجوب المقدمة ولو لم يكن النزاع في التبعي لما صح ذلك
وايضا الثابت من ادلتهم ليس الا ذلك كما ياتي الاشارة اليه ومنهم من قال بانه لا نزاع في ثبوت التبعي وان
هذا النزاع مختص بالاصلي لتصريحهم باجماع الوجوب والحرمة في المقدمات مع ان الذي يمكن اجتماعه مع الحرمة
هو الوجوب التبعي وفيه اولا انه لم يصرح احد منهم بذلك واما امتثال الامر بالحج مع ركوب الدابة المغصوبة و
الامر بالصلوة مع غسل الثوب بالماء المغصوب فقد عرفت حقيقته وبتصريحهم بترتب الثواب والعقاب على فعل
المقدمة وتركها ولا يترتبان على فعل الواجب التبعي وفيه ان اكثرهم لم يتعرضوا لذكر الثواب والعقاب اصلا
ويعرض واحد منهم كاف لاثبات ذلك وايضا قد وقع الخلاف في ان الواجب التبعي هل يثاب بفعله ويعاقب
على تركه ام لا وممن اختار الاول الوالد المحقق ومن اختار الثاني المحقق الخوانساري فيجوز ان يكون المصرح
من اختار الاول مع ان عدم الثواب والعقاب على الواجب التبعي لم كما مر وبان الوجوب التبعي مشترك
بين اللوازم والمقدمات فلو كان النزاع في هذا القدر لوجب ان يفرضوا الكلام في الاعم من المقدمات و
اللوازم مع ان المعهود تخصيص اللوازم المتأخرة عن الواجب من النزاع فينبغي ان يكون مرادهم من وجوب المقدمة
كونها مطلوبا اصليا كما في ذي المقدمة او ما يساويه من المعاني كترتب عقاب وثواب خاص بازاء المقدمة عدما
ووجودا كما يترتب على ذي المقدمة وفيه ان اشتراك التبعي مع الاصلي في ثبوت امرها وعدمه لا يوجب تشريكهما في البحث
عن اثباته وتفيده في جميع المواضع سيما مع عدم ترتب فائدة معتد بها في البحث عنه في احدهما كما في اللوازم
فانها لكون وجودها متأخرا عن وجود الواجب لا يترتب كثير فائدة على البحث عن وجوبها وعدمه كما لا يخفى
على ان ثبوت الوجوب التبعي للوازم اظهر من ثبوته للمقدمات فالاولى البحث والنظر في المقدمات فقط مع ان
المعهود خروج اللوازم من النزاع ان اراد به انهم صرحوا بانتفاء النزاع فيها فهو ثم مسلم فلا يضر لما ذكرنا
من كون الثبوت فيها اظهر وان اراد انهم لم يعرضوا النزاع فيها فهو مسلم ولا ضير فيه لما مر مع هذا كله فقد
عرفت ان الوجوب التبعي يمكن ان يلزمه العقاب فيما ذكر من كونه حريا بان يكون مرادهم من ترتب عقاب او
ثواب اخص يتحقق في الوجوب التبعي ايضا ومنهم من جوز كون النزاع في انها هل هي واجب ذاتي ومطلوبة بالذات
ام لا وفي انها هل يترتب على تركها عقاب على حدة ام اشتراكا ام لا ولا يخفى ما فيهما اما الاول فلبطلانه
بداهة واما الثاني فلانهم صرحوا بان النزاع في الوجوب ومعناه المطلوبية الحتمية له ولم يتعرضوا لنقل العقاب
وليس هو معنى الوجوب بل هو اثر في بعض الموارد فكيف يحمل كلامهم عليه ولما ذكر قدس سره ان النزاع في وجوب

ما لا يتم الواجب الا به اذا كان الواجب مطلقا وقد عرفت ان اكثر القوم لم يقيد والواجب بالمطلق بل اطلقوا القول في
الواجب فاراد ان يقيده منهم فقال ولم يقيده اى الواجب بالمطلق لان الفرض اذا وجب اى لان المفروض
هو ما لا يتم الفعل الا به اذا صار الفعل واجبا وتعلق الوجوب به والواجب المقيد قبل حصول مقدمته لم يتعلق
به الوجوب فمقدمته خارجة عن محل النزاع وقد عرفت ما في ذلك سابقا ولما فرغ من تحرير محل النزاع ونقل
الاقوال اخذ في الاستدلال على المذهب المختار وقال لنا على وجوب ما لا يتم الواجب الا به تبعا وجوه الاول
تابعية الحكم الشرعي من الوجوب والحرمة ولواحقها للمصلحة وهي اى المصلحة متحققة الثبوت الوسيلة اى
المقدمة فيكون واجبة وتقريب الدليل ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح لزوما عند العدلية وعادة عند
غيرهم فكلما يوجد الوجوب يوجد المصلحة وبالعكس والمقدمة مشتملة على مصلحة الوجوب فيكون واجبة وانما
قلنا انها مشتملة عليها لان كل واجب على هذا التقدير مشتمل على مصلحة الوجوب فذي المقدمة لكونه واجبا
مشتمل عليها ويلزمه اشتمال مقدمته عليها ايضا لكونها وسيلة الى المشتمل عليها فان الاشتمال على المصلحة
ليس الا كون الفعل سببا لحصول امر او كونه بحيث يتوقف حصوله عليه ولا شك ان مقدمة ذلك الفعل ايضا
كذلك كما لا يخفى او لان حصول المصلحة الذاتية موقوف عليها ولا مصلحة الا من توقف لحصول المصلحة الذاتية
عليها ثم قيل في وجه اختيار الوجوب التبعي دون الاصلي انه لما كان هذا الاحتمال مفقودا من تعلق خطاب
الشارع بذي المقدمة من غير كون مقصوده من الخطاب بيان وجوبها او اشتمالها على المصلحة فيكون وجوبها
مفهوما منه ويرد على هذا الدليل اولا ان القدر المسلم انهم يقولون ان كل واجب مشتمل على مصلحة فهو واجب
فغير مسلم وثانيا انا لو سلمنا ذلك نقول يمكن ان يكون المصلحة المقتضية للوجوب مصلحة خاصة غير متحققة
في المقدمة فان قلت ان المتحققة فيها بعينها هي المتحققة في ذي المقدمة المقتضية للوجوب فيها قلنا يمكن
اختلاف الاقتضاء باختلاف المحل وثالثا انا لو سلمنا ذلك ايضا نقول انهم يقولون كل ما اشتمل على
مصلحة وكان خاليا عن المفسدة فهو واجب والمقدمة يحتمل ان يكون مشتملة على مفسدة ايضا فلا يكون واجبا
وخلو ذي المقدمة عنها لا يوجب خلو مقدمته عنها ايضا ق الثاني من ادلة وجوب المقدمة لزوم التكليف
بالمحال او خروج الواجب عن وجوبه والثالث لزوم صحته اى صحة الواجب دونه اى بدون ما لا يتم
الواجب الا به ق الرابع لزوم انتفاء وجوب التوصل اليه اى الواجب ق الخامس لزوم عدم تحقق
واجب يعصي بتركه لتوقفه اى كل واجب على امر ولو لم يكن شيء فلا شك في توقفه على مجرد الارادة
لولاه اى لولا وجوب ما لا يتم الواجب الا به ولفظة لولا متعلقة بالادلة الاربعة وتقرير الاول منها هو
الذي ذكره الرازي في المحصول والعلامة في النهاية وكانه ماخوذ من كلام ابي الحسين البصري انه لو لم يجب
مقدمة الواجب شرعا يلزم اما التكليف بالمحال او خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا والثاني بقسميه
باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض يجوز ترك المقدمة فاذا تركها فان بقي ذلك
الواجب على وجوبه لزم التكليف بالمحال اذ حصول الشيء مع عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا خرج
الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا بل يكون واجبا مقيدا بالنسبة الى هذه المقدمة لزوال وجوبه بانتفائها
وتحقق تحققه وبيان بطلان كل من قسمي اللازم ظاهر اما الاول فبديهي واما الثاني فلان الكلام في الواجب
المطلق ومما ذكرنا في تقرير الدليل ظهر ما في عبارة الكتاب من جعل احد قسمي اللازم من خروج الواجب عن كونه
واجبا فان اللازم هو تبديل احد قسمي الواجب بالاخر وكانها ماخوذة من كلام العلامة في تهذيبه الا ان

ان هذا مبني على ما سبق من عدم اطلاق الواجب على المقيد قبل حصول مقدمته وعلم اتصافه بالوجوب ح والكلام فلا يخفى
فيه ايضا انما هو في حال عدم المقدمة فلو خرج عن كونه واجبا مطلقا يلزم خروجه عن كونه واجبا وقد قرر السيد
الماجد البهبهاني هذا الدليل في رسالته بتقريبين اخرين اكتفى فيها باحد شقي اللازم احدهما انه لو كانت المقدمة غير
واجب لكان الامر كانه قال اوجبت لك ترك المقدمة واوجبت عليك الفعل حال تركها وهو عين التكليف بالمحال
وثانيهما ان الامر اقتضى وجوب الفعل مطلقا اى في جميع الاحوال الذي من جملتها حال عدم المقدمة فيكون مأمورا به حال عدمها
وهو تكليف بالمحال وتقرير الدليل الثاني من الادلة الاربعة وهو الذي ذكره ابن الحاجب وغيره على ما ذكروه انه لو لم
تجب لصح الفعل بدونها وهو محال لامتناع وجود الموقوف بدون الموقوف عليه ولا يخفى ان مرادهم بالصحة ان كان
الامكان الوقوعي كما هو المناسب لقولهم لامتناع وجود الموقوف بدون الموقوف عليه فالاولى ان يقرر الدليل هكذا
لو لم يجب المقدمة لكان الشارع راضيا بتركها امر الفعل ذي المقدمة حين تركها فيلزمه امكان وقوعه بدونها
والا لم يأمر الشارع به وهو محال وان كان مرادهم منها الاجزاء وموافقة المأمور به كما قاله بعض شراح هذا الكتاب
ويدل عليه قوله ما لعجب المتقدم في الحاشية عند قوله وصحته دونه فيلزم صحة الصلوة بدون الوضوء وهو باطل فالاولى
ان يقرر تقرير الدليل انها لو لم تجب لكان كل من تركها وفعلها جائزا عند الشارع مع وجوب الاتيان بذي
المقدمة في الحالين وكونه مأمورا به فيهما فقط ويستلزم ذلك كون الفعل موافقا للمأمور به مجزيا مع ترك مقدمته
فيكون صحيحا بدونها وهو محال لان المفروض عدم صحته بدونها ولا يخفى ان الدليل يكون ح مختصا ببعض مقدمات الفعل
الذي يمكن الاتيان بالفعل بدونه محققه وتقرير الدليل الثالث وهو ايضا ما ذكره ابن الحاجب وغيره انه لو لم يجب
المقدمة لزم عدم وجوب التوصل الى الواجب وعدم وجوب تحصيله واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه
لا شك ان التوصل الى الواجب موقوف على فعل المقدمة فلو لم يجب فعله لما وجب التوصل اليه واما بطلان اللازم
فظ وسيأتي تمام الكلام فيه واما تقرير الدليل الرابع فيمكن بوجهين احدهما انه لو لم يجب مقدمة الواجب
لزم ان لا يتحقق عصيان بترك واجب ولم يترتب عقاب عليه اصلا واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
انه اذا امر احد بالاتيان بواجب له مقدمات في زمان وفي ذلك الزمان يمكن وجود المقدمات وعدمها بالنسبة
الى الواقع وارادة الامر فاذا لاحظ ذلك وتصور امكان وجود المقدمات وامكان عدمها فاما ان يريد لا
بشأن به على تقديري الوجود والاول مح فانه يستلزم التكليف بما لا يطاق فثبت الثاني فيكون وجوبه مقيدا بتحقق
المقدمة ووجودها فلا يكون تاركه حين ترك المقدمة عاصيا ولا مستحقا العقاب كما هو شأن الواجبات المقيدة
قبل تحقق شرط الوجوب ولما كان المفروض عدم وجوب المقدمة فلا يعصي بتركها ايضا ولا يستحق العقاب لاجله فينتفي
العصيان والعقاب راسا ثم نقول انه لا شك في ان كل واجب من الواجبات له مقدمة يتوقف وجوده على وجودها
ولو مجرد ارادته لو لم يكن غيرها فلو لم يجب شيء من المقدمات ومنها الارادة فلا يجب فعله الا مع تحققها فاذا
تركه بمجرد عدم الارادة لزم ان لا يكون عاصيا فلا يتحقق عصيان على ترك شيء من الواجبات وثانيهما ان الاجمال
فهو ان المكلف لو جاز له ترك المقدمات فتركها لم يبق الواجب مقدورا لتوقفه عليها ولا عصيان بترك غير
المقدور والمفروض انه لا عصيان ايضا بترك مقدمته فلا عصيان اصلا واما تفصيلا فهو انه اذا كلف الشارع بالحج
مثلا ولم يصرح بايجاب المقدمات فرضا فتارك الحج بترك قطع المسافة الجالس في بلده اما ان يكون عاصيا
في زمان ترك المشي الى مكة عند التضيق او في زمان ترك الحج في موسمه المعلوم لا سبيل الى الاول لانه لم يصدر
عنه في ذلك الزمان الا ترك الحركة والمفروض انه غير واجب عليه فلا يكون عاصيا ولا الى الثاني لانه لا اتيان

باعمال الحج في ذي الحجة فيتبع بالنسبة اليه فكيف يكون ما يستحق العقاب بتركه قبيحا صدوره عن الامر وانا لا ادعي ان
اذا امر عبده بفعل معين في زمان معين في بلد بعيد وهو العبد ترك المضي الى ذلك البلد كان ضربه اولى قبل حضور ذلك
الزمان معتذرا بانه لم يبعد حضره الى الان فهل يقبح تحقق به التعذيب ولم يجد حضره بعينه لكن القبح والعصيان انه
لا يفعل في هذه الساعة هذا الفعل في ذلك البلد فيه العقلاء الى سخافة الرأي وركاكة العقل بل لا يسع الغرب
الا على الاستحقاق السابق قطعا ولا يخفى ان التقرير الاول والاول من الثاني اوفق بقوله طاب ثراه لو تقدم على امر
ولو بجري الارادة من الامر ولا يخفى ان هذه الادلة لو تمت لدلت الاعلى ثبوت الوجوب التبعي للتوصل لانه
لا دلالة لها على ان وجوب المقدمة كان مقصودا من الخطاب مقصودا به المتكلم بل غاية ما يثبت منها ان ايجاب ذي المقدمة
بالخطاب يستلزم ايجابه والعقل اذا تامل في وجوبها حكم بوجوبه وان وجوبها لاجل التوصل الى ذي المقدمة ثم انه اورد
على هذه الادلة الاربعة ايرادات بعضها مشترك بين الاربعة وبعضها مختص ببعضها الاول ان الذي يثبت من هذه الادلة
هو الوجوب العقلي والمطلوب اثبات الوجوب الشرعي وهذا الايراد على ما ذكره طاب ثراه في الحاشية انما هو على الثلثة
الاول من الاربعة لا على الاخير وهو محل نظر بل لا يبعد اختصاصه بالاولين منها لان مراد المستدل بوجوب التوصل في الدليل
الثالث انما هو الوجوب الشرعي ولهذا تمسكوا في اثباته بالاجماع قال طاب ثراه في الحاشية عند ذكر قوله واستفاد وجوب
التوصل اليه لنا عدم وجوب التوصل الى الواجب لولا وجوبه مع ان التوصل الى الواجب واجب اجماعا ثم انما يريد
من وجوب التوصل حسنه عقلا وقبح تركه كان القبح وورده عليه انه اخفى والى جوابه اشار بقوله قدس سره ومنع
الشرعي اذا ثبت العقلي مدفوع باستلزامه له كما يأتي يعني انه اذا سلمت ثبوت الوجوب العقلي بهذه الادلة فمنع
وجوب الشرعي مردود بان الوجوب العقلي يستلزم الوجوب الشرعي كما يأتي تحقيقه بعد ذلك ولا يخفى انه قد
عرفت ان الوجوب العقلي معنيين احدهما لا بدية فعل شيء في تحصيل شيء اخر والثاني ما كان متصفا بالحسن
العقلي وتركه متصفا بالقبح العقلي ولم يعلم ان مراده اي ذكر بعضهم ورجوعه لم يكن مضرا في ظلمه فعلا محل انه يترتب
على تركه محال عقلي كوجوب الافعال التوليدية عند وجود اسبابها ووجوب اللوازم عند وجود ملزوماتها ولا
يلك ان المورد المذكور لثبوت الوجوب العقلي بالمعنى الاول اذ لا ادلة لزم الثاني من الادلة الثلثة على اثباته ولا الوجوب
العقلي بالمعنى الثاني لما ذكر من عدم دلالة شيء منها عليه الا الثالث لو اريد من الوجوب فيه حسن الفعل عقلا لاجل ما
فيكون مراده هو المعنى الثالث وهو صحيح اذ لو اوجبه بهذا المعنى وجاز تركه لترتب عليه المحالات الثلثة
العقلية الايلة الى لزوم التكليف بالمحال وخلاف المفروض فيكون فعل المقدمة واجبا عقليا بهذا المعنى ولكن
يدفع ان الوجوب العقلي الثابت استلزامه للوجوب الشرعي فيما يأتي هو الوجوب بالمعنى الثاني دون المعنى الاخير
فمجرد ثبوته لا يثبت المطلوب فالصواب ان يجاب عن هذا الايراد اما بان هذا لا يرد على من قرر الادلة بالتقرير
الذي ذكرناه لانا بينا ان ترتب هذه المحالات انما هو على انتفاء الوجوب الشرعي فلا بد من ثبوته غاية الامر
ان الحاكم بثبوت الوجوب الشرعي هو العقل بملاحظة وجوب ذي المقدمة ولا يترتب على انتفاء الوجوب
العقلي بل كل من عنه بهذه الادلة اراد ذلك المعنى فلا يثبت منها الوجوب العقلي اصلا بل الشرعي عقلا
او يجاب بما ذكره قدس سره ثانيا بقوله على ان افادتها للتبعي لا يقبل المنع يعني انا لو سلمنا امكان منع الوجوب
الشرعي بعد ثبوت الوجوب العقلي وعدم افادة هذه الادلة لذلك انما هو الوجوب الشرعي الاصلي واما الوجوب
الشرعي التبعي فلا يمكن منع افادتها له بعد تسليم افادتها الوجوب العقلي بالمعنى المذكور اذ لو سلم افادته
انه لا معنى عقلا من فعل المقدمة بعد وجوب ذي المقدمة فلا شبهة في انها مطلوبة تبعا للمطلوبية وان لم يكن

مقصودة

مقصودة للامر ولا مسئولة لديه الا ان الحاكم الآمر الطالب هو الشارع العالم بجزئيات الامور وتفاصيلها ولوازمها
وتوابعها فانه اذا امر بفعل وكان هذا الامر مستلزما لوجوب فعل اخر عقلا وهو عالم بذلك انه ايضا ثابتا انه يطلبه
ويأمر به تبعا وان لم يصرح بذلك اصلا ويمكن ان يكون مراده طاب ثراه افادتها الوجوب التبعي للمقدمة لان
المحالات المذكورة فيها انما هي كانت مترتبة على ترك المقدمة بعد وجوب ذي المقدمة ولا شك في ان من يطلب
شيئا يترتب على طلبه ترتب محال على ترك شيء اخر يطلب ذلك الشيء ايضا تبعا وان لم يصرح به فبعد ثبوت
الوجوب التبعي يلزمه ترتب الاثم على الترك اي على ترك المقدمة بعد وجوب ذي المقدمة ولا شك في ان من يطلب
شيئا يترتب على مأمور سابقا وياتي لاحقا وذكر هذا الرد على جمع من المتأخرين حيث قالوا بثبوت الوجوب التبعي
ونفوا ترتب الذم والاثم والعقاب على تركه كما عرفت والثاني من الايرادات وهو ايضا ما اورد على الادلة الثلثة
المذكورة على ما صرح به قدس سره في الحاشية انها منقوضة بصورة فقد المقدمة وعدم القدرة عليها في غالب
بواجبة اجماعا مع انه يستلزم عدم وجودها ح ايضا اما التكليف بالمحال او خروج الواجب عن وجوبه ويستلزم ايضا
جواز الواجب بدون المقدمة ويستلزم ايضا عدم وجوب التوصل الى الواجب والى جوابه اشار بقوله قدس سره
ووجوب اصله اي اصل ما لا يتم الواجب الا به وهو ذو المقدمة ان لم يقيد وعليه اي على ما لا يتم الواجب الا
ممنوع يعني ان هذه المحذورات الثلثة لم يكن مترتبة على عدم وجوب المقدمة فقط بل انما هي مترتبة على عدم
وجوبها مع وجوب اصلها اي ذي المقدمة واذا لم يقيد على المقدمة لا يجب اصلها فكيف يتاتى النقض به ما لك
من الايرادات وهو ما اورد على الدليل الاول من هذه الادلة الاربعة انه لا يختص بما ذكر بصورة عدم وجوب المقدمة
والقدرة عليها ان تركها المكلف عمدا عصيانا وحينئذ فاما ان يكون التكليف باقيا فيلزم التكليف بما لا يطاق او لا
فيلزم خروج الواجب المطلق عن وجوبه والى جوابه اشار بقوله طاب ثراه كلزوم التكليف بالمحال ان ترك اي ترك
ما يتوقف عليه الواجب عمدا على القول بوجوبه اي نختار الشق الاول ونقول ببقاء التكليف ونمنع لزوم التكليف
بالمحال فان قيل كيف يمنع ذلك مع انه بعد ترك المقدمة يمتنع فعل ذي المقدمة قلنا وامتناعه اي امتناع الاصل
ذي المقدمة ح اي حين ترك مقدمته عصيانا لا ينافي المقدورية اي مقدوريته في المقدمة لاستناده اي
استناد الامتناع الى الاختيار اي اختيار المكلف والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار كما ان الوجوب بالاختيار
لا ينافيه ولا فرق بين ان يكون الوجوب او الامتناع ناشيا من اختيار احد طرفي المقدور او اختيار سببه انه
قال المحقق الطوسي في التجريد في جواب شبهة الثاني لاستناد الافعال التوليدية والتي حدثت بسبب فعل
كحركة المفتاح الحادثة من حركة اليد الى قدرتنا واختيارنا وتقرير شبهتهم انه لا يمكن من تركها لان بعد حصول
سببها كحركة اليد مثلا يجب حركة المفتاح ولا يصح تركها فيكون غير مقدورة لنا والوجوب باختيار السبب
وجوب لاحق لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون منافيا لكونه مقدورا وكذا قال في موضع اخر قبل هذا ولا ينافي
القدرة الامتناع اللاحق وقال في موضع اخر والوجوب للداعي لا ينافي القدرة والحاصل ان الفعل اما يكون غير
مقدور في جميع الاحوال فلا كلام فيه واما يكون مقدورا في زمان ثم يعرضه الامتناع بعد ذلك كما في الزمان
الاول غير مقدور وفي الزمان الثاني وان كان باختياره وهو الذي كلامنا فيه فهو مقدور في الزمان الاول لانه
لا يعني ان بعد عروض الامتناع مقدور في الزمان الثاني ويمكن الفاعل من فعله لوضوح بطلانه ومنافاته للامتناع
بل يعني انه يصدق على هذا الفعل في نفسه انه مقدور للمكلف في الزمان الثاني بان يترك سبب عروض الامتناع
اولا وان كان ممتنعا في بعض الاحوال بعلة خارجية وهذا هو المراد من قولهم الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار

هذا اشارة الى قول المحقق

اي لا ينافي اختياره في الفعل في نفسه لا في حال الامتناع ولما كان عروض الامتناع فيما نحن فيه للمكلف باختيار المكلف
فامتناعه بعد ترك مقدمته لا ينافي مقدوريته فحينئذ تعلق التكليف بهذا الفعل الممتنع لاجل ترك مقدمته اختيارا
ولا يلزم التكليف بغير المقدور لقدرته على فعله في هذا الزمان اولا بان لا يترك مقدمته فلا يعرض له الامتناع بسبب
اختياره ترك المقدمة كما لو لم يترك المقدمة واختار المكلف عدم الفعل فهو بسبب اختياره عدم الفعل يمتنع الصدور
عنه مع انه لا يلزم من التكليف به تكليف بما لا يطاق اصلا ولا يخفى ان هذا الجواب انما يصح لو كان مراد المورد من
التكليف به الذي جعل تعلقه بهذا الفعل الذي عرضه الامتناع هو التكليف الصادر من الشارع اولا المتحقق قبل
عروض الامتناع للفعل اي مطلق التكليف فيصح ح ان يجاب بان هذا الفعل العارض له الامتناع مكلف به التكليف
وكان متعلقا له مأمورا به بالامر الدال على هذا التكليف ويصدق عليه في زمان عروض الامتناع ان التكليف
المذكور يتعلق به واما ان كان مراده التكليف المتحقق في زمان عروض الامتناع وانه مكلف به في هذا الزمان ايضا
كما هو الظاهر من كلامه بل صريحه فلا يصح هذا الجواب اذ لا شك في ان فعله في هذا الزمان ممتنع غاية الامر ان امتناعه
عارضي وباختيار المكلف ولكنه لا يوجب نفي كونه تكليفا بالمحال ولهذا لا يجوز تكليف من ترك المضي الى مكة من ميسر عشر
يوما الى ان في تاسع ذي الحجة بالحج في هذا اليوم وامره به فيه من غير تحقق تكليف في السابق الا ان يراد بالتكليف غير ما هو المصطلح
عند المتشرعة والاصوليين ولهذا صرح المحقق الخوانساري في رسالة لم يترجب قال فيها بانه انما استحقاق العقاب على
ترك الحج مفسر من ترك المضي الى مكة الى الموسم المعلوم فان قلت تدبر بما ذكرت جواز استحقاق العقاب على الترك في
موسم الحج في الصورة المفروضة فما تقول في التكليف هل هو باق في ذلك الزمان ام سقط عند ترك المضي وكذا في صورة
ترك الفعل في وقته بدون ترك مقدمته هل سقط التكليف في ذلك الوقت وان استحق العقاب ام لا سقط قلت قد ذهب
بعض العلماء الى عدم حصر بقاء التكليف في الوقت الذي كلف فيه بالفعل سواء كان المأمور متلبسا بالفعل ام لا بناء على
انتفاء غرضه الذي هو الابتلاء ونحوه وجوز بعضهم نظرا الى ان الابتلاء ونحوه انما هو في مدة حدوث التكليف لا
استمراره والتفصيل ان يقال ان التكليف ان كان غير الارادة على ما ذهب اليه بعض فان كان بمعنى يحدث بحدوث
الصيغة وينتفي بانتفائها او يبقى بعدها لكن ما دام يحسن التلفظ بها فالظاهر في هاتين الصورتين عدم تحققه
في الوقت المذكور لانتفاء في عدم حسن التلفظ بصيغة التكليف فيه وما ذهب الى الغرر بل من شرائط حسنه
ان يكون قبل صدوره الاختيار من المكلف به او سببه او عدمه او سبب عدمه من المكلف وان لم يكن كذلك فيشكل
في بقائه وعدمه مجال وان كان هو الارادة على ما ذهب اليه بعض حتى ان كانت الارادة هي الميل النفساني
او الداعي اي العلم بالاصلح فالظاهر بقاؤه في الوقت المذكور سيما في الاخير وان كانت غيرهما ففي البقاء محل
تردد وحيث علمت ما ذكرنا الحال في بقائه حال ترك مقدمة الفعل قبل اتيان الوقت المذكور ولا يتوهم انه على
تقدير عدم بقاء التكليف في الحالين المذكورين يلزم ان لا يصح استحقاق العقاب على الترك لان اللازم منه
اذ التكليف السابق كاف في حصول الاستحقاق بترك متعلقه ثم اذا لم يكن سقوط التكليف في الزمان الذي كلف
بالايجاد فيه او في الزمان السابق ناشيا من اختيار المكلف لكان الامر كذلك واما اذا كان ناشيا من اختياره
فلا اشكال ولا يخفى ان التكليف المصطلح المتعارف ههنا هو المعنى الاول الذي حكم بعدم بقائه واذا عرفت
هذا فاعلم ان الاصح في الجواب عن هذا الايراد ان يقال ان اريد بالتكليف الذي يلزم من تعلقه بالفعل حين
ترك مقدمته التكليف السابق نختار الشق الاول ولا يلزم منه التكليف بالمحال اصلا لما عرفت وان اريد به التكليف
في زمان ترك المقدمة وكونه باقيا كما هو الظاهر فنختار الشق الثاني اي عدم بقاء التكليف ولا يلزم منه خروج

الواجب

الواجب المطلق عن كونه واجبا انما يلزم لو لم يتحقق التكليف السابق بذلك الفعل مطلقا من غير تقييد ولا توقف على
البقاء وايضا لم يكن مفروضيا كونه واجبا بالتكليف المتحقق في هذا الزمان حتى يخرج بعدمه عن وجوبه بل كان
المفروض وجوبه بالتكليف السابق والفعل واجب به ح ايضا وذلك كما ان رفع التكليف بانقضاء زمان الفعل
لا يقدح في اطلاق التكليف يجوز ان لا يكون رفعه بانتفاء زمان صحة الصدور قادحا في ذلك بقي ههنا شيء
اخر وهو ان هذا الجواب والجواب الذي ذكره في الكتاب وان كانا صحيحين ولكنهما لا يختصان بصورة وجوب
المقدمة بل يمكن ان يجاب بهما في صورة عدم وجوبها ايضا فيعلم بهما اساس اصل الاستدلال وتخريب بنيانه لظهور
ان يختار الشق الاول ويمنع الثاني ويمنع خروج الواجب عن وجوبه او التكليف بغير المقدور على الامر
فانه لا اثر لايجاب المقدمة وعدمها والا لما اورد لان ايجابها متوقف على ايجابه وايجابه متوقف على القدرة
عليه فايجابها متوقف على القدرة عليه فايجابها متوقف على القدرة عليه ولو كانت القدرة عليه متوقفة على ايجابها
لدار سلمنا انه لازم الدورية ولكن انه على تقدير عدم وجوب المقدمة فمنشأ الامتناع من ترك امر مباح وفي
الثاني من ترك امر واجب قلنا الامتناع المذكور لو استلزم بنفسه قبح التكليف بالفعل المذكور عن
الراس لم يتفاوت الحال بتفاوت سبب الامتناع وان لم يستلزم ذلك بل انما يكون لشرائط وخصوصيات
مخصوصة وقلتم لعل منها ان يكون المقدمة المتروكة مباحة فنقول ايضا لعل القبح انما يتحقق اذا لم يكن انتفاء
المقدمة باختيار المكلف او لم يعلم توقف الفعل عليها نعم يمكن ان يقال ان في صورة عدم ايجاب المقدمة يكون
المكلف به ايقاعا واحدا وفي صورة ايجابها يكون مركبا من ايقاعين فبعد ترك المقدمة يكون زمان الواجب
على الاول باقيا فيلزم منه عدم وجوب ايقاع واحد وهو ايقاع ذي المقدمة خروج الواجب عن وجوبه كما لا
يلزم ذلك من عدم وجوب واجب انقضى زمانه مع عدم فعله في زمانه ولكن هذا ان تم وصح لا يصير توجيها
لما في الكتاب وانما يصير توجيها لمن اختار الشق الثاني في جواب من عارض بالدليل كما لا يخفى ويمكن ان يقال
في توجيه ما في الكتاب ان نظر الوالد المعظم قدس سره في الجواب عن المعارضة لما كان الى التكليف السابق
كما هو محط الجواب الذي ذكر على ما عرفت فتفاوت الحال في الصورتين فانه لو كانت المقدمة واجبة
لكان التكليف المذكور في كل حال متعلقا بكلا الايقاعين فلا يلزم منه تكليف بالمحال واما لو لم يكن واجبة
وكان المكلف به مجرد ايقاع ذي المقدمة سواء اجتمع مع ايقاع المقدمة او مع عدم ايقاعها فيلزم التكليف
بالمحال في بعض افراده وهو ما فرضه المستدل ولكن هذا التوجيه مخصوص بما اذا كان مراد المستدل من التكليف
هو التكليف السابق واذا انضم هذا التوجيه مع التوجيه الاول يحصل الفرق بين الصورتين على كلا الجوابين
ولكن التحقيق ان في صورة عدم وجوب المقدمة ايضا يمكن اختيار خروج الواجب عن كونه واجبا كما صرح به
لانه كما ان بعد انقضاء جزء من وقته يخرج عن وجوبه فكذا يمنع من ان يقال ان بعد انتفاء القدرة ايضا يخرج
عن وجوبه وكما ان الاول لا ينافي ترتب استحقاق العقاب فكذلك الثاني ايضا لا ينافيه ومن هذا يظهر عدم
تمامية هذا الدليل فتأمل في المقام فانه من مزال الاقدام هذا ثم انه اورد على كل واحد من الادلة الاربعة
المذكورة ايرادات اخر لم يذكرها الوالد المعظم طاب ثراه ونحن نذكر بعضها فنقول مما اورد على الاول منها
ايضا وحاصله ان بعد ترك المقدمة اختيارا لا نسلم انه لا يمكننا الرجوع عن اختيار الترك الى اختيار الفعل والاتيان
بالمقدمة ثم الواجب ولا على الاول نختار بقاء التكليف وليس الامتناع بسبب الاختيار وبعده فلا تكليف
بما لا يطاق كما مر وهذا انما يكون في الواجب الموسع او غير المؤقت وعلى الثاني نختار عدم التكليف

لانه بعد ما ترك المقدمة باختياره صار الواجب مقيدا والواجب المقيد لا يكون مكلفا به عند عدم حصول المقدمة
مثلا اذا كنا على رأس فرسخ عشرة ايام الى مكة وحصل لنا الاستطاعة فالحج بالنسبة الى المشي واجب مطلق وهو
مقدمة له لا مطلق المشي الذي اذا حصل يمكن المكلف ان ياتي بافعال الحج في اوقاتها وهو الذي يكون
بعد وتمام اليوم الثامن والعشرين من ذي القعدة مثلا فاذا تركناه في هذا اليوم ففيما بعد لا يمكن
الاتيان بمشي يكون بعد وتمام ذلك اليوم لاستحالة اعادة المعدوم وان شئت قلت الحج بالنسبة الى
المشي مطلق وبالنسبة الى الزمان مقيد لانا امرنا بالحج بشرط ان يكون هناك زمان لو مشى المكلف
فيه الى مكة لادرك الحج وبعد مضي ذلك الزمان لا يتحقق الشرط فلا يجب الحج ولكنه يظهر الاثم اذ يصدق
عليه انه ترك الواجب لترك المقدمة التي كانت تحت قدرته وهو المشي في حصول ما ليس تحتها وهو بقاء
الزمان المعين اقول وفيه ان هذا انما يصح لو كان تعلق الوجوب بالواجب المقيد مشروطا بوجود شرطه مع
بقائه مع انه ليس كذلك بل هو موقوف على وجوده وان انتفى بعده مثلا يجب الزكوة بتحقق النصاب
ولو تحقق وترك المكلف الاتيان بالزكوة ثم انعدم النصاب لا يرتفع وجوب الزكوة المتقدم وكذا من
استطاع ولم يحج حتى انعدمت الاستطاعة يكون الحج باقيا على وجوبه ويأثم فيه وان لم يكن شرط الواجب
المقيد موجودا باقيا في الزمان الثاني فيمكن وجد وانعدم وتعلق الوجوب بالمقيد ويكون باقيا على وجوبه
لا اختيار بعدم فوجوبه غير صحيح ومنها ما اورد على الاول ايضا وهو انه يمكن اختيار الشق الاول ولا يلزم التكليف
بالممتنع لان الممتنع التكليف بالواجب بشرط عدم المقدمة لا في زمان اتفق فيه عدمها اذ فرق بين المشروطة
بشرط الوصف والمشروطة ما دام الوصف الا ترى ان سكون الاصابع في زمان الكتابة ممكن وبشرط الكتابة
ممتنع وفيه ان غاية ما يلزم من ذلك ان الفعل في زمان ترك المقدمة ممكن لذاته والامكان الذاتي وحده
لا يكفي لصحة التكليف بعد تحقق علة سابقة على ذلك الزمان لامتناع الفعل بها كانت من قبل المكلف بما لا يطاق
لا يجوز بالممتنع الذاتي على ما صرحوا به لان الادلة مشتركة ومنها وهو ما اورد على الثاني ان المراد بالوجوب
ان كان هو اللابدية فالملازمة وبطلان التالي كلاهما مسلمان لكن الثابت ح غير المتنازع فيه وان كان
الوجوب بالمعنى المتنازع فيه فالمراد بالمحصر ان كان امكان الوقوع فبطلان التالي مسلم ولكن الملازمة
ممنوعة وان كان الاجزاء والاتيان بالمامور به لو فرض تحقق الفعل بدون المقدمات فالملازمة م ولكن
بطلان التالي م وما ذكروه في بيانه لا يدل عليه وفيه اولا ان ما ذكر لا يصح في جميع المقدمات لانا لنا ان
نختار الثاني من الشق الثاني قوله بطلان التالي م قلنا كيف يمكن منع ذلك بالنسبة الى الشروط الشرعية اذا
كانت شروطا للصحة فانه يلزمها انتفاء الصحة بدونها كما هو من شان الشروط وكانت شروطا للوجود وكانت
العبادات اسامي للصحيحة كما لا يخفى وثانيا انه لنا ان نختار الاول من الشق الثاني قوله ولكن قلنا يكفيك مجرد
المنع على التقريب الذي ذكره القوم في بيان الدليل الثاني واما على ما ذكرناه حيث تمسكنا في اثبات
الملازمة بما تمسكنا به فلا يصح مجرد المنع بل لا بد من رد الدليل الذي ذكرنا واين هو وانى ومنها وهو
ما اورد على الثالث منها ان وجوب التوصل م اقول والاولى ان يقال انه ان اريد بالتوصل الى
الواجب الاتيان بالواجب وايجاده في الخارج والتلبس به فوجوبه مسلم ولكنه لا يستلزم وجوب مقدمته
وان اريد ما يشمل فعل المقدمة ايضا فوجوبه م ومنها وهو ما اورد على التقريب الاول للدليل الرابع ان
قوله اما ان يريد الاتيان به على اي تقدير ما ان يراد به ان الايجاب فيه مشروط بوجود المقدمة ولا

بعدهما فمختار انه كلي ونظر ان هذا المعنى لا يستلزم التكليف بما لا يطاق واما ان يراد به ان لا يوجد الاتيان
به مقارنا للمقدمة او بعدها فمختار ان المراد الاتيان به مقارنا للمقدمة وبمجرد ذلك لا يظهر لزوم تقييد
الوجوب ولا وجوب المقدمة بل هو اول النزاع كما لا يخفى واما ان يراد به انه على تقدير كل من وجود
المقدمة وعدمها في ذلك الزمان الايجاب تحقق فيعود ح الى الوجه الثاني والجواب الجواب و
ليت هذه الشبهة الاخيرة ان يق انه اذا قال احد اشتر اللحم غدا ان دخلت السوق لزم ان لا يكذب لعدم الا
شترائه في الغد اذا لم يدخل السوق لانه اما ان يشتريه على تقدير دخول السوق ام لا او يشتريه على
تقديرها الدخول والاول تم فلا يكون هو مقتضى الكلام للقطع بان العقلاء لم يفهموا من مثل هذا الكلام فتعين
الثاني فصار الكلام بمنزلة اشتر اللحم ان ادخل السوق فيلزم ان لا يكذب بعدم الاشتراء ان لم يدخل
السوق وهو ظ وكذا اذا قال المسافر ادخل البلد غدا فيق انه دخله على تقدير قطع الطريق وعدمه او على
تقديرها القطع الى اخر ما ذكرنا والحاصل ان تلك التقادير مما يتوقف عليها وجود تلك الاشياء في الواقع واما
الاخبار عن وجودها او طلبها فلا يلزم ان يكون مشروطا بها وفيه ان المستدل ان يق ان المراد احد الوجهين
الاخيرين قوله وبمجرد ذلك لا يظهر لزوم تقييد الوجوب ولا وجوب المقدمة قلنا ان معنى الاتيان به مقارنا
للمقدمة ليس الا الامر به وبالمقدمة وهو بديهي وانكار ذلك مكابرة محضة فان الامر بالاتيان بالشيء
مقارنا لشيء اخر يوجب الامر بكل احدهما قرينا للاخر والامر بهذا يوجب الامر بايجادهما معا واما ما ذكر
من المثال فلا يخفى ما فيه لان معنى قوله اشتر اللحم غدا ان السوق الاخبار عن دخوله السوق غدا والاشتراء
اللحم فيه فاذا لم يشتر على تقدير عدم دخول السوق يكذب لعدم دخوله السوق ولكنه تكذيبه لاجل ذلك انما
هو بالعرض ولعدم الاشتراء بالذات وان قلت مثل ذلك فيما نحن فيه يكون اعترافا بوجوب المقدمة
وترتب العقاب على تركها بالعرض وعلى ترك ذي المقدمة بالذات وكذا في المثال الثاني ومنها
وهو ما اورد على التقريب الثاني من هذا الدليل ان هذا الوجه لو دل على ان تارك الحج بترك المقدمات
لا يكون معاقبا بترك الحج بل بترك مقدماته فلم يكن الحج واجبا مطلقا مع ان المفروض خلاف ذلك وفيه
انا نقول ان تارك الحج بترك الحركة الى مكة انما يستحق العقاب ويصير عاصيا بسبب ما يفضي الى
ترك الحج من حيث انه يفضي اليه لا انه يستحق بعد الاستحقاق المذكور ويعصي بعد ذلك العصيان استحقاقا
ثانيا وعصيانا ثانيا في زمان الحج ولم يثبت ذلك وبالجملة كونه واجبا مطلقا يقتضي ان يكون استحقاق
العقاب ناشيا من جهة تركه سواء كانت العلة في حصوله نفس الترك ام سببه من حيث انه يفضي اليه ومنها
وهو ايضا ما اورد عليه انه لو تم هذا الدليل لزم ان لا يصح العقاب على ترك ذي الفعل اصلا اذ ما ثبت في موضعه
ان كلا من طرفي الممكن لم يتحقق ما لم يصل الى حد الوجوب في الواقع وح نقول اذا تعلق التكليف بفعل
في زمان فاذا ترك المكلف الفعل في ذلك الزمان بناء على المقدمة المذكورة يكون وجوده ممتنعا في
ذلك الزمان فيلزم ان لا يصح التكليف لانتفاء شرطه الذي هو المقدورية فلا يصح العقاب ولا يصدق
العصيان على ما ذكر في الدليل والفرق بين حصول الامتناع في ذلك الزمان الذي تعلق التكليف بايجاد
الفعل فيه وبين حصوله في الزمان السابق عليه تحكم محض اذ الامكان الذي هو شرط التكليف انما يعتبر
في زمان كلف بايجاد الفعل فيه لا في زمان اخر واشتراطه في ذلك الزمان حاصل في الصورتين على
ان كل ما لم يتحقق في زمان فلزوم امتناعه حاصل في الازل بناء على الاصلين المعروفين من تحقق العلة

من امتناع الترجيح بلا مرجح وان المشي ما لم يجب لم يوجد ثم ليس لنا الاطلاع على الامتناع في بعض الصور
مطلع عليه في بعض الصورة المفروضة في الاستدلال وحصول علمنا بالامتناع وعدمه مما لا مدخل له في هذا
المقام بجامع الاطلاع الامر بجانبه وقطعا وترتب عليه الحال اذ اطلق التكليف بترك فعل ويعلم المكلف وفيه
اولا ان هذا النقض لو تم لما كان وروده مرتبطا على الاستدلال المذكور اصلا بل انما يرد وان لم يستدل
بهذا الدليل بل ولو كانت المقدمة واجبة ايضا فيتفرع لزومه على تمامية هذا الدليل ليس بصحيح وثانيا ان
ورود هذا النقض انما هو كان مبنيا على ثبوت ان الشيء ما لم يجب لم يوجد ولنا ان نمنع هذه المقدمة و
نقول بالاكتفاء بالاولوية الرجحان وليس ههنا موضع تحقيقه ومنها وهو ايضا ما اورد عليه انا نختار ان استحقاق
العقاب والعصيان انما هو في زمان ترك الفعل كزمان ترك الحج في موسمه المعلوم مثلا قوله الاتيان بالحج
في ذلك الموسم ممتنع بالنسبة اليه فكيف يكون عاصيا مستحقا للعقاب بتركه قلنا امتناعه انما نشأ من اختيار
سبب العدم ومثل هذا الامتناع لا ينافي المقدورية ولا يوثر في سقوط العصيان ورفع استحقاق العقاب
كما مر تفصيلا وحاصله ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وفيه ان للخصم ان يقول ان المسلم ان الامتناع
بالاختيار لا ينافي الاختيار اي لا يوجب نفي المقدورية وهو الذي علمناه سابقا واما انه لا ينافي استحقاق
العقاب وترتب العصيان فهو غير مسلم وتوضيحه انا نقول انه لا شك ان استحقاق العقاب والعصيان
امران حادثان لا بد لهما من زمان حدثا فيه فنقول ان هذا المكلف الذي ترك الفعل بترك مقدمته
لا يخلو اما ان يكون عصيانه واستحقاقه العقاب في زمان ترك المقدمة او في زمان ترك الفعل ولا سبيل الى
الاول بعد القول بعدم وجوب المقدمة لعدم صدور ترك المامور به منه بعد ولا فعل قبيح ولا الى الثاني لانه
ما فعل قبيحا ولا ترك مامورا به فعلا في هذا الزمان وان كان مقدورا بالذات والمقدورية الذاتية
انما يصحح التكليف السابق دون العصيان واستحقاق العقاب في هذا الزمان فانه في هذا الزمان غير
مقدور قطعا فلا معنى لكونه عاصيا ولا مستحقا للعقاب وان قلت ان العصيان واستحقاق العقاب انما هو
لاجل نفي القدرة قلنا هذا عين القول بوجوب المقدمة لكن للخصم ان يقول انا لا نسلم انه يشترط في صحة العقاب
والذم تحقق القدرة حال الفعل بل انما يشترط فيه تحقق القدرة في جزء من اجزاء زمان ما بعد التكليف
الى زمان الفعل ولا شك ان القدرة حاصلة قبل ترك المقدمات اذ يصدق على المكلف ح انه يمكن صدور
الفعل عنه في وقته وانه اذا شاء فعل وما ذكر من انه ما فعل قبيحا في هذا الزمان ولا ترك مامورا به فيه
ان اريد انه لا يصدر ترك ما تعلق به الامر الحالي بل الامر السابق يكفي في قبح تركه وايضا انه وان لم يترك المامور
به لا لامر الحالي ولكن يصدق عليه انه ترك مامورا به في الجملة وهو كاف في استحقاق العقاب والعصيان
وسقوطها فعله باختياره ليس بضائر ومنها وهو ايضا ما اورد عليه انه لو تم ما ذكرتم فنقول ان قطع
الطريق الذي يقولون ان العصيان واستحقاق الذم والعقاب انما يصح على تركه لا على ترك الحج بناء
على امتناعه بدونه على ما فصل من الدليل انما هو امر ذو اجزاء فاي قطعة فرضت منها ولو كانت مقدار
شبر بل شبرة وقيل ان استحقاق العقاب على تركها يجري الدليل المذكور فيها ونقول لا يعقل استحقاق
العقاب على ترك نصفها الاخير مثلا لانه اما ان يكون في الزمان الذي بازاء النصف الاول او في الزمان
الذي بازاء هذا النصف لا سبيل الى الاول لان هذا الزمان كان زمان هذا الفعل وهو بعينه مثل الزمان
السابق على ذي المجزء بالنسبة الى الحج ولا الى الثاني لان قطع هذا النصف في هذا الزمان بعد ترك

قطع النصف السابق في الزمان السابق ممتنع فالقول ان العقاب على تركه لزم ان لا يكون العقاب على تركه
بل على ترك نصفه الاول وهكذا ننقل الكلام في هذا النصف وهلم جرا حتى يلزم ان لا يوجد شيء يكون قابلا
لاستحقاق العقاب وموجبا للعصيان فيلزم انتفاء العصيان وحصر الذم والعقاب راسا فما هو جوابهم
فهو جوابنا نعم لو ثبت الجزء الذي لا يتجزى لكان لهم طريق الى دفع هذه الشبهة ولكنه لا يثبت ابدا وان
لم يعرفت الحال في قطع الطريق فقس عليه ما عداه لان جل المامورات بل كلها من المقدمات وذويها لهذا
الطريق او انها امور تدريجية منطبقة على الزمان مع ان شالا واحدا يكفينا في بعض البيان وفيه
اولا ان امثال هذه الشبهة مما لا يلتفت اليها العقول السليمة في امثال ذلك المقام وثانيا انه لو لم يترك
هذا الفعل لم يجعل خطأ المعنى ويحكم فيه بل اقرب بحمل يقع البداة لشيء اوجز منه اما لا سبيل الى الثاني
لوضوح بطلانه فتعين الاول فكلما يقع الابتداء به فهو يقول انه وقع اولا فنقول ان استحقاق العقاب
والعصيان انما هو بتركه سواء سمعتموه بالجزء الذي لا يتجزى او غيره ثم انه قد ذكر بعضهم في هذا المقام ايرادات
واجابات وكلمات فيمتن بذكرها الطباع ولا ينبغي ان يصغي اليها الاسماع فتركنا ذكرها ووجهنا الى
ذكر باقي الادلة اما الدليل السادس فما ذكره طاب ثراه بقوله قلنا ورود المدح والذم على فعله اي فعل الاثم
الواجب لاجله وتركه في بعض الظواهر من الايات القرانية والاخبار المعصومية فيكون واجبا لا لانه لا نريد
من الواجب الا ما يمدح على فعله ويذم على تركه شرعا ولا يخفى انه يرد على هذا الدليل ان المراد ان ورود
المدح والذم في بعض افراد مقدمات الواجب ويتعدى الحكم بوجوب سائر الافراد بحصول الظن القوي من
وجوب هذا البعض بحصول وجوب مقدمة الواجب مطلقا كما ذكره بعض المتاخرين او المراد ورود المدح والذم
في كل فرد مخصوص من افراد مقدمة الواجب من حيث ملاحظة فرد مخصوصا وانه اذكر فان كان المراد هو
الاول فيرد عليه انه بعد ثبوت وجوب بعض الافراد بدليل خارجي فمن اين يحصل العلم او الظن بان الكل
كذلك مع ملاحظة جميع المتفرقات وتفريق المجتمعات في الحكم في اكثر ابواب الفقه على انه لو سلمنا حصول الظن
فكيف يكون مثل هذا الظن معتبرا عند من لا يعمل بالظن على الاطلاق بل ما نص على اعتباره واين هذا الظن
وان كان المراد احد الشقين فيرد عليه انا لا نسلم ذلك اي ورود المدح والذم على كل فرد من افراد
مقدمة الواجب ومن اين حصلت الاحاطة التامة على جميع افراد المقدمات من الاسباب والشروط العقلية
والشرعية والعادية حتى يعلم ورود المدح والذم فيها وكذا الاثم وورود المدح والذم على فعل مطلق
مقدمة الواجب وتركه ومن اين هذه الظواهر على انه يرد على كل من هذه الاحتمالات الثلثة انه اذا تم وثبت الدليل
على ثبوت مقدمة الواجب بدلالة هذه الظواهر لا يثبت منه المتنازع فيه اذ ليس النزاع في انه هل ثبت
وجوب المقدمة بدليل خارجي او امر شارع من الشارع صريحا بل النزاع في ان ايجاب ذي المقدمة
مع قطع النظر عن ايجاب اخر هل يوجب ايجاب مقدمته ام لا والا فما ثبت وجوبه من ايجاب اخر فلا
نزاع في وجوبه قال الفاضل البلخوي الواجب قد يكون اصليا بان تعلق به الامر اصالة وصريحا وقد
لا يكون والاول قد يكون واجبا لذاته كالصلوة وقد يكون واجبا لغيره كالوضوء ولا نزاع في ان مقدمة
الواجب اذا كان من قبيل القسم الاول بان تعلق به امر اخر صريحا كالوضوء واجب انما النزاع فيما لم تعلق
به صريحا امر اخر هل هو واجب بذلك الامر المتعلق بما هو مقدمة له ام لا انتهى ويرد عليها ايضا انها
لو تمت لدلت على اثبات الوجوب الاصلي للمقدمات دون التبعي والمطلوب كما عرفت انما هو اثبات

الوجوب التبعي هنا دون الاصلي هنا ثم القران المراد منه تلك الظواهر الاخبار الدالة على ان من يمشي الى طلب
العلم او الى المسجد او الى مكة فله في كل خطوة ثواب كذا وكذا او كان في المشي في زيارة المؤمن والسعي في قضاء حوائجه
الى غير ذلك مما لا يتناهى في الدليل السابع على وجوب ما لا يتم الواجب الا به ان الطلب يتعلق بارادة الامر الطالب
للشيء بايجاد ما توقف عليه مراده اجمالا او تفصيلا وبيانه ان من يامر بشيء ويطلبه ويكلف به يريد هذا الشيء
لا محالة بل حقيقة التكليف هي ارادة الفعل والالفاظ انما هي علامات دالة عليها واذا كان الامر بالشيء وايجابه
وطلبه مستلزما للارادة فنقول نحن نعلم قطعا وبديهة انه اذا تعلق ارادتنا الحتمية بوجود شيء ونعلم انه لا
طريق الى ايجاده الا بايجاد شيء معين لا يمكن ان يحصل الا به لتعلق ارادتنا الحتمية بايجاد ذلك الشيء البتة
وهذا بديهي بعد ملاحظة الطرفين وتجريدها عن العوارض ولو منع كون الطلب والايجاب عين الارادة
كما فعله بعضهم بل ولو منع استلزامهما لها ايضا وان كان ظاهر البطلان غير محتاج الى البيان فننقل كلامنا
السابق في الطلب والايجاب انفسهما ونقول انه مما لا يشك فيه عاقل ولا يرتاب فيه ذو لب ان من طلب شيئا
حتما او طلبا وتعلق خطابه الايجابي به ولم يكن راضيا بتركه وكان طالبا اياه معاقبا على تركه يطلب ما يتوقف
عليه فعل هذا الشيء من الاسباب والشروط لا محالة اجمالا او تفصيلا ولا الشك في مرية من هذا بعد تصور تعلق
الخطاب الايجابي والطلب الحتمي لشيء وتصور متعلقها بما يتوقف عليه ذلك الشيء ولا يحصل بدونه متصورا
مجردا عن العوارض والشوائب الغريبة وخاليا عن اعوجاج الذهن وفساد السليقة وكيف يتصور من عاقل المنع من
ترك شيء وعدم الرخصة فيه مع تجويز ترك مقدمته التي يستلزم تركها تركه والرخصة فيه وما قيل ان الحكم بجواز الترك
هنا عقلي لا شرعي لان الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم واطلاق القول فيه يوهم ارادة الشرعي فينكر وجواز تحقق
الحكم العقلي هنا دون الشرعي يظهر بالتامل فكلام لا يرجع الى محصل كما لا يخفى وبالجملة هذا امر بديهي لا يمكن
ان ينكر وما اظن احدا انكره ولو كان فانما انكر الوجوب الاصلي دون التبعي اذ هو امر لا يقبل المنع بالبتة
الى احد كيف ولو طلبت حتما من احد احراق شيء بالنار فطلبت حتما وضع النار عليه او جعلها قريبا منه وان لم يصرح
به ولو قلت بانك ما طلبته لنسبوك الى السفاهة وخطأ العقل وكذا اذا امرنا احدا بوضع النار على يد زيد وقلت
طلبت الوضع ولكن ما طلبت احراق يد ذلك الشخص ولا فرق بين عدم طلب الاحراق بعد طلب الوضع
وبين عدم طلب المقدمات تبعا بعد طلبه وانما الاشتراكهما فيما هو سبب النسبة الى السفاهة والمذمة من عدم
الانفكاك عن الفعل وعدم امكان تحقق الفعل بدونها ولذا ذكرنا سابقا انه لا فرق في تعلق الوجوب التبعي
بين اللوازم والمقدمات بل يجري هذه المذمة والنسبة الى السفاهة فيما لو طلبت شيئا وقلت بعدم طلبه ما لا ينفك
عنه في المتعارف عند الناس ولا بد من تقدير بل يجري هذه المذمة وعليه كل واذا كان الامر على هذا الطريق
فحقك بل في اللوازم او المقدمات العرفية فاعلم في حق الحكيم على الاطلاق ومتقن القوانين والعالم بجزئيات
الامور بالنسبة الى الامور التي لا يمكن انفكاكها عن الفعل عقلا او شرعا مع علمه بالتلازم والتوقف وعدم الانفكاك
وما الحق ان يحكم عقلك بجواز عدم طلبها او بعد طلبه ولذا قد ترى جماعة من فحول العلماء قد ادعوا البداهة على
وجوب مقدمة الواجب تبعا قال العلامة الدواني في شرح العقائد العضدية ردا على المحقق الشريف حيث
سلم وجوب المقدمة في السبب المستلزم دون غيره قلت لا فرق بين السبب المستلزم وغيره فان ايجاب ما يتوقف عليه
الشيء بديهة وينظر الى دعوى البداهة ايضا كلام المحقق الطوسي في نقد المحصل حيث قال ما لا يتم الواجب المطلق
الا به وكان مقدورا للمكلف كان واجبا عليه فان الذي كلف الاتيان به كلف به كيف ما كان وهو ما دام عليه

من غير

من جهة تقديم ما لا يتم ذلك الفعل الا به فهو يكلف بذلك التقديم اولا وبذلك الفعل ثانيا وقال المحقق الخوانساري في
رسالته اما المقام الاول اي كون المقدمة لازمة ومتعلقة للخطاب الايجابي تبعا وكونها مطلوبة ومرادة منا بالتبع فنقطع
بالضرورة والوجدان بان الخطاب المتعلق بايجاد شيء وكذا الطلب الشيء والارادة الحتمية يتعلق بالتبع بما يتوقف عليه
ذلك الشيء البتة حتى لو قال الامر اطلب منك الشيء الفلاني ولا اطلب منك مقدماته او ما اريدها او ما التزمها
لكان ذلك تناقضا وكان بمنزلة ان يقول اطلب منك الفعل ولا اطلبه منك ومما ينبهك على بداهته
ان كل احد وان كان عاميا اذا طلب منه فعل وامر بشيء يأخذ في فعل مقدماته والاتيان بها بلا تامل في انها هل
واجبة ام لا وبدون تصور عدم وجوبه او احتماله او خطوره بباله والظاهر ان الحكم اوضح من ان يحتاج الى هذا القدر
من الابرام وان تكثر فيها الكلام وانكرت لاجله رؤوس الاقلام ومن اقوى ما يرشدك الى ما ذكرنا والى الارادة
الحتمية للمقدمات انك لو امرت عبدك باشتراء دواء في الوقت في بلد مسافته بعد مسيرة يوم لمريض حاضر يحتاج
وقت مداواه وكنت مستعجلا فيه او احضار طبيب لمن يداخل كذا وامرته بذلك امرا موكدا واردت احضاره
تعجيلا يجب لم يشاهد من الغد فهل لا تريد حركته ومسيره الان وهل لا تنتظر ذلك ولو رايته بعد مضي نصف
يوم قاعدا في بيت مطمئنا غير مهتم بالاشتراء فهل لا تقول لم لم تمش بل لا تعاقبه ولا تضربه ولا تزجره على
عليه لولا ارادتك الحتمية للمشي والحركة فما هذا الانتظار ولاي جهة ذلك الذم والمعاتبة مع انه لم يترك
الا مقدمات المامور به فان قلت الذم والمعاتبة لاستلزام تركها ترك المامور به قلنا ليس مرادنا الا انها واجبة
بنفسها بل نحن ايضا انما نقول ان وجوبها لاجل التوصل الى المقدمة واستلزام تركها تركه والمراد كونها مطلوبة
حتما لاي جهة كان في الدليل الثامن ايجاب تركه والمراد كونها مطلوبة حتما لاي جهة الذي هو في المقدمة
وكون تركه علة لتركه وترك الواجب قبيح فترك مقدماته ايضا كذلك لان علة القبيح وعلة القبيح قبيحة واذا كان
ترك المقدمة قبيحا فيكون حراما فيكون فعلها واجبا وهو مفهوم من الامر بالفعل فالامر يدل على وجوبها
تبعا ولا يخفى ان تمامية هذا الدليل موقوفة على ثبوت امرين احدهما ان علة القبيح قبيحة بعمومها وثانيهما
ان كل قبيح حرام بعمومه والظاهر ان الاول مما لا ينبغي ان يشك فيه واما الثاني فموقوف على ثبوت استلزام
القبيح العقلي للحرمة الشرعية وياتي تحقيقه انشاء الله تعالى في الدليل التاسع استلزام فعل ما لا يتم
الواجب الا به الثواب لنقل الاجماع وبضميمة عدم القول بالفصل يثبت وجوبه اذ لو استلزم فعله الثواب
ولم يكن واجبا لكان مستحبا اذ لا يكون فرق بينه وبين الواجب ح الا في عدم العقاب على الترك والمستحب ايضا
لا يستلزم فعله الثواب ولا يستلزم تركه العقاب ولا يخفى انه يرد على هذا الدليل اولا انا لا نسلم حجية الاجماع المنقول
وثانيا انا لو سلمناها فلا نسلم حجيته مطلقا لتوقفها على كون الناقل عدلا وهو ههنا غير معلوم لجواز كونه من العامة
فان الاجماع المنقول الذي يكون ناقله عدلا انما مخصوص بالفروع فبمجرد ذلك لا يثبت استلزام فعله الثواب
حتى يستدل بانضمام الضميمة وجوبه وقد استدل بعضهم على استلزام فعله الثواب بان مما استدل به العدلية
على استحقاق الثواب من ان الزام المشقة من غير عوض قبيح عقلا جار ههنا ايضا والا لم يحصل الثواب على فعل
المقدمة ورد ذلك بان من ذكر من العدلية هذه المقدمة فكانه غفل عن مقدمة اخرى علم من وجوب كون المامور
به حسنا والمنهي عنه قبيحا اذ بناء على هذه المقدمة لا وجه للمقدمة المذكورة لانه اذا كلف الله سبحانه العبد بشيء لا بد
من كونه متضمنا لمصلحة ومنفعة ولا يكون ذلك النفع عائدا اليه تعالى لتعاليه عنه ولا شك انه اذا امر احدا باحد فيه
نفع المامور فلا يلزم عليه عوض على المشقة الحاصلة للمامور من فعله بل يكفيه النفع والحسن بحيث يحكم العقلاء

المنفعة التي في الفعل ومقدماته لاجلها حتى لا يكون عبثا قبيحا الا ترى ان الطبيب اذا كلف المريض بشرب دواء كريه فيه
شفاؤه وخلاصه من المرض فلا يلزم عليه عوض على المشقة الحاصلة للمريض من شربه مع ان الامر فيما نحن فيه اظهر لان الطبيب
وان لم يرجع اليه نفع من شرب الدواء ولكن يرجع اليه نفع من الامر به بخلاف ما نحن فيه اذ لم يرجع اليه نفع لا من الفعل
ولا من الامر به وحسن الفعل والفائدة التي يحصل يكفي في كونها عوضا عن الزام المشقة ولا يلزم ان يكون العوض امرا
اخرويا غيرها وليس المراد بالثواب الا الفائدة العائدة الى المكلف فثبوتها كاف في استلزام فعل المقدمة للثواب
نعم يرد على المستدل ان ثبوت الثواب ح على فعل المقدمة موقوف على الزام فعلها وهو اول النزاع ولكن الانصاف
في استلزام فعله للثواب اذ يحكم العقل كما صرح به جميع من المحققين بان الفعل الذي يتوقف على مقدمات
كثيرة شاقة يستحق به الاجر اكثر من الفعل الذي ليس بهذه المثابة ويلزمه ان يكون استحقاق الاجر على ما له مقدمة
اكثر منه على الفعل وحده والقول بان الاجر الزائد على اجر الفعل انما هو ايضا بازاء الفعل دون المقدمات مما لا يخفى
فساده وهذا وان امكن الحكم باستلزام فعل المقدمة للثواب ولكن الاستدلال يجري في ذلك على وجوبها في غاية
الاشكال والضميمة التي ذكرها ان كان المراد منها ما ذكر من الاجماع المركب فثبوته في هذا المقام ثم اثبات
حجيته في غاية الصعوبة وان كان المراد منها غير ما ذكرنا فلا بد من بيانها حتى ينظر في صحتها وفسادها في الدليل
العاشر توقف فعل الواجب عليه اي على ما لا يتم فعل الواجب الا به فيمتنع تركه واذا امتنع تركه فيكون فعله واجبا
وهو المطلوب ولا يخفى انه يمكن تقرير هذا الدليل على وجهين احدهما ان يقال ان فعل الواجب موقوف على فعل المقدمة
فلا بد من فعلها فيمتنع تركها في فعل الواجب واذا امتنع تركها يكون واجبا وثانيهما ان يقال ان فعل الواجب
موقوف عليها وفعل الواجب ممتنع الترك شرعا فهي ايضا ممتنع الترك شرعا واذا كان ممتنع الترك شرعا فيكون واجبا
فان كان مراد المستدل هو الوجه الاول يرد عليه ان الملازمة مسلمة ولكن المراد باللازم ان كان الوجوب العقلي
بمعنى اللابدية العقلية فمسلم ولكنه لا يفيد وان كان المراد به الوجوب الشرعي فلا ملازمة كما لا يخفى وان كان المراد هو
الوجه الثاني يرد عليه ان اللازم مسلم ولكن الملازمة ممنوعة بل هي اول النزاع في الدليل الحادي عشر نقل الاجماع
من الامدي والغزالي وجماعة اخرى على وجوب تحصيل الواجب وتحصيله انما يكون تبعا لما يتوقف عليه فيكون
ما يتوقف عليه اعني المقدمة ما يحصل به الواجب فان لم يجب ما يحصل به الواجب يعني ما يتوقف عليه الواجب لزم
التناقض حيث انهم اجمعوا على وجوب تحصيل الواجب وتحصيله لا يكون الا بفعل ما يحصل به فيكون فعل ما يحصل به
واجبا وما يتوقف عليه الواجب ما يحصل به الواجب فلو لم يكن واجبا لزم التناقض وهو محال ولا يخفى ان الفرق بين
هذا الدليل والدليل الرابع في غاية الاشكال فانه لا فرق بينهما ظاهرا الا في امرين احدهما استناد وجوب
تحصيل الواجب في هذا الدليل على الاجماع ولم يكن كذلك فيما سبق وثانيهما التمسك هناك على وجوب المقدمة
بوجوب تحصيل الواجب وههنا بوجوب التوصل اليه وما لحاصل اللازم هناك هو التناقض وههنا انتفاء
وجوب التوصل الى الواجب ونحن من هذه الثلاثة لا نوجب الفرق اما الاول فلان المستند في وجوب التوصل ايضا
هو الاجماع كما صرح به صاحب الزبدة في الحاشية واما الثاني فلاتحاد التحصيل والتوصل معنى واما الثالث فلان
اللازم فيما سبق ايضا هو التناقض لا غير فان المراد فيه انه لو لم يجب المقدمة لزم انتفاء وجوب التوصل مع انه واجب
وهو عين التناقض وبهذا يظهر ان ما ذكرنا من الايراد على الدليل الرابع يرد على هذا الدليل ايضا في الدليل
الثاني عشر ذم العقلاء العبد بترك ما امر به سيده معتذرا بفقد مقدمة من مقدمات ما امر به سيده مع تحصيلها
او معتذرا بعدم ايجاب الامر لها كما اذا امر السيد عبده القادر تحصيل العلم على الكتابة تركها معتذرا

منه العلم او عدم ايجاب تحصيله فيه موجب ذم العقلاء ولا شك ان الذم ليس على ترك ذي المقدمة لوجود العذر فيكون
الذم على الاعتذار حقيقة وان كان متوجها على الفعل ظاهرا ولا يخفى انه لقائل ان يقول ان وجود العذر لا يوجب كون
الذم على الاعتذار او على ترك المقدمة لان وجود العذر انما ينفع في رفع الذم عن المعتذر اذا لم يكن رفع العذر
مقدورا واما اذا كان مقدورا فلا يمنع تحقق الذم على المعتذر به والحاصل ان لحوق الذم لترك الواجب وترك الواجب
مع قدرته عليه وعدم قبول العذر بعدم ايجاب المقدمة او عدم وجودها من جهة ان عدم الايجاب بالامر لها او عدم
وجودها لا يدفع قدرته على الفعل الذي يصحح ذم التارك فالصواب في تقرير الدليل ان يقال انه لا شك في ان
العقلاء يذمون العبد بترك مقدمة ما امر به سيده الموجب لترك ما امر لو اعتذر على ترك ما امر بترك المقدمة
مثلا لو امر اذا امر السيد بالكون على السطح فتركه فذم عليه فاعتذر لدفع الذم بانه لم اصعد يذم على ترك الصعود
ثانيا ويقال لم لم تركت الصعود وانكار ذلك مكابرة محضة ولو لا كان وجوبها مفهوما من الامر لما كان الذم
وحينئذ فيعلم ان العقلاء يفهمون وجوبها من الامر بل نقول انه يحكم بهذا الذم الواقع ثانيا فيكون واجبا فلا يرد
على هذا ما قيل من ان الذم انما هو على ترك الفعل المامور به والملازمة بين تركه وترك شيء من مقدماته
اوهم ان الذم وقع بازاء تركها لوقوع الاشتباه كثيرا بين المتقاربين في الذات والاحوال وما قيل من ان ترك
ذي المقدمة لا ينفك عن ترك المقدمة فيمكن القول بجواز ان يكون كل ذم تقولون انه يتوجه بازاء ترك
المقدمة بازاء ترك ذي المقدمة ولا يتاتى الاستدلال على بطلانه وانما يتاتى لو تحقق الذم على تركها مع تحقق
ذي المقدمة اذ لا يمكن ارجاعه الى ترك ذي المقدمة لان هذا انما يرد على من قال ان الذم انما وقع اولا
بترك المقدمة فيمكن ح منع ذلك وارجاع الذم الى ترك ذي المقدمة والحاصل ذكرنا فلا يمكن ذلك التوجيه
يكون الذم على ترك الصعود الذي هو المقدمة فلا يمكن ارجاعه الى ترك ذي المقدمة ولان ترك ذي المقدمة
قبيح واحد فلا يترتب عليه ذمان والذم الاول انما هو كان مترتبا عليه فلا يكون الثاني كذلك ولان هذا الذم
الواقع ثانيا متفرع على الاعتذار بترك المقدمة فيكون راجعا اليه وبالجملة ذم العقلاء في الجملة مما لا ينبغي ان يشك
فيه ويشهد به الضرورة والتتبع في طرق السلوك والاكتفاء بالذم على ترك ذي المقدمة في بعض الاحيان حيث
سايرنا على انا نقول ان الذم ح ايضا على تركهما معا وذكر ذي المقدمة لكونه مقصودا بالذات وواجبا بالاصالة
فيكون الذم مترتبا على ترك المقدمة ايضا على نحو وجوبها ويدل على ترتب الذم بل استحقاق العقاب على ترك
المقدمة ولو لاجل استلزامه ترك ذي المقدمة ما ذكرنا في دليل سابع الادلة من انك لو امرت عبدك باحضار
طبيب مثلا من مسافة يوم لمريض اشتد مرضه ويضيق الوقت ثم رايته بعد مضي نصف اليوم قاعدا مطمئنا تذمه
البتة بل تعاقبه وتضربه مع انه لم يترك سوى المقدمات فان قلت نعم ولكن لما علمنا بذلك ترك ذي المقدمة
ايضا وجزمنا به فالذم عليه قلنا نترك ونقول ما مشيت ولا نقول لم ما احضرت الطبيب ولو قلت ذلك لحكموا
عليك واذا الحاق ذلك على ترك المقدمة صريحا فلا اعلم ما الوجه في ارجاعه الى ترك ذي المقدمة
قد ظهر مما ذكرنا ان الادلة الاثني عشر المذكورة بين تام وغير تام والتام منها الذي هو المعول عليه في اثبات
الحكم خمسة الثالث والخامس باحد تقريريه والسابع والثامن والثاني عشر وان الثابت منها هو كون المقدمة
واجبة بمعنى كونها مطلوبة للامر حتما وان وجوبها ومطلوبيتها توصلية بمعنى ان طلبها ليس لاجل نفسها بل لاجل
التوصل الى ذي المقدمة وان مطلوبيتها تبعية بمعنى انها ليست مقصودة من الخطاب بل المقصود منه ايجاب
ذي المقدمة ولكنها تستفاد منها بعد التامل في ايجاب ذي المقدمة وان الامر لو اسر بها يحكم بطلبها

فاعلم كر بذلك وان كان هو العقل بعد ملاحظة ايجاب ذي المقدمة وكثيرا حكم بالوجوب الشرعي اي بانها مطلوبة للشارع
فما وليس المراد بالوجوب الشرعي الا ذلك او كون وجوبها شرعيا لاستفادته من خطاب الشارع وان استفادة
العقل ثم انه هل يترتب على تركه ذم او عقاب وعلى فعله مدح او ثواب فهو امر اخر سوى الوجوب والمطلوبية فلا بد
تحقيقه وسياتي ايضا فان قلنا بلزوم مطلق الوجوب للذم والعقاب على الترك فنقول بهما والا فلا بل نحتاج الى
تحقيق ذلك مما لا فائدة فيه اذ الفروع مترتبة على وجوبها ومطلوبيتها وبعد ثبوتهما لا يهم لنا تحقيق امر الثواب
والعقاب والعجب من بعض من عاصرناه انه ادخل نفسه في معشر القائلين بعدم وجوب المقدمة وقال الاقوى
عدم وجوبها وصرح بثبوت الوجوب التبعي ولا يخفى انه ان كان ذلك لظنه ان النزاع في الوجوب الاصلي كما
عليه ان ينفي هذا النوع من الوجوب دون المطلق وان كان من جهة انه لا يترتب على الوجوب التبعي ثواب و
عقاب فكان عليه نفي الملازمة بين الوجوب وبين الثواب والعقاب لا نفي الوجوب هذا ثم انك قد عرفت
فيما سبق ان المطلوب اثبات الوجوب التبعي للمقدمة وانه يلزمه العقاب وترتب الاثم على الترك وكان
من الاصحاب من يثبت الاول لها دون الثاني فكان يرد على هذه الادلة الا ان يخص باسرها بانها لو ثبتت
فغايته تثبيت هو الوجوب العقلي باحد معانيه كما هو المستفاد من بعضها او الوجوب التبعي فقط كما هو المستفاد
من بعض اخر ولا دلالة لشيء منها على ترتب العقاب والاثم على ترك المقدمة فلا يثبت منها تمام المطلوب
والى هذا الايراد اشار بقوله قدس سره والايراد على الكل او كل الادلة ان غايته ما يفيد الوجوب العقلي
بعض الابدية العقلية كما في بعضها وبعضه كون الترك قبيحا كما في بعض اخر او الوجوب التبعي بدون ترتب
الاثم على الترك الذي هو ايضا احد جزئي المطلوب والى جوابه اشار بقوله ودفع باستلزامها اما استلزام الوجوب
والتبعي له اي لترتب الاثم على الترك اما استلزام الوجوب العقلي فلاستلزامه الوجوب الشرعي المستلزم
لترتب الاثم على الترك واما استلزام الوجوب التبعي فلما ذكرنا سابقا من ان الموجب للاثم والعقاب والذم
وسائر ما يراد فيها هو العصيان الذي يتحقق بمخالفة المامور به وترك مطلوب الشارع ومراده الذي علم
كونه مطلوبا ومرادا واما تخصيص ذلك بالمامورية الاصلية ومطلوبه ومراده اصالة فتحكم محض وتخصيص بلا
مخصص واما الثالث فلما انه علم الاثم والعقاب لا في ترك واجب ثبت من تركه ذلك بالاجماع وعلم
من الادلة الشرعية وهو الواجب الاصلي فكلام ناش عن قصور الباع كيف مع ان الاثم والعقاب والذم انما
هي امور مترتبة لازمة للعصيان والعصيان يتحقق بترك المطلوب الذي طلبه ومنع من تركه ولا مدخلية لكيفية
الطلب والمنع في ذلك الترتب والاستلزام كما لا يخفى واما الشبهة التي اوردها على ترتب الذم والعقاب و
الاثم والقبح ونحوها على ترك المقدمة وهي الباعثة للقول بعدم ترتبها عليه فستعلم هذا ولا يخفى انه لقائل ان
يقول ان هذا الايراد انما يرد على من استدل بهذه الادلة على كون المقدمة بحيث يترتب الاثم على تركها
واراد من وجوبها هذا المعنى كما هو ظاهر كلام بعضهم واما من احتج بها على اثبات الوجوب التبعي للمقدمة فلا يرد
عليه ذلك وان قال باستلزام الوجوب التبعي لترتب الاثم على الترك كما هو الظاهر في هذا الكتاب ويمكن ان يجاب
ان الامر وان كان كذلك الا ان المطلوب لما كان مركبا من امرين احدهما اثبات الوجوب التبعي والاخر ترتب
الاثم والعقاب على ترك المقدمة فكان لا بد ان يقول ان الادلة لا تثبت الا احد جزئي المطلوب فلا يضر بان الايراد
الذي يمكن ان يورد على الكل انه لا يثبت تمام المطلوب مدفوع بان الجزء الاخر من المطلوب لازم للجزء الثابت او نقول
ان بعض الاصحاب لما استدل ببعض هذه الادلة على ترتب الذم والعقاب على ترك المقدمة واوردوا عليه

هذا الايراد فاراد ان يذكر هذا الايراد ويرد عليه بانا لا نثبت بها الا الوجوب التبعي واما الترتب المذكور فهو
لازم للوجوب التبعي وعلى ما وقفنا عليه لا يخلو العبارة عن مسامحة فتامل ثم لا يخفى انه قد يرد هذا الايراد على
الكل لا يخرج عن حريمه ايضا فان الدليل السادس بل السابع والثامن وعشر ايضا لو تمت لافادت ثبوت الوجوب
الشرعي الاصلي دون التبعي ولما فرغ قدس سره من الاحتجاج على وجوب المقدمة شرع في ذكر ادلة المنكرين
لوجوبها مطلقا وبيان جوابها فمنها انه لو وجبت المقدمة لزم صحة قول الكعبي بانتفاء المباح واللازم باطل ووجهه ان كل
مباح فهو واجب لان ترك الزنا مثلا لا يمكن الا بفعل اخر منه فيكون احد هذه الافعال موقوفا عليه الترك المذكور
ومقدمة الواجب المطلق الا انه فهو واجب فيكون هذه الافعال واجبة والى جواب هذا اشار بقوله طاب ثراه
وشبهة الكعبي مدفوعة بما مر والحاصل ان دفع هذه الشبهة لا ينحصر في نفي وجوب المقدمة بل يمكن نفي
كون كل مباح مقدمة للواجب وقد بينا فيما قدمناه وجوها من الاول ومنها انه لو وجبت المقدمة لكان تاركها
اثما بتركها ايضا ولم ياثم بترك الواجب فقط والتالي باطل اذ لا شك ان تارك تحصيل المداد والكتابة
عند الامر بالكتابة انما يكون اثما باثم واحد لا باثنين ولا يمكن ان يترتب الاثم الواحد على ترك واجبين و
الكتابة واجبة قطعا فيكون الاثم على تركها ولا يكون على ترك تحصيل المداد اثم والتالي ينتج نفي المقدم
والى جوابه اشار بقوله ره وهو اي ما لا يتم الواجب الا به يحتمل ان يكون في التاثيم تركه كاجزاء الواجب
المركب في التاثيم بتركها فانه لا شك في وجوب الاجزاء والتشكيك فيه خلاف الضرورة مع انه لا شك
في ان التارك للمركب اثم باثم واحد وهو واقع بازاء ترك جميع الاجزاء فكذا في الواجب ومقدماته فان
قلت انا لا نم ان التاثيم الواحد في ترك اجزاء المركب واقع بازاء ترك جميع الاجزاء بل نقول ان التاثيم
انما هو بازاء ترك بعضها ولا تاثيم على ترك البعض الاخر فهنا ايضا يكون التاثيم مخصوصا بالبعض الذي
هو الواجب دون مقدماته ونقول ان جميع الاجزاء بل نقول ان التاثيم انما هو بازاء ترك بعضها ولا تاثيم
على ترك البعض الاخر فهنا ايضا يكون التاثيم مخصوصا بالبعض الذي هو الواجب دون مقدماته ونقول ان
جميع الاجزاء مشتركة في التاثيم بمعنى ان الترك كل منها اثم علحدة فيتعدد التاثيم ويكون الجميع مشتركة في ترتب
الاثم على تركها قلنا ولا يمكن التزام ذلك في الواجب ومقدماته لوضوح وحدة الاثم وتخصيص بعضها
اي بعض الاجزاء به اي بالتاثيم فيترك فيكون الاثم مترتبا على ترك بعض دون بعض تحكم والتزام
اشتراكها اي اشتراك الاجزاء فيه اي في التاثيم بان يكون بازاء ترك كل منها اثم علحدة مشترك
اي اذا التزمت تعدد الاثم في ترك اجزاء الواجب نلتزمه ايضا في ترك الواجب ومقدماته فيترتب الاثم عليه
ويتعدد الاثم وما يوجب نفي التعدد هنا من انحاء الذم حيث لا يقول احد لم تركت هذا الواجب ولم تركت
هذه المقدمة وهكذا الى اخر المقدمات يوجب نفيه في ترك الاجزاء ايضا حيث لا يقول احد لم تركت الصلوة
ولم تركت النية ولم تركت القراءة ولم تركت الركوع ولم تركت السجود الى اخر الاجزاء واذا علمت ان
مقدمات الواجب في التاثيم بالترك يمكن ان يكون كاجزاء الواجب المركب ويترتب الاثم اما على ترك كل جزء
اما بوقوع اثم واحد بازاء الجميع او بترتب اثم علحدة على ترك كل جزء وبشترك المقدمات مع الاجزاء في حصر
الالتزام كل من نحوي التاثيم فالقطع بعدمه اي عدم التاثيم بالترك في المقدمات واستنتاج عدم وجوبها
منه تحكم بل يمكن ترتب الاثم على تركه وبعد تحقق هذا الاحتمال يبطل الاستدلال على عدم وجوبها بعدم اللازم
واحتمال عدم وجوب الاجزاء ايضا ضعيف على انه نقل الاجماع على خلافه اي خلاف عدم التاثيم على

تركها والحاصل انه يحتمل ترتب الاثم على ترك المقدمات وما يتوهم كونه علة لعدم التاثيم من وحدة الذم لا يصلح
العلية لجريانه في ترك الاجزاء ايضا وقد دل الدليل الشرعي على تحقق التاثيم ايضا وهو نقل الاجماع على تحقق التاثيم
بالترك الذي هو خلاف عدم التاثيم ويؤيده اي يؤيد خلاف عدم التاثيم بالترك وهو التاثيم ترتب الثواب
على فعله اي فعل ما لا يتم الواجب الا به لنقل الاجماع كما مر سابقا وهو يؤيد دفع ترتب العقاب اي التاثيم على
الترك فيما نحن فيه اذ لا ينفك ترتب الثواب عن ترتب العقاب الا عند بعض الاصحاب ولا قائل به فيما نحن فيه
هذا وبما ذكرنا ظهر تقرير الدليل وجوابه وظهر ان قوله قدس سره كاجزاء المركب ليس ردا على الدليل بالنقض
والمعارضة بل بيان لاحتمال التاثيم على الترك في المقدمات او وجوده فيه وتشبيهها بما هو مسلم في جريان ما
يصلح لدفع التاثيم فيه ايضا مع وجود التاثيم ويمكن ان يجعل هذا الجواب على ان يكون ردا على الدليل
بالنقض بان يقرر الدليل هكذا لو كانت المقدمة واجبة لاثم المكلف بتركها علحدة ولم ياثم بترك ذي
المقدمة فقط مع انا نعلم انه لا يترتب على ترك المقدمة معصية واثم علحدة فان العصيان انما هو بترك غسل
الوجه لا بترك غسل جزء من الراس واذا لم ياثم المكلف بتركها فلا يكون واجبة ثم يجاب عنه بانه لو تم هذا لزم
ان لا يكون شيء من اجزاء المركب الواجب واجبا لانا نعلم انه لا يترتب على ترك كل جزء جزء معصية علحدة
فان الاثم والعصيان انما بترك الصلوة لا بترك القراءة مثلا فيلزم ان لا يكون واجبا مع انه خلاف الاجماع
ويتقوى ما في الجواب نقول ان حكم المقدمات كحكم كل واحد من اجزاء الواجب المركب كالصلوة فانها
اذا تركت فنقول هل يترتب على ترك كل جزء اثم علحدة او لا فان قلتم انه يترتب على ترك كل جزء اثم علحدة
فنقول مثله في المقدمات وكما نقول لصنفي ترتب ذلك فيها نقول مثله في الاجزاء وان قلتم انه لا يترتب
على كل واحد من الاجزاء اثم علحدة بل الاثم واحد وهو على ترك الهيئة المجموعية وليس على ترك الاجزاء اثم
فنقول مثله هنالك ايضا ولا يلزم منه نفي وجوبها ولو لزم ذلك في الاجزاء ايضا وهو باطل فان قلت نحن نقول
ان كل جزء من اجزاء الواجب وحده ليس بواجب بل هو واجب بان يوتى به مع سائر الاجزاء فلا يلزم ان يترتب
على تركه وحده اثم علحدة فاذا ترك جزء واحد وحده بما يتعلق بالكل لعدم تحققه لفقد جزء لا على هذا الجزء
وحده قلنا نحن نقول ايضا في المقدمات انها ليست وحدها واجبة بل هي واجبة بان يوتى بها مع ذي المقدمة
فلا يلزم ان يترتب على تركها وحدها اثم علحدة ثم انا حملنا كلام المتن على ما ذكر دون النقض والمعارضة
لاباء قوله وتخصيص بعضها به عنه كما لا يخفى على المتامل هذا ويمكن ان يجاب ايضا بانا لو سلمنا عدم التاثيم
فلا نسلم استلزام عدم التاثيم عدم الوجوب اذ القدر الثابت يقينا هو الملازمة بين التاثيم وترك الواجب
الاصلي واما التبعي فغير ثابت ولكن هذا لا يجري على مذاق الوالد العلامة طاب ثراه حيث حكم اولا باستلزام
ترك التبعي له ايضا هذا ولما فرغ طاب ثراه بقوله على انه نقل الاجماع على اثبات التاثيم على ترك المقدمات
واستدلا منه فاراد ان يدفع ما استدل به بعضهم على جواز عدم التاثيم عليه وعدم لزوم ترتبه عليه او على
القطع بعدم التاثيم عليه والذي ذكر منه ههنا وجهان احدهما ما قيل من ان الفرق بين ترك الشيء
وترك وسيلته في القبح جائز عقلا فيمكن ان لا يكون ترك الوسيلة اي المقدمة قبيحا واذا جاز ان لا يكون
قبيحا جاز ان لا يترتب التاثيم عليه وبيانه على ما قيل ان الذم والعقاب والتاثيم على الشيء انما يكون باعتبار
قبحه في نفسه مع قطع النظر عن كونه عصيانا لا حدا وباعتبارهما معا وبالاعتبارين لا يلزم فيما نحن فيه
ذم او عقاب او تاثيم على ترك المقدمة بغير ما يترتب على ترك المقدمة لان العرف والعادة يقضيان بالضرورة

بانه اذا امر بشيء ذي مقدمة فان في الاتيان بذلك الشيء امتثالا واحدا وفي تركه سواء كان مع ترك المقدمة
او لا عصيانا واحدا ومخالفة واحدة فيكون الذم والعقاب والتاثيم ايضا من هذه الجهة واحدة وهو المترتب على ترك
ذي المقدمة فان لزم كان بالاعتبار الاول ولا يلزم بالاعتبار ايضا لان العقل يحكم بجواز ان يكون ترك شيء
قبيحا في نفسه ولا يكون ترك مقدمته قبيحا في نفسه واذا جاز ذلك جاز ان لا يترتب عليه ذم او عقاب واثم لو
ويمكن ان يقرر ما قيل بوجه اخر بان يقال لو ترتب على ترك المقدمة اثم او عقاب او ذم لكان باعتبار قبحه في
نفسه لا بجواز ان لا يترتب شيء منها على شيء الا باعتبار قبحه عقلا او باعتبار كونه عصيانا والاعتبار الاخير
يرجع الى الاول لان الشيء ما لم يكن قبيحا لا يوبخ بفعله حتى يكون تركه عصيانا وقبح ترك المقدمة لو علم لكان
من جهة قبح ترك ذي المقدمة اذ لا سبيل الى العلم به من غير هذه الجهة وهذا لا يوجب العلم به لجواز التفرقة
بين ترك الشيء وترك مقدمته في القبح عقلا اذ العقل لا يمتنع من ذلك ولا يلزم منه محذور وعلى التقريرين فجوابه
ما اشار اليه بقوله قدس سره قلنا هذه التفرقة ممنوعة بل كلما يكون تركه قبيحا فانما يكون ترك مقدمته
المتوقف عليه كذلك ايضا كيف مع ان تركه قبيح وتركها موجب لتركه فتركها موجب للقبيح والموجب للقبيح قبيح او
ليس قبح تركه الا لاستلزامه فوات مصلحته وتركها ايضا لايجابه تركه يستلزم ذلك الفوات ايضا فيكون قبيحا ولا يخفى
ان هذا الجواب على التقرير الاخير لما قيل يكون منعا لجواز دفع التالي فيكون منعا للسند ويلزمه تحقق
المقدم واما على التقرير الاول فهو اختيار لاحد شقوق الترديد ومنع لجواز دفعه وسند المنع ما مر من ان
تركها موجب لتركه وتركه قبيح فالموجب ايضا كذلك فان قلت على هذا لا يكون ترك المقدمة قبيحا في نفسه بل انما
يكون بسبب استلزامه ترك ذي المقدمة فالقبح في التركين واحد ولا شك انه لا يحصل بسبب حدوث قبيح
واحد اثمان متغايران قلنا اولا انا لا ندعي حصول اثمين متغايرين بل نقول بحصول قبح واحد اثم واحد مترتب
على ترك ذي المقدمة بالذات وعلى ترك مقدمته بالعرض على نحو اتصافها بالقبح وثانيا انا لا نم انه بعلة
بسبب تركها قبح واحد فان القبح اللازم لترك المقدمة انما هو كونه مستلزما لترك ذي المقدمة وهذا غير القبح
اللازم لترك ذي المقدمة كما لا يخفى ولا يخفى ايضا انه لنا ان نجيب عن التقرير الاول باختيار كل من الشقين الاولين
قوله ان العرف والعادة يقضيان بان في ترك الشيء مع ترك مقدمته عصيانا ومخالفة واحدة فيكون التاثيم
ايضا واحدا وهو المترتب على ترك المقدمة قلنا اولا انا لا نسلم ان ههنا عصيانا ومخالفة واحدة بل نقول بتعددها
وقضاء العرف والعادة بالوحدة ممنوع وثانيا انا لو سلمنا وحدة العصيان والمخالفة ووحدة التاثيم فلا نم انه
المترتب على ترك ذي المقدمة فقط بل نقول بكونه مترتبا على التركين معا ولكن ترتبه على احدهما بالذات وعلى
الاخر بالعرض والثاني من الوجهين الذين استدل بهما على عدم التاثيم على ترك المقدمة ما قيل من انه
لو ترتب على تركها اثم لذمه العقلاء عليه مع ان العرف يذم الاول اي ترك الشيء دون الثاني اي ترك
وسيلته فانه لا يقول احد لم تركت الحج ولم تركت قطع الطريق ولم تركت الخطوة الاولى ولم تركت الخطوة
الثانية وهكذا والى جوابه اشار بقوله قلنا هذا اي اختصاص الاول بالذم وعدم توجه الذم على الثاني
اول البحث فانا نقول ان العرف يذم الثاني ايضا فيقول لمن ترك الحج لم ما ذهبت الى مكة او يقول ان هذا الذي
الذي يعتبر من العقلاء على ترك الفعل ظاهرا ليس مخصوصا على ترك الفعل بل انما هو على التركين معا
اختصاصه ظاهرا بترك الفعل لكون الفعل مقصودا بالذات والقرينة على ذلك انه لو ذم احد تارك الفعل
وهو اعتذر بترك مقدمته ليشهد به ويضحك عليه بانه اقول لم تركت المقدمة ايضا فلو قال احد لتارك الكون

على الطح لو انه ترك الكون فاعتذر بانه لم اصدق لانا اقول لم لو تشعلا ايضا وليجز عليه او نقول انه اردت
ان ذم العرف في الغالب مختص بترك الفعل دون مقدمته فهو مم ولكنه لا توجب عدم اللام على ترك المقدمة
وان اردت انه لا يذم العرف على تركهما مطلقا فهو مم كيف مع ان من ترك الفعل دون مقدمته فهو مم وذم
على الاول فاعتذر بالثاني يذم على الثاني ايضا فمن لم يترك الحج وذم عليه فاعتذر بانه لو اقطع الطريق
انك لو ما قطعت الطريق قد ظهر لك بما ذكر هنا وما ذكرنا سابقا ان من ترك الفعل
ومقدمته فما يترتب على الترك من الاثم والعقاب والذم وسائر ما يراد فيها انما هو واحد ولكن ترتبه
على ترك الفعل بالذات وعلى ترك المقدمة بالعرض والتبع على نحو وجوبها والقرينة على ذلك ترتبها على
تركها وحدها لو بعض الشارك الذم ترك واعتذر بتركها كما مر والمراد بترتبه على تركها بالعرض انه ليس لاجل
ذاته بل لاجل ترك الفعل كما قال به الفاضل الباغنوي في حواشيه على شرح العضدي فاذا عوقب تاركها
يعاقب على انه لم يترك والتركيب ما يوجب تركه تركه لا يقال هذا الواقف المكلف بالمقدمة وترك ذي المقدمة
لزم ان يكون اثما او معاقبا او مذموما اقل من تركهما معا لانا نقول ان المقدمة التي امر بها الامر وطلبها هي التي
يكون معها الفعل دون تركها وحدها كما في جزء الواجب المركب فانه لو فعل احد اجزائه وترك الباقي ليس فاعلا له
الا ان الجزء المطلوب هو الذي كان مع سائر الاجزاء دون غيره وحاصله انا لو قلنا بحقية العقاب او الذم او الاثم
لو اتى بالمقدمة لا بل اتيان ذي المقدمة وامتثالا لامر الامر وبعد فعلها ترك ذي المقدمة لما الزم ان يتعلق
لشئ منكر هذا واعلم ان من الاصحاب من قال بكون الاثم ونحوه واحدا لكن قال بترتبه على ترك المقدمة فقط
دون ترك ذي المقدمة لعدم كونه مقدورا بعد تركها فترتبه عليه قبيح وفيه ان القبيح انما هو ترتبه على ما ليس
مقدورا مطلقا لا على ما انتفت القدرة عليه ولو بالاختيار كما مر وقد يزيف هذا القول ايضا بانه قد ثبت
ان الاثم والذم ونحوهما على ترك المقدمة لو كان ليس باعتبار قبحه في نفسه بل باعتبار استلزامه القبيح الذي
هو ترك ذي المقدمة فاذا قيل ان الذم ونحوه واحد فلو كان على ترك المقدمة لم يكن ترك ذي المقدمة
قبيحا اذ لو كان قبيحا لكان الذم الناشئ لاستلزام القبيح الذم والقائلون به ايضا قائلون بعدم قبح ترك ذي
المقدمة واذا لم يكن ترك ذي المقدمة قبيحا لم يكن ما يستلزمه ايضا قبيحا اذ كان قبحه باعتبار استلزامه
القبيح فيرتفع القبح والذم راسا والقول بان ارتفاع القبح من ترك ذي المقدمة باعتبار سلبها الى
ما يستلزم فلا يقدح في قبح ما يستلزمه واجد اذ على هذا لا يكون ترك ذي المقدمة قبيحا ما لم يتحقق المقدمة
فيكون قبحه مشروطا بتحققها اذ لا وجه ظاهر لارتفاع قبحه وسرايته الى ما يستلزمه الا عدم صحة العقاب
والذم عليه على تقدير تركهما بناء على سقوط التمكن منه وعدم صحة التكليف ح فلو تم هذا استلزم
ان لا يكون ترك ذي المقدمة باعتبار استلزامه ترك ما هو قبيح على تقدير فعل المقدمة قلنا البداهة
حاكمة بان مثل هذا لا يصير منشأ للقبح بل لا بد من قبح ثابت في شئ حتى يصير منشأ القبح اخر وما يكون
مستلزما للقبيح يكون قبحه على تقديره لا بد في قبحه باعتبار ذلك الاستلزام من وقوع ذلك التقدير ولا يكفي
صدق الشرطية وكلا الامرين منتفيان فيما نحن فيه على ان هذا لو كان منشأ للقبح لكان ترك المقدمة
الواجب المشروط ايضا قبيحا لتحقق هذا المعنى بالنسبة اليه ومنها انه لو كان ايجاب الواجب مستلزما
لايجاب مقدمته لامتنع التصريح بعدم وجوبها والتالي باطل بيان الملازمة ان المراد ان وجوب
المقدمة يلزم من وجوب المقدمة فلو وقع التصريح بعدم وجوبه لا شتمل الكلام على معنى ومناقض

نقيضه

نقيضه وحصل التناقض واما بطلان التالي فلظهور انه لو اوجبت عليك الصعود من دون ايجاب نصب السلم و
اوجبت عليك الحج من دون ايجاب قطع الطريق واوجبت عليك غسل الوجه من دون ايجاب غسل جزء من
الراس والى الجواب اشار بقوله قدس سره وجواز التصريح خلافه اي خلاف وجوب ما لا يتم الواجب الا به في
بعدم وجوبه من العارف بالتوقف اي توقف فعل الواجب عليه وكونه مقدمة له وان كان مستلزما لعدم
الوجوب ولكنه ممنوع بل هو عين المتنازع فيه اذ كل من قال بالوجوب قال بعدم جواز التصريح بعدمه من
يعلم كونه مقدمة له وكل من قال بعدم الوجوب قال بجواز التصريح بعدمه فصار جواز التصريح من العارف
بعدمه محل النزاع فلا يصح دعوى احدهما بلا بينة ودعوى الضرورة في محل النزاع جرئة بعدم السماع
كيف لا مع ان من يقول بالوجوب يقول ان قولنا اوجبت عليك الصعود وما اوجبت عليك نصب السلم بمنزلة
ان يقول اطلب منك الصعود ولا اطلبه وجواز التصريح بعدم الوجوب من غير اي غير العارف م ولكنه
غير مفيد لعدم الوجوب لان افادة جواز التصريح بعدم الوجوب لعدم الوجوب انما هو لاجل ان من المعلوم
ان العاقل لا يتكلم بما يلزم منه التناقض وهذا انما هو مسلم فيمن كان عالما بالتناقض وبان ما يتكلم به
ثانيا نقيض ما تكلم به اولا واما غير العالم فكثيرا ما يصدر منه كلامين متناقضين واللازم ح تنبيهه بلزوم
التناقض حتى يرجع احدهما ولذا نرى انه يمكن ان يامر السيد عبده بدخول بلد وينهاه من الذهاب من
طريق معين مع عدم علمه بعدم امكان الدخول من غير هذا الطريق فاذا قيل لا يمكن الدخول الا منها بالذهاب
من هذا الطريق فاما ينهى عن الدخول او يجوز الذهاب وهذا بديهي بما ذكرنا ظهر انه طاب ثراه حمل الجواز
والصحة في كلام المستدل على امكان الصدور مع عدم اعتقاد المتكلم بطلانه واما لو اريد بالجواز والصحة عدم
البطلان والكذب في الواقع فاللازم ان يجاب بمنع الصحة والجواز مطلقا ولهذا قرر بعضهم الجواب بان المراد
بامتناع التصريح انه كان بطلانه في الواقع وعدم صحة ذلك التصريح في نفس الامر فالملازمة مسلمة ولكن صحة
التصريح ممنوعة ان اريد منها عدم البطلان والكذب في الواقع وذلك لتحقق امتناع التصريح ممنوعة ان
اريد منها امكان صدوره وذلك القول من العقلاء لجواز ان يصدر منهم ما هو خلاف الواقع ويعتقدون خطا
والاستلزام الذي يدعيه على تقدير كونه بديهيا ليس ايضا بحيث لا يخفى على احد وان كان المراد عدم امكان
صدوره من العقلاء فالملازمة مسلمة والسند ظ ويمكن ان يجاب ايضا بانه ان كان المراد بجواز التصريح وصحة
وعدم التناقض انه لا تناقض في ظاهر الكلام فتم لكن يجوز ان يكون احد هذين المعنيين ملزوما للنقيض
الاخر لملزوم خفي يحتاج الاطلاع عليه الى فكر وتامل تام ولهذا لا يظهر التناقض في ظاهر الكلام وان
اراد انه لا تناقض ظاهرا ولا يعلم تناقضه بعد التامل التام ايضا بل يعلم عدم التناقض وامكان اجتماع عدم
وجوب المقدمة مع وجوب ذي المقدمة في الواقع فهو عين النزاع واول المسئلة وقد اجاب بعض المحققين
من هذا الدليل بان صحة التصريح بعدم وجوب المقدمة لا ينافي لزوم وجوبها فلعدم التصريح اذ يجوز التصريح
بخلاف الظاهر كما في القرائن الصارفة في المجازات عن المعاني الحقيقية واخراج بعض افراد العام منه بالاستثناء
والى هذا الجواب اشار بقوله طاب ثراه وقيل في الجواب ان عدم وجوب المقدمة عند التصريح بعدم وجوبها
كالاستثناء فيحكم بالوجوب فيما لم يتحقق التصريح بعدمه ورده بقوله وهو كما ترى فان القائل بوجوب
المقدمة شرعا يقول بان العقل يحكم بوجوبها شرعا عند وجوب ذي المقدمة ولا استثناء في العقليات
وبتقرير اخر النزاع انما هو في الملازمة العقلية بين وجوب ذي المقدمة ووجوبها لا في الدلالة اللفظية الظاهرة

على وجوب مقدمته حتى لو لم يتحقق لفظ دال على وجوب ذي المقدمة بل علم الوجوب بوجه اخر كان النزاع باقيا بحاله
وبتقرير ثالث ليس غرض المستدل من تقرير هذا الدليل نفي لزوم الوجوب بل غرضه نفي اللزوم بين ايجاب المشروط او
المسبب وايجاب الشرط او السبب كما هو الظ من سياق دليله ولا شبهة في ان صحة التصريح بعدم وجوب الشرط او السبب
ينافي لزوم وجوبه بوجوب المشروط او المسبب ومنها ان المقدمة لو وجبت لكانت مطلوبة والتالي باطل فكذا
المقدم اما الملازمة فظاهرة ضرورة ان الواجب ما كان فعله مطلوبا واما دفع التالي فلانه لا طلب الا بالخطاب و
الخطاب لم يتعلق بها فلا يكون مطلوبا والى الجواب اشار بقوله ره والطلب لا ينحصر في الصريح والحاصل ان
الطلب اما يكون صريحا او غير صريح فان اراد انه لا طلب في المقدمة صريحا فالملازمة مسلمة ورفع التالي تم وان
اراد انه لا طلب مطلقا لا صريحا ولا غير صريح فهو مم بل هو عين المتنازع فيه فان من يقول بوجوب المقدمة يدعي
تعلق الطلب بها لا يخفى قوله لا طلب الا بالخطاب والخطاب لم يتعلق بها ان اراد انه لا طلب الا بالخطاب الصريح
فالصغرى مسلمة والكبرى مم وان اراد انه لا طلب الا بالخطاب سواء تعلق صريحا او غير صريح فالكبرى مسلمة
والصغرى ممنوعة والوجه ظ وقد تقرر هذا الدليل بنقل الكلام في الخطاب من دون توسط الطلب فيقال
ان الواجب متعلق الخطاب لان تعلق الخطاب داخل في حقيقة الوجوب لانه احد اقسام الحكم فكل واجب متعلق
الخطاب وما ليس بمتعلقه فليس بواجب بحكم عكس النقيض والمقدمة ليست بمتعلقة الخطاب ضرورة ان الامر الوارد
بوجوب الفعل ليس له تعلق بمقدمته وجواب هذا ظاهر مما سبق ومنها انه لو استلزم ايجاب شئ ايجاب مقدمته
لزم تعقل الامر الموجب لذلك الايجاب ولا لزم الامر بشئ وايجابه وطلبه مع عدم شعور الامر بايجابه وطلبه
وعدم كونه معقولا له وهو بديهي الاستحالة واللازم باطل لانا قد نامر بفعل مع ذهولنا وغفلتنا عما يتوقف
عليه فضلا عن ايجابه وطلبه والى الجواب اشار بقوله ره وتعقل اللازم لا يلزم يعني انا لا نقول بكون المقدمة
مامورا بها صريحا واصالة حتى يلزم تعقل الموجب الامر لها بل نقول ان وجوبها لازم من ايجاب ذي المقدمة
ولا يلزم شعور الموجب باللازم اي بما يلزم من ايجابه لذي المقدمة بل ولا بذلك اللزوم اذ لا يلزم انه لو
لزم شئ من فعل اختياري ان يكون الفاعل شاعرا بذلك اللازم ولا بكونه لازما كما في دلالة الاشارة
فانه قد مر سابقا انهم ذكروا في بحث المنطوق الغير الصريح انه ينقسم الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة وشرط
دلالة الاشارة بما يدل اللفظ على حكم بالالتزام ولا يكون ذلك المعنى الالتزامي مقصودا للمتكلم وضربوا
لها امثلة قد سبق ذكر بعضها على ان احكاما كثيرة يستنبط من الادلة الشرعية من الكتاب والسنة من غير
ان يكون مقصودة من الكلام كما لا يخفى على المتتبع الخائض في المسائل الفروعية فان قلت عدم لزوم القصد
في دلالة الاشارة لا ينفعنا لتصريحهم بتحقق دلالة الاشارة لا يجدي كم لان غايته ما يلزم منها انه يمكن ان
يستنبط شئ من خطاب بدون ان يكون مقصودا للمتكلم لا ان لا يكون المتكلم شاعرا به والامثلة التي ضربوها
لدلالة الاشارة لا يفيد الا عدم لزوم القصد دون الشعور والتعقل وكلام المستدل انما هو فيهما دون
القصد قلنا ان الامر وان كان كما ذكرت من ان الكلام في الشعور والتعقل دون القصد فرفع الثاني
برفع الاول فان المتحقق لزوم الاول القصد على الايجاب لان ما يستبعد ظاهرا انما هو عدم القصد وان لم يكن
منشاه ايضا ذلك فلا شك في ان رفع الثاني تقريبا لرفع الاول الى الفهم كيف وحقيقته يستلزم تحقق الاول
على ان الشعور بعض المعاني التي صرحوا باستنباطها من امثلة دلالة الاشارة ليس بلازم حال المخاطبة كما
لا يخفى وان لم يكن في خصوص مواد بعض الامثلة التي ذكروها كلها فان الكلام في مطلق الخطاب مع قطع النظر

عن المتكلم فان شئت ان يطمئن قلبك فانقل الكلام الى قول الشاهد العادل بين يدي الحاكم ان هذه الامراة
بنت فان الحاكم يحكم بينهما بانتفاء ولاية الاب عنها في النكاح اجماعا ويفهم هذا المطلب من كلامه وليس فهم
منه الا بدلالة التزامية لا لدلالة الاشارة اذ لا يفهم من الخطاب ما دلالة له عليها اصلا مع انه لا قصد للشاهد الى ذلك
ولا شعور ولا تعقل بقي ههنا شئ اخر وهو انه للقائل ان يقول انا لو سلمنا انه يمكن ان يلزم شئ من الخطاب
بدون الشعور فهو انما يجديكم لو قرر الدليل على نحو ما ذكر من لزوم تعقل الايجاب على الموجب والطالب
ولكنه يقول بان ايجاب الشئ وطلبه يستلزم الشعور بذلك الشئ وح لا يمكن ان يقال ان ايجاب الشئ مستلزم
لايجاب مقدمته وان لم يكن مشعورا به لان الكلام ليس في الشعور بالايجاب بل الكلام في ان الايجاب يستلزم
الشعور بالموجب ولا شك انا ما لم نتصور الشئ وليس لنا شعور بمقدمته فلا يكون لازم ايجاب المقدمة
متحققا فلا يكون ايجابه ايضا متحققا فيبطل ان ايجاب الشئ يستلزم الايجاب مقدمته ولا يخفى انه لنا ان نجيب
بمنع امكان الامر بشئ مع عدم الشعور بمقدمته على الاطلاق بان نقول ان اردت بعدم الشعور بها عدم الشعور
التفصيلي فنسلم الامكان ولكن نمنع لزوم ذلك الشعور في الايجاب بل نقول بكفاية الشعور الاجمالي وان
اردت عدم الشعور الاجمالي فنسلم لزومه في الايجاب لكن نمنع امكان عدم الشعور به ولنا ايضا ان نجيب بانا لا
نقول ان ايجاب الشئ مستلزم لايجاب مقدمته حتى يتوجه ما ذكرت بل نقول ان ايجاب الشئ يستلزم
الوجوب مقدمته مع عدم الشعور بالمقدمة ووجوبها ووجوبها مع وجوب الشئ لا يستلزم الشعور به فان قلت
كيف يمكن تحقق الوجوب بدون الايجاب مع انهما متلازمان قلنا ان القدر المسلم ان الوجوب يستلزم ايجابا
ما واما ان وجوب الشئ يستلزم ايجاب ذلك الشئ فباطل ممنوع بل نقول ان الوجوب المتعلق لشئ صريحا
يستلزم ايجاب ذلك الشئ واما الوجوب التبعي فيكفي فيه الايجاب الاصلي المتعلق بشئ اخر المستلزم لذلك
الوجوب ولا يستلزم ايجاب ذلك الشئ بخصوصه ومن يدعي الاستلزام فعليه الاثبات هذا كله مع انه اي
تعقل اللازم حاصل هنا اي فيما نحن فيه ونتكلم عليه لان الفرض الاصلي ومنع الشئ انما هو امر اشارة ولا
يتعقل في شانه عدم تعقله لوازم كلامه ولا الغفلة والذهول عن مقدمات ما امر به وللقائل ان يقول ان هذا انما
يفيد لو كان مراد القائل بالوجوب وجوب المقدمة بايجاب ذي المقدمة مع قطع النظر عن الخصوصيات ويراد
الثاني ايضا نفي لزوم ايجابه لوجوبها باشتغال الامر الوجوب في بعض المواد فلا يفيد هذه الزيادة ويمكن ان يق
انه ليس ذلك المقدمة فيمكن ان يكون محرما او مكروهة للامر فكيف يمكن الحكم بوجوبها مع استحالة اجتماع
الطلب والكراهة في شئ واحد وحاصل الدفع ان ذلك انما يجري في غير ما نحن فيه واما فيما نحن فيه فلا
يجري ذلك لتعاليه الامر عن شائبة النقص تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا لا يقال اذا جاز هذا في غير ما نحن فيه
فليجر الخطاء الذي هو استلزام ايجاب ذي المقدمة الايجاب مقدمته منفيا فالخلو لانا نقول انه انما يجري
فيه احتمال كراهة المقدمة لا يحكم بوجوب ذي المقدمة ايضا حتى يدفع هذا الاحتمال بقرينة او اصل وغيرها
ومنها انه لو وجبت لوجب نيتها لان فعل الواجب عبادة وكل عبادة لا يحصل بدون النية والتالي باطل للاجماع
على عدم وجوب نية المتوقف عليه مثلا الغسل جزء من الراس في المقدم مثله والى الجواب اشار بقوله طاب ثراه ونية
الاصل اي ذي المقدمة تكفي عن نيتها اي نية ما لا يتم الواجب الا به وهو المقدمة ولا يخفى ان هذا الجواب انما يجري
في المقدمات اللازمة الاتصال بالاصل التي يتقدم عليها نية الاصل واما في سائر المقدمات فلا يصح ذلك
لان النية يجب ان يكون مقدمة على الفعل فكيف تكفي نية الاصل المتاخر عن الاتيان بالمقدمة وقد يجاب بانه

بشي وجوب النية في جميع الواجبات مستندا الى انها لو وجبت في الجميع لوجبت في النية ايضا لوجوبها والتالي باطل فكذا
المقدم اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلانها لو وجبت فيها لزم التسلسل الباطل قطعا ورد بان الدليل
الدال على وجوب النية في جميع الواجبات مستند الى انما الاعمال بالنيات مخصص بما عدا النية للدليل العقلي الدال
على لزوم التسلسل وذلك لا يقتضي احتياج نفس النية الى نية وفيه انه لم لا يجوز ان يقال هذا في النية بانا نقول انا
اثبتنا وجوب المقدمة بالدليل فهذا لم يجب النية فيها يجب تخصيص دليل وجوب النية بما عداها على ما ذكر
وبان النية متعلقة بنفسها ويكفي للتقرب بالاعتبار كما عند من جعلها من الصلوة مثلا اذ لا بد من نية الكل الذي
من اجزائه تلك النية وفيه من التكلف بل التعسف ما لا يخفى ولذا قيل انه مما لا يجد العقل اليه سبيلا وهو كذلك
وبان وجوب النية انما هو لتمييز تلك العبادة عن غيرها والنية لا تحتاج الى ذلك التمييز لانه ضد كل عبادة
متميزة في نفسه عند العقل عن غيره فهي مستثناة من الحكم بوجوب النية في العبادات وفيه ان انحصار فائدة النية
فيما ذكر ممنوع بل هو احدى فوائدها وفائدتها الاخرى كحصول التقرب وغيره على انه لو تم هذا الوجه لا يوجب
دفع المنع اذ ابطال سند المنع لا يستلزم دفعه كما لا يخفى هذا والاولى في الجواب ان يقال انا نمنع وجوب النية
في كل واجب انما ذلك في الواجب ... وعدم وجوب النية في كثير من الواجبات
كاداء الدين ورد الوديعة لحصول الغرض منهما بدون النية ومنها ان الاصل عدم وجوب المقدمة والاصل
اتفاق متعلق الحكم والحجة ... واصالة العدم اي عدم وجوب المقدمة واصالة الاتحاد
مندفعة بما مر من الادلة لان حجية الاصل انما هي عند عدم الدليل الدال على خلافه ومنها انه لو وجبت
المقدمة لزم ان يكون التارك للوضوء اذا كان على شاطئ النهر مستحقا لعقاب واحد واذا كان بعيدا
من الماء مستحقا لعقوبات كثيرة مع ان الاعتبار يقتضي عكس ذلك والجواب ما اشار اليه بقوله ولزوم
اكثرية العقاب على ترك الواجب الاكثر مقدمة لو وجبت المقدمة معارض بلزوم تساوي ثوابه اي ثواب
الاكثر مقدمة من ثواب الاقل مقدمة لو لم يجب المقدمة فيلزم ان يكون المامور بالوضوء اذا كان على شاطئ
النهر مثابا بثواب واحد واذا كان بعيدا عن النهر ايضا كذلك مع ان العقل والاخبار يحكم بزيادة الثواب
والجواب الجواب والحق في الجواب انا نلتزم اكثرية العقاب في ترك الاكثر مقدمة ولكن يمكن ان يكون اكثرية
بحسب الكم وان امكن ان يكون العقاب المترتب على ترك الاقل مقدمة اكثر بحسب الكيف واستدلوا
على عدم وجوب المقدمة ايضا بعدم دلالة الامر بذي المقدمة عليه باحد من الدلالات اما المطابقة والتضمن
فظاهر واما الالتزام فلانتفاء اللزوم البين واما البين فهو ايضا منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ اللفظ
بعد ملاحظة الخطاب والمقدمة والنسبة بينهما هنا خطابان وتكليفان كما هو واضح ولذلك يحكم اهل العرف
بان من اتى بالمامور به امتثل امتثالا واحدا وان اتى بمقدمات لا تحصى وكذا لو ترك المامور به لا يحكم
الا بعصيان واحد وفيه اولا ان المراد ان كان انتفاء اللزوم البين بالمعنى الاخص فهو مسلم وان كان المراد
اللزوم البين مطلقا فممنوع انه تم بل اللزوم البين بالمعنى الاعم متحقق وثانيا ان اشتراط اللزوم البين في
الدلالة الالتزامية تم بل اللازم هو مطلق اللزوم كما ثبت في موضعه وثالثا ان ما ذكر بقوله بعد ملاحظة
الخطاب تم فاسد لان الدلالة الالتزامية لا يستلزم اللزوم بين الخطاب اللازم بل بين مدلوله وبين اللازم
واللازم هنا وجوب المقدمة نفسها ولا تم انه لا يقع بعد ملاحظة مدلول الخطاب الذي هو وجوب ذي المقدمة
وملاحظة وجوب المقدمة انهما متلازمان ولا يجب ان يقال ان هنا خطابين وتكليفين واما حكم العرف با

لامتثال الواحد فلان المطلوب بالذات هنا امر واحد والمقدمات مطلوبة بالعرض لاجل امتثال المطلوب بالذات
لا لاجل نفسها ولما فرغ ره من ابطال ما احتج به على القول الثاني اي عدم وجوب المقدمة مطلقا شرع في رد
ما استدل به على القول الرابع وهو الذي ذهب اليه ابن الحاجب من وجوب الشرط الشرعي دون غيره
فقال ره وجوب الشرط الشرعي من المقدمات دون غيره لا يقتضاء عدمه اي عدم وجوبه خروجه
اي خروج الشرط الشرعي عن الشرطية وهو الذي استدل به ابن الحاجب على وجوبه وحاصله انه لو لم
يجب الشرط الشرعي لخرج عن الشرطية والتالي باطل لكونه خلاف المفروض فبطل المقدم بيان الملازمة انه
في صورة عدم وجوب الشرط اذا ترك المكلف واتى بالمشروط وحده فيعلم انه بدونه يكون اتيانا بتمام
المامور به او لا والا لوجب الثاني اذ لم يجب عليه سوى ما اتى به لان المفروض عدم وجوب الشرط فيكون الماتي
به تمام المامور به فيكون موافقا له وهو يقتضي الصحة والاجزاء وتحققهما بدون الشرط ينافي الشرطية لانها
شرط الصحة او الوجود فعلى الاول فيلزم عدم تحقق الصحة بدونه وكذا على الثاني ان كانت الالفاظ اسماء
للصحيحة وعدم وجود المامور به المستلزم لعدم الاتيان به ان كانت اسامي للاعم وقوله مع انها اي الشرطية
لا يتعقل اي الوجوب على اختيار مغايرة الحكم الوضعي الشرعي اي الحكم الشرعي اشارة الى رد هذا الدليل
وبيانه ان ثبوت الشرطية انما يفيد الوجوب الشرعي اذا قلنا بان الاحكام الوضعية احكام شرعية لاجل
استلزامها الاقتضاء المأخوذ في حد الحكم الشرعي فيصح القول بافادة الوجوب من الشرطية كما لا يخفى واما
على القول بتغاير الاحكام الوضعية للاحكام الشرعية وعدم استلزامها للاقتضاء كما ذهب اليه المصنف المستدل
فلا يفيد اصلا لان معنى الشرطية ح ليس سوى الابدية الشرعية اي ان حصر ذلك الواجب او وجوده يتوقف عليه شرعا
بمعنى ان الاتي بالمشروط بدون الشرط غير ات بتمام المامور به ولا ينافيه عدم وجوب الشرط لجواز ان يكون
المامور به نوعا خاصا من الماهية المطلقة بحيث يكون انتفاء الشرط مستلزما لانتفاء خصوصيته فينتفي الماهية
الخصوصية وح يكون الشرط ما يتوقف عليه حقيقة المامور به ويكون نسبته الى المشروط بها شرعا كنسبة الشرايط
العقلية الى المشروط بها عقلا والفرق ليس الا ان تحقق المشروط هنا بدون الشرط جائز عقلا مع قطع النظر عن
اعتبار الخصوصية المعتبرة شرعا وليس هنا كذلك ومجرد ذلك الفرق لا يكفي الحكم بالوجوب في احدهما دون الاخر
فالفرق تحكم وبالجملة اذا امر الشارع بالصلوة مثلا ولم يخاطب بالخطاب الوضعي المذكور كان تمام المامور
به حقيقة الاركان المعينة من غير خصوصية اخرى ثم اذا خاطب بالخطاب الوضعي الدال على اشتراطها بالوضوء
ظهر ان ليس المراد بالمامور به في الخطاب السابق حقيقة الاركان المذكورة مطلقا بل الطبيعة المخصصة بكونها
صادرة عن المتطهر ولا يلزم وجوب الطهارة اذ هي ما يتوقف عليه وجود المامور به وليست نفسه ولا جزءه و
ايجاب الشيء لا يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه عند المستدل ولا يلزم ايضا ان يكون الخصوصية واجبا لجعل
وكونه ظهرا واجبا اخر بل الواجب امر واحد مركب من اجزاء موجودة في الخارج او محللة الى اجزاء في العقل
ولا عقاب باتيانه كل واحد منها والحاصل انه اذا اتى بالمشروط وحده فلا يحكم بالصحة لا لاجل عدم اتيانه
ببعض المامور به بل لاجل عدم اتيانه بشيء منه لان وجوده المعتبر في نظر الشارع لا يتحقق الا بتحقق شيء اخر و
يتوقف عليه والواجب هو هذا الوجود المتوقف لا الوجود مع الموقوف عليه هذا ولا يخفى انه لو قلنا بعدم
مغايرة الوضعي للشرعي فاستلزامه لا يفيد الوجوب المتنازع فيه ايضا لان الوجوب المتنازع فيه هو المستفاد
من نفس الخطاب بالمشروط والوجوب الثابت ح هو المستفاد من الخطاب الدال على الشرطية هذا ثم انه

رد الاستدلال بانه لا خفاء في ان النزاع في ان الامر بالشيء هل يكون امرا بشرطه ايجابا له ام لا فوجوب الشرط الشرعي
للواجب معلوم قطعا اذ لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع بانه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب كما
لوضوء الصلوة وهذا كما ان الشرط العقلي واجب عقلا على هذا لانه ان الاتيان بالمشروط دون الشرط اتيان
بجميع ما امر به وانما يصح لو لم يكن الشرط مامورا به بامر اخر وفيه نظر لان قوله والنزاع في ان الامر بالشيء هل يكون
امرا بشرطه ايجابا له مناف للتحقيق اذ كون الامر بالمشروط بدون الشرطية امرا بالشرط مما لا يصلح ان يذهب اليه احد
والتحقيق ان النزاع في ان امر الشارع بالمشروط وحكمه بان ذلك الشيء شرط لصحته هل هو امر بالشرط ام لا
وايضا الكلام فيما اذا لم يكن الشرط مامورا به بامر اخر فقوله مثل هذا لانه الى اخر ما ذكر محل تامل وقوله ره
الشرط الشرعي للواجب معلوم قطعا اذ لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع انه يجب الاتيان به عند الاتيان
بذلك الواجب منظور فيه لان معنى الشرطية ان حصر ذلك الواجب شرعا يتوقف عليه وهو خطاب وضعي
لا يستلزم خطاب الاقتضاء عند المستدل فقد بين ما ذكره ان الشرطية بمجردها لا يفيد الوجوب فلا يحكم لاجل
ذلك بالوجوب الا ان يصرح به اي بالوجوب بامر اخر سوى ما يدل على الشرطية فوجوبه اي وجوب الشرط
الاصلي به لا خلاف فيه اي يكون ح واجبا اصليا وهو غير محل النزاع لان النزاع في ان مجرد امر الشارع بشيء
وحكمه بان صحته مشروطة بشيء اخر ولم يكن ذلك الشيء واجبا بخطاب اصلي هل هو امر بذلك الشيء الذي
ما شرطه ام لا وقوله ره لا يقتضي وجوب غيره عن قوله وجوب الشرط الشرعي اي وجوب الشرط الشرعي لاجل
العلة المذكورة مع كونها غير معقول لا يوجب نفي وجوب غيره كوجوب السبب لاستلزامه المسبب اي كما ان
القول بوجوب السبب مستدلا بكون السبب مستلزما للمسبب وجودا وعدما على تقدير تماميته لا ينفي وجوب
غير السبب وقوله لاستلزامه المسبب اشارة الى دليل من خص الوجوب بالسبب وقال ان السبب من المقدمات
واجب دون غيره وحاصله ان المسبب لا يتخلف عن السبب وجودا وعدما فالقدرة انما تتعلق بالمسبب
بواسطة السبب لا بحسب ذاته وليس وحده مقدورا فالتكليف انما يتعلق بهما معا وقد يستدل على هذا الدليل
على تعلق التكليف بالسبب وحده دون المسبب كما ياتي وربما قيل ان هذا الدليل لو تم لكان جاريا في
الشروط ايضا وليس مخصوصا بالاسباب مدفوع بان المشروط وان لم يتحقق بدون شرطه ولكنه يصير متعلقا
للقدرة بالذات اي ليس تعلق القدرة به بواسطة الشرط كالمشي فانه تعلق القدرة بالحج ليس بواسطة
المشي وان توقف عليه بخلاف الاحراق مثلا فان تعلق القدرة به بواسطة وضع النار ولا يخفى ايضا ان
بيانه طاب ثراه لعدم نفي الدليلين وجوب الغير ليس ردا على من استدل بهما لانه انما استدل بهما للجزء
الاثباتي دون السلبي وقد استدل له بوجوه اخر بل مراده بيان ما هو الواقع والحال انهما لو كانا تامين
ليسا بضارين لنا فلا يرد ما في بعض الشروح من ان ما ذكر من الاستدلال للقولين المتفصلين انما ذكروه
للجزء الاثباتي لا السلبي فليس مقصودهم من ايراد هذه الادلة نفي الغير حتى يرد عليهم ذلك ولا يخفى ان
مرادهم من السبب في هذا المقام هو العلة التامة او الجزء الاخير منها دون ما سبق لانه المستلزم للوجود
دونه حتى يرد عليهم ذلك هذا ثم انه لما اورد بعض الايرادات على تعلق التكليف والوجوب بالسبب وبعض
اخر على تعلقها بالمسبب فرع على ما ذكر قوله طاب ثراه فهي اي السبب كثيرة في تعلق الخطاب به تبعا
وغيره اصالة حتى يكون توطئة لذكر الايرادات الاتية وحصل ما يناسب ذكرها هنا ولكن لا يخفى ان العبارة
عن هذه غير لفظة اما اولا فلكون التفريع على المسبب والايق بسياق الكلام التفريع على المسبب واما

ثانيا فلان المناسب بعد بيان عدم نفي وجوب السبب لوجوب غيره ان يفرع عليه ان غير السبب كالسبب دون العكس
كما لا يخفى ثم لما ذكر ان السبب كثيرة في ان التكليف يتعلق به تبعا وغيره اصالة اراد ان يشير الى ما اورد على ذلك
والى رده وقد عرفت ان الايرادات اثنان او ثلاث وبين هنا بعضها ما اوردوها على تعلق الوجوب بالسبب وبعضها
ما اوردوها على تعلقه بالمسبب فما اوردوه على تعلقه بالسبب ما ذكره بقوله قيل لو تعلق الطلب به اي بالسبب
سواء كان تعلقه تبعا او اصالة لزم وجوب ما لا يتناهى والتكليف بالمحال لاستناد كل سبب الى اخر حتى ينتهي
الى القديم الواجب لذاته وتوضيحه انه لو تعلق الطلب بالسبب وكان الامر بالسبب امرا بسببه يلزم وجوب ما لا
يتناهى والتكليف بالمحال واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان السبب لكونه حادثا يحتاج الى سبب لو
لاستحالة استناد الامر الحادث الى القديم من غير توسط الحادث فيكون الامر بالسبب الثاني امرا بالسبب المتقدم عليه ايضا
وينقل الكلام الى ذلك السبب المتقدم وهكذا فيلزم تحقق امور لا تتناهى فلو كان التكليف بالسبب تكليفا بالسبب
يلزم التكليف بما لا يتناهى مع ان مبادي السلسلة خارجة عن المقدورات البشرية فلزم التكليف بما لا يطاق ولا
يخفى ان تقريره هذا الايراد على ما ذكره انما هو المناسب لما في الكتاب وليس تقريره على هذا الوجه على راي المتكلمين
بصواب لانه على تقدير صحته يلزم تحقق امور غير متناهية في الواقع قطعا سواء كان التكليف تكليفا بالسبب ام لا وهو
تلك الامور الغير المتناهية اما مجتمعة او غير مجتمعة فان كانت مجتمعة فيخالف مذهب الحكماء والمتكلمين جميعا وان
كانت متعاقبة فيخالف مذهب المتكلمين لامتناع التسلسل عندهم مطلقا وهو الذي اختاره الوالد المعظم قدس سره
حيث اقام في مؤلفاته الحكمية والكلامية براهين العقلية على ابطال التسلسل في الامور المتعاقبة ايضا مع انه يلزم عدم
انقطاع ... هكذا لو كان التكليف بالسبب تكليفا بالسبب لزم
التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العبد لان كل شيء له سبب حتى ينتهي الى القديم والى الجواب اشار بقوله قلنا سلمنا
تعلقه اي تعلق الخطاب ليس بكل سبب بل بما يباشره العبد وقيد بقوله بدون مباديه او بادي ما يباشره ايضا
السبب البعيد والحاصل انا نحن لا ندعي ان التكليف بالمسبب تكليف بالسبب مطلقا بل تكليف بالسبب الذي
يباشره المكلف ويقدر عليه ويصدر عنه وهو داخل تحت ارادته واختياره لا انه تكليف بمباديه البعيدة الخارجة
عن مقدرة الانسان لان الكلام في المقدمات الواجب المطلق والاسباب البعيدة التي ليست متعلقة لقدرة العبد
ليست مقدمة للواجب المطلق لان سببها بالنسبة اليها واجب مقيد كما لا يخفى ثم اورد على هذا الجواب بانه ننقل الكلام
الى ما يباشره العبد ويصدر عنه ايضا فنقول ان ما يباشره ينتهي الى ارادته واختياره وهو اخر ما يباشره فنقول
التكليف بهذا ايضا تكليف بالمحال لان لها سببا لا محالة لاستناد كل سبب الى حادث فان وجد سببها فلا معنى
للتكليف بها لاستلزام السبب المسبب فيكون حاصلا والتكليف بالحاصل محال وان لم يوجد فيمتنع وجودها
لامتناع وجود المسبب بدون سببه وليس سببها مقدورا للعبد حتى يقال ان التكليف يتعلق بها وبسببها معا
فننقل الكلام الى سبب الارادة وهكذا حتى ينتهي الى اخر الاسباب والى هذا الايراد اشار بقوله طاب ثراه قيل
ينتهي ما يباشره العبد الى ارادته اي ارادة العبد وتفتقر الارادة ايضا الى سبب لاستناد كل حادث
الى الغير حتى ينتهي الى الموجب لذاته فيلزم التكليف بالمحال او عدم كون الارادة مكلفا بها والجواب ما اشار
بقوله قدس سره قلنا هذه شبهة الجبرية وحلها في علم من الكتب الكلامية وحاصل شبهة الجبرية انه لا اختيار
للعبد في شيء من افعاله فلا يصح تكليفه بشيء وانما قلنا انه لا اختيار له لان كل فعل فرض ما دام علته فبه اولا
فعلى الاول يجب الفعل لا عن قدرة ولا يوجد لامتناع تخلف المسبب عن السبب ولا يكون له تركه وعلى الثاني يمتنع

الفعل ايضا لما ذكر فلا يمكن له فعله ثم نقل الكلام الى سببه حتى ينتهي الى ارادة فنقول ما وجد سببها يجب الارادة
يجب سببها فلا يصح التكليف بتركه او لم يوجد فيمتنع الارادة فيمتنع سببها فلا يصح التكليف بفعله ولا يكون له
اختيار في شيء من الفعل والترك فثبت الجبر ودفع هذه الشبهة موكول الى محله وبعضهم ذكر في هذا المقام
كلاما مختصرا في دفع هذه الشبهة لا يكاد ان يتم وجعله احد وجوه حل الحديث المشهور ولا وليت ترك الكلام
فيه ههنا لان القليل لا ينفع بل يقوي الشبهة والكثير لا يسعه المقام بل يوجب الخروج عن المطلب وسياتي
حلها بما لا مزيد عليه في بحث الحسن والقبح العقليين واما ثانيا فقد دخل تعلقه بالمسبب مرارا احدها ما ذكره
بقوله ره قيل تعلق الخطاب والتكليف بالمسبب بعيد لان تعلق الخطاب والتكليف انما يصح اذا كان
مقدورا والمسبب ليس بمقدور لوجوبه بالسبب فلا يمكن المكلف تركه فالمقدورية في السبب منتفية لان
المقدورية على النحو انما يكون اذا كان بحيث لو لم يشاء المكلف فعله لم يفعل وبيان ذلك على ما ذكره ان
الوجوب لا يمكن ان يتعلق حقيقة بالمسببات لان اسبابها اما موجودة او معدومة فعلى الاول يكون وجود
المسببات واجبا لامتناع تخلف المعلول عن علته فلا يمكن تركها وعلى الثاني يكون وجودها ممتنعا فلا يمكن فعلها
فليست هي في وقت متعلقة القدرة اي يكون بحيث اذا شاء المكلف فعلها واذا لم يشأ لم يفعلها واذا لم يكن
مقدورة لم يصح تعلق التكليف والخطاب بها وبما ذكرنا ظهر ان ما ذكره في الاحتجاج على انتفاء القدرة
على المسببات مركب من جزئين احدهما امتناعها عند عدم وجود الاسباب وثانيهما وجوبها عند وجودها
وانما اكتفى طاب ثراه بالجزء الاخير لكفايته في اثبات انتفاء المقدورية على المسببات لانها اذا كانت واجبة
بالاسباب ووجودها في كل وقت ايضا مسبوقة بوجود الاسباب قطعا فلا يكون وجودها الذي هو المكلف
به مقدورا في وقت فينتفي المقدورية عنها وتحقيق ان اخذ الجزء الاول في الاحتجاج مضر للمستدل لان الشرطية
ما يمتنع وجود المشروطات بدونها فيلزم وجوبها ولا تقول به المستدل وغيره اذ يستلزم وجوب الشروط الا انه
لهذا الجزء فقط واما مع الجزء الثاني فلا يلزم ذلك كما لا يخفى والجواب ما اشار بقوله ره قلنا الوجوب بالاختيار
لا ينافيها اي لا ينافي المقدورية فانه اذا كان وجوبه باختياره فيتمكن من ان لا يصيره واجبا بعدم فعل ما يصيره
واجبا ومن تركه بان يصيره ممتنعا فيكون مقدورا نعم الوجوب بالاختيار ينافي الاختيار بعد الوجوب ولذا
لا يصح تعلق التكليف وبعده بعده والكلام انما هو في التكليف السابق على الوجوب وتقرير توضيح ذلك
هذا انه لو تم دليلهم هذا لزم انتفاء التكليف راسا لان السبب ايضا له سبب عند تحققه يجب وجوده
وعند عدمه يمتنع وجوده فلا يكون مقدورا فلا يتعلق به التكليف وهكذا ننقل الكلام الى ان ينتهي الى الاسم
والحاصل ان كل سبب فهو مسبب بسبب اخر لا محالة فلو امتنع تعلق التكليف بالمسببات فيلزم ان لا يتعلق التكليف
بشيء اصلا واورد عليه ايضا ان تمامية هذا الدليل يوجب وجوب الشرط ايضا مع انه لا يقول به المستدل لان
مرادهم بالسبب ليس الا العلة التامة لانها التي يلزم من وجودها وجود المسبب لا غير وتسليم وجوبها يستلزم
تسليم وجوب كل جزء من اجزائها اذ جزء الواجب واجب اتفاقا والشرط ايضا من اجزائها فيكون واجبة ويمكن
ان يقال ان مرادهم بالسبب ههنا العلة هو الجزء الاخير من العلة التامة الذي هو علة قريبة للفعل فانه ايضا مما يلزم
من وجوده وجود المسبب وثانيها ما ذكره ره بقوله قيل المسبب فعل مولد من السبب والفعل المولد هو ما يوجب
فعله لفاعله فعلا اخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان الاولى منهما اوجب لفاعلها الثانية سواء قصدها او لم
يقصدها فالثانية من الافعال المولدة والمولد مقابل المباشرة فان الافعال عندهم ينقسم الى مباشر ومولد

فالفعل

فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط فعل اخر هو المباشر كحركة اليد والذي حدث بسبب فعل اخر هو المولد كحركة
المفتاح بسبب حركة اليد واذا كان المسبب من الافعال المولدة فلا يتعلق به الايجاد حقيقة وان تعلق به بالعرض
لان الايجاد انما يتعلق بما باشره العبد دون ما تولد مما باشره واذا لم يتعلق به الايجاد فكيف يتعلق به التكليف و
الحاصل ان الطلب والتكليف انما يتعلقان بفعل المكلف وهو الحركات الارادية الصادرة عن القوة المحركة
القوى المنبثة في العضلات واما الامور التابعة لتلك الحركات المعلولة لها فليست فعلا للمكلف بل فعل المكلف
مستتبع لها استتباع العلل للمعلولات او استتباع الامور للاشياء المقارنة لها اقترانا عاديا فلا يمكن
تعلق التكليف بها والجواب ما اشار بقوله ره قلنا ان المراد بقوله فلا يتعلق به الايجاد اما انه لا يتعلق به ايجاد
اصلا ولا من احد بل انما يجب اليه الايجاد مجازا كما هو راي بعض المعتزلة من ان الافعال التوليدية موجودات
بلا موجد او مراده انه لا يتعلق به ايجاد العبد وكلاهما باطلان اما الاول فظاهر لان حصول الفعل بلا فاعل محال واما
الثاني فلانه انما يصح اذا صح كونه متعلق ايجاد غير العبد وهو لا يصح قطعا فيستند ايجاده الى العبد واذا استند
اليه فيصح تكليفه به وانما قلنا انه لا يصح كونه متعلق ايجاد غير العبد ومستندا اليه لبطلان استناده اي استناد
المسبب الى الله تعالى حتى يكون استناده الى العبد بالعرض كما هو راي بعضهم وكذا الى ما يباشره العبد وهو الاسباب او
الحركات الصادرة منه ولا يمكن استناده الى غيرهما اما بطلان استناده الى الله فلان حسن مدح العبد وذمه عليه
يمنع من ذلك على ان بعض العلماء ادعى الضرورة على كون الافعال التوليدية فعلا للعبد والمحقق الطوسي ايضا
ادعى ذلك على ما نسب اليه العلامة الحلي ولو سلم عدم البداهة وعدم تمامية الدليل على بطلانه فمجرد منع استناده
اليه يكفي المجيب لانه المانع ويكفيه المنع ومنصب الاثبات موكول الى المستدل فعليه الاثبات ولا دليل على استناده
اليه اصلا ودعوى الوجدان غير مسموعة واما بطلان استناده الى ما يباشره العبد فلانه لم يذهب اليه احد في
غاية الوضوح وما ذكرناه ثابت بعد ما علمه واما عدم امكان استناده الى غيرهما فلا يحتاج الى البيان كما لا يخفى
على انه اي استناده الى ما يباشره لا يمنع من تعلق التكليف به اي بالمسبب ان كان ما يباشره اختياريا
للعبد لانا لا نسلم ان التكليف بالشيء يستلزم ان يكون وجوده من المكلف ابتداء بل يكفي ان يكون موجودا من فعله
الذي يصدر عنه بالقدرة والاختيار لكن لا شك انه ان لا يكون صدور ذلك الفعل بالقدرة والاختيار نعم
ان لم يكن الفعل الذي يصدر عنه اختياريا له فلا يصح تعلق التكليف بالفعل الذي وجوده من هذا الفعل
ويكون مؤيد المنع مدح العقلاء وذمهم على تلك الافعال من دون ملاحظة ارجاعها الى الاسباب ولان الايجاد
الصادر من العبد المتعلق بالسبب حقيقة يكون متعلقا بالمسبب ايضا تبعا اذ مع ايجاد السبب يتحقق ايجاد المسبب
فيكون هذا الايجاد ايضا متعلقا بالمسبب واذا كان متعلقا بالمسبب ولو تبعا فيصح تعلق التكليف به ولو حقيقة
لان تعلق الايجاد بالسبب حقيقة وبه اي بالمسبب تبعا لتعلقه بالسبب لا ينافي ما ذكره في التكليف بان يتعلق
التكليف بالسبب حقيقة وبالمسبب تبعا لان مناط صحة تعلق التكليف هو تعلق الايجاد على اي نحو كان فاذا
تعلق ايجاده به تبعا صح التكليف به حقيقة فان قيل انه يمكن ان يكون المسبب مستندا الى ايجاد العبد ولكنه
يوجد مع السبب بايجاد واحد فيتعلق التكليف بالمسبب ان على تقدير كونه فعلا للمكلف وموجودا بايجاده
بالقدرة والاختيار لا مانع من تعلق التكليف به اصلا اذ لا يتصور مانع هو وجوده مع السبب بايجاد واحد
وهو ليس بمانع ضرورة كيف ولو كان هذا المعنى مانعا لمنع من تعلقه بالسبب ايضا قيل انه اذا كانت الافعال
المولدة مستندة الى العبد فيلزم ان يكون مثل الاحراق المتولد من القاء العبد احدا في النار من فعل العبد

فيصح تعلق التكليف به مع ان استناد مثل الاحراق اليه اي الى العبد باطل وعدم استناده اليه بديهي لانه من فعل طبيعة
النار بديهة ولا يصح ان يقال ان العبد فعل فعل الاحراق وقولهم ان فلانا احرق مجاز يراد به انه اوصل الشيء الى النار
واذا لم يصح استناد الاحراق اليه فيكون غيره من الافعال المولدة مثله قلنا نسلم ان مثل الاحراق من الافعال
المولدة ليس من فعل العبد بل هو فعل طبيعة النار والعبد انما يوصل المحترق اليها وايصاله اليها من الافعال
المولدة من فعله والتكليف ايضا لا يتعلق بالاحراق حقيقة بل التكليف به اي بالاحراق متعلق بالايصال الى فاعله
وهو النار واذا كان ظاهره متعلقا بالاحراق فهو ايضا من قبيل قولهم ان فلانا احرقه والتفصيل اللائق بالمقام كما
ذكره بعض الاعلام ان يقال ان ما يترتب على فعل العبد انواع منها مثل الاحراق المترتب على القائه شيئا في النار
والظاهر ان هذا فعل طبيعة النار وان الصادر من العبد ليس الا الالقاء فمن قال في مثل هذه الصورة اذا امر السيد بالاحراق
فالظاهر انه امر بالالقاء فقط لان الاحراق فعل الغير والامر بفعل الغير غير معقول ومنها مثل رمي الحجر والسهم و
نحوها فعلى راي من يقول ان الحركة القسرية انما يحدث من طبيعة المقسور بتخصيص القاسر اياها لا من القاسر بدليل
امكان بقائها بعده فالظاهر ان الامر بالرمي مثلا امر بحركة اليد بحيث يصير مخصصا للمرمي لا بحركة المرمي ايضا لانها فعل
الغير فلا يكون مامورا به وعلى راي من يقول بصدورها من القاسر فالامر بالرمي امر بحركة المرمي ايضا قلنا انها
يصدر عن العبد بتوسط حركة اليد التي باشرها العبد وقلنا بانها يصدر عن حركة اليد ومنها مثل حركة المفتاح
والقلم ونحوها والظاهر ان حركتها اما من العبد بتوسط حركة اليد او من حركة اليد وعلى التقديرين الامر بها امر
حقيقة فيها كما ذكر في الصورة السابقة واما كونها من طبيعة المفتاح والقلم بتخصيص القاسر فبعيد اذ الدليل
المذكور فيها جار فيه ولا يظهر دليل غيره والعرف والعادة يحكمان بكونهما من العبد وكذا حسن مدح العبد
وذمه عليها ومنها مثل نحت الخشب ونحوه والظاهر ايضا انها اما من العبد بتوسط المنشار وحركة اليد واما من حركة
اليد بتوسط المنشار وعلى الاحتمالين يصح الامر به واما كونه من المنشار وكون حركته من تسخير النجار فخلاف الظاهر
ومنها ما يترتب على مثل الضرب كهيئة الضرب مثلا والظاهر على راي الحكماء انها ليست من فعل العبد بل من فعل الله تعالى
بدليل امكان بعد العبد وانما العبد معد لها بحركة اليد والالات وعلى هذا اذا صدر امر ظاهر انها فالحقيقة
متعلقة الضرب ونحوه لا الهيئة ويظهر من كلام بعض المتكلمين انها من فعل العبد كما نقل انهم يقولون ان الاصابة
السهم المرمية والالام الحادثة بعدها من فعل الرامي وعلى هذا يصح تعلق الامر بها والظاهر هو الاول وما ترتب
من حسن مدح العبد وذمه عليها فامر سهل اذ لا يبعد فيه ارجاعهما الى المدح والذم على اسبابها ههنا لقيام
الدليل العقلي على ان الالم لا يبقى بعد الموت ولا يحدث بعده بطريق اولى ومنها مثل الامور الاعتبارية التي
يترتب على الفعل كالزوجية المترتبة على صيغة النكاح والتساوي في زوايا المثلث لقائمتين المترتب على
وجود المثلث ونحوهما ومثل هذه يمكن اعتبار الامر بها بنحوين احدهما بان يؤمر بايجاد الزوجية والتساوي وثانيهما بان
يؤمر بايجاد الزوج والمساوي والظاهر ان مثل هذه الامور التي كانت لازمة للفعل كالزوجية والتساوي المذكورين
فاستنادها اما الى الفعل او الى الفاعل بتوسط الفعل كما يقال ان موجد الشيء موجد لصفاته اللازمة وعلى
التقديرين يصح الامر بها حقيقة سواء قلنا ان ايجاد الفاعل لها ايجاد بالذات او بالعرض لانك قد عرفت فيما
سبق انه لا منافاة بين ان يكون الطلب بالذات والمقصود حقيقة هذه الامور وان كان ايجادها بالعرض لان ما
يقتضيه الامر هو ان يكون ايجاد المامور به ممكنا سواء كان ايجاده بالذات او بالعرض وكان ايجاده بالعرض
لا يستلزم ان يصح الامر حقيقة الى ما هو ايجاده بالذات وان كانت غير لازمة للفعل فيتطرق الامور الاخر في

الق

التي يتوقف هي عليها سوى الفعل ويستعلم حالها مما ذكرناه بما ذكرنا من التفصيل يظهر حال ما لم نذكرها ايضا
فعليك بالتامل والتدبر هذا ما يتعلق بالخلاف على الوجه الاول ولما فرغ طاب ثراه من بيان ما يتعلق به شرع
في بيان ما يتعلق بالخلاف على الوجه الثاني وحاصله كما مرت الاشارة اليه انه اذا ورد امر مطلق يجب الفعل
متعلق بشيء له مقدمة فهل التكليف بذلك الشيء مقيد بوجود مقدمته في الواقع وان كان مطلقا بحسب الظاهر او لا وبعبارة
اخرى هل الامر المطلق ظاهرا حقيقة في الواجب المطلق ام لا والاقوال المحتملة في هذا الخلاف وان كانت كثيرة ايضا الا
ان الموجود منها اثنان الاول ما ذهب اليه اكثر المتقدمين والمتاخرين واختاره الوالد المحقق قدس سره وهو حمل
الوجوب على اطلاقه مطلقا سواء كانت المقدمة سببا او شرطا شرعيا او عقليا او عاديا وكون الواجب حقيقة في
الواجب المطلق مطلقا والثاني ما ذهب اليه السيد المرتضى وهو ابقاؤه على الاطلاق بالنسبة الى السبب واما بالنسبة
الى غيره فيمكن ان يكون مقيدا فلا يجب تحصيل مقدمته لاحتمال كونها من مقدمات الواجب المقيد دليل الاكثر التبادر
فانه من امر بشيء يتبادر منه وجوب الاتيان به مطلقا وهو امارة الحقيقة وبعضهم اضاف اليه عدم النقل ثبتت الحقيقة اللغوية
واصالة عدم التقييد فان اطلاق الامر يوجب وجوب متعلقه ما شرط له وجوبه لو خلاف الاصل فلا يصار اليه الا
بدليل وانه اذا امر السيد عبده بسقي الماء بان يقول له اسقني الماء من غير تقييد في اللفظ ولا قرينة عليه وكان السقي
متوقفا على المشي مثلا او كان العبد في داخل البيت فلم يمش ولا يخرج منه فلا شك ان العقلاء يذمونه اشد الذم ولا
يقبلون تعليله بعدم اتفاق وجود المشي منه فيدل على ان الظاهر منه عدم تقييد الوجوب اذ لو كان ظاهرا في
التقييد او محتملا له احتمالا مساويا لما كان الامر كذلك بل كانوا لا يذمونه بدون اتفاق وجود المشي ويقبلون
تعليله وهو ظاهر وكذلك كل امر صدر من مولى بالنسبة الى عبده احتج السيد بان الفاظ الامر الدالة على الايجاب مستعملة
تارة في الوجوب المقيد واخرى في المطلق فهي حقيقة فيهما لان الاصل في الاستعمال الحقيقة فما لم يكن قرينة على
تعيين احد المعنيين لا يحمل عليه لامكان ارادة الاخر لكن الوجوب على تقدير تحقق المقدمة لازم على التقديرين
فمكلف به وعند عدمها مشكوك فيه فلا يحكم به الا بدليل لاصالة البراءة ولكن السبب من المقدمات خرج بالدليل
وهو انه يمكن ان يقيد وجوب الشيء باتفاق وجود شرطه ولا يمكن تقييد وجوبه باتفاق وجود سببه لان
السبب مستلزم المسبب فاذا وجد السبب كان المسبب موجودا فلا معنى لايجابه لاستلزامه التكليف بايجاد الموجود
وتحصيل الحاصل وهو غير جائز والجواب ما اشار بقوله طاب ثراه ثم منع وجوب غير السبب من مقدمات الواجب
لامكان تقييد وجوب اصله الذي هو ذو المقدمة باتفاق وجوده اي وجود غير السبب بخلاف السبب
فانه لا يمكن تقييد وجوب مسببه باتفاق وجوده للتلازم بين السبب والمسبب فاذا وجد وجد فلو قيد وجوبه
باتفاق وجوده لزم الامر بتحصيل الحاصل يدفعه اطلاق الامر بذي المقدمة الموجب لتبادر الوجوب المطلق
وقوله قدس سره المثبت لاخص المطلقين وصف للاطلاق اي لاطلاق المثبت لاخص المطلقين اللذين هما
الوجوب المطلق ومطلق الوجوب والاخص هو الاول لتناول الثاني الوجوب المطلق والوجوب المقيد ووجه اثبات
اطلاق الامر للوجوب المطلق ما مر من ان الامر اذا كان مطلقا والاصل عدم تقييد الوجوب الثابت منه فيجب
الا يثبت يتبادر منه الوجوب المطلق من ذم العقلاء العبد التارك للسقي المعتذر بعدم المشي واما ما ذكره السيد
من اصالة الاستعمال في الحقيقة ففيه لان هذا الاصل انما هو مسلم فيما اذا اتحد المستعمل فيه وبما ذكرنا ظهر ايضا الجواب
عن قوله الدليل هكذا الالفاظ الدالة على الوجوب مستعملة في المعنيين ولا يعلم الحقيقة منهما فيتوقف ويلزمه
اصالة البراءة عند عدم الشرط فان عدم معلومية الحقيقة ثم لتحقق الامارة وهي التبادر في الوجوب المطلق

فيكون في غيره مجازا حيث احد اخراج الاشتراك الذي من لوحظ هذه الشاهد فيجب عليها التوقف ولا يفيد لما ما لم يعلم
التقييد لما مرتجح اما لان البراءة حين عدم المقدمة على شرب دخليه ايضا اثر لو ثم هذا لزم ان لا يحكم بالوجوب
على تقديرها لوجود المقدمة ايضا اذ كما ان الواجب بالنسبة الى مقدمته فيما ان كان بالنسبة الى غير مقدمته ايضا
فيما ان فعله كان مشروطا بشئ آخر سوى مقدمته ولم نعلمه والاصل براءة الذمة حتى يثبت فالفرق بين المقدمة
وغيرها في هذا المعنى تحكم بحث فتامل هذا وقد يستدل على الحمل على التقييد بانه لو ابقي الامر على اطلاقه
ولم يقيد بوجود المقدمة فاما ان يقول بوجوب المقدمة او بعدم وجوبه وكلاهما باطلان اما الاول فلان وجوب
المقدمة على خلاف الاصل فالقول به بلا دليل يحكم واما الثاني فلانه يلزم وجوب التوصل الى الواجب بما
ليس بواجب وجوابه اما على القول بعدم وجوب مقدمة الواجب فباختيار الشق الثاني ومنع بطلان لانه
واما على القول بوجوبها فباختيار الشق الاول ومنع كون القول بوجوبها قولا بلا دليل بل الدليل عليه
ما ذكرنا من حجة القول المشهور ثم التفريع على هذه المسئلة في مثل وجوب تعدد الصلوة عند اشتباه
القبلة فان اشتغال الذمة بالصلوة الى القبلة يقيني فيجب العلم بالبراءة والعلم بها موقوف على تعدد الصلوة
بان يصلي الى الجهات الاربع وهو سبب له فيكون واجبا على القول بوجوب المقدمة ولا يجب على القول بعدمه
الا بدليل آخر وكذا في مثل وجوب تعدد الصلوة عند اشتباه الثوبين الساترين للعورة اللذين كان
احدهما نجسا والاخر ظاهرا فان العلم بالصلوة في الثوب الطاهر واجب وهو لا يحصل الا بتعدد الصلوة
بان يصلي في كل من الثوبين مرة واحدة فيجب التعدد على القول بوجوب المقدمة ولا يجب على القول بعدمه
الا بدليل آخر وكذا في مثل تعدد الصلوة القضائية عند ترك صلوة واحدة غير معينة من الصلوات الخمس
عند التارك وان كانت معينة في الواقع فانه اذا ترك المكلف صلوة واحدة من الصلوة الخمس ولم يعلم
المتروكة فعلم باشتغال الذمة يجب عليه العلم بالبراءة وهو موقوف على تعدد الصلوة بان يصلي ثلث
صلوات واحدة منها ركعتان والاخرى ثلث ركعات والثالثة اربع فيجب التعدد على القول بوجوب المقدمة
ولا يجب على القول بعدمه الا بدليل آخر ومما ذكرنا ظهر ان ذي المقدمة في هذه الامثلة الثلثة هو العلم
بالبراءة والمقدمة هي سببه الذي هو تعدد الصلوة وعلى هذا فالتفريع انما يصح على القول بوجوب تحصيل
العلم بالبراءة واستدعاء الاشتغال اليقيني البراءة اليقينية والتخلف في بعض الموارد بالخلو ومعارض اقوى
كما في عدم وجوب الحج البلدي والاكتفاء بالميقاتي كما هو المشهور بين القوم في مثل وجوب قضاء الحج
البلدي عن المستطيع اذا مات ولم يحج في حياته فانه على القول بوجوب المقدمة يجب الحج البلدي لوجوب
المقدمة التي هي المشي من البلد على الميت فيقضي عنه واما على القول بعدمه فيجب الا الميقاتي لعدم وجوب
شئ آخر غير الحج على الميت فان قيل وجوب المشي من البلد على الميت انما كان لتوقف حجه عليه واما القضاء
عنه فلا يتوقف على المشي من البلد فلا يجب على القول بوجوب المقدمة ايضا لعدم كونه مقدمة لامكان القضاء
عنه من الميقات قلنا ليس المراد من تفريع وجوب الحج البلدي على القول بوجوب المقدمة من حيث توقف قضاء
الحج عن الميت عليه حتى يرد ما ذكر بل المراد تفريع وجوبه عليه من حيث توقف حج من مات عليه فانه على القول
بوجوب المقدمة يستقر وجوب المشي من البلد ايضا على الميت ولو بقي يجب القضاء عنه لاستقراره في ذمته
لا لتوقف قضاء الحج عنه عليه ثم يرد على هذا التفريع شئ آخر وهو ان القضاء ليس الا بامر جديد ولا ثابت من
الامر الجديد وهو وجوب قضاء الحج من المستطيع اذا مات ولم يحج دون قضاء مقدماته التي منها المشي

فلا

فلا يجب الحج البلدي على القول بوجوب المقدمة ايضا والحاصل انه ان دل دليل الرفض او غيره على وجوب الحج من البلد
يجب سواء قلنا بوجوب المقدمة ام لا وان لم يدل دليل عليه لم يجب سواء قلنا بوجوبها ايضا ام لا فلا وجه لتفريع وجوب
الحج البلدي على ذلك ويمكن ان يقال ان هذا انما يصح على القول بان القضاء انما هو بامر جديد واما على القول
بانه لا يحتاج الى امر جديد فيصح التفريع كما لا يخفى وعلى هذا فالمراد من تفريعه باطلاقه انه لو لم نقل بوجوب
المقدمة لا يجب قضاء الحج من البلد مطلقا سواء قلنا بان القضاء بامر جديد ام لا فيظهر ثمرة التفريع وجه والتخلف
في بعض الموارد بنص او معارض اقوى بمعنى ان تخلف وجوب المقدمة عن وجوب ذي المقدمة في بعض الموارد بان
يجب ذو المقدمة ولا يجب المقدمة انما هو بسبب نص خاص او معارض اقوى لا يضر الدال على وجوب المقدمة
مطلقا ولا يخفى ما فيه فانك قد عرفت ان وجوب المقدمة انما هو وجوب تبعي التزامي يلزم وجوب ذي المقدمة
لزوما عقليا ولا يجوز التخلف في اللوازم العقلية وليس اللزوم بينهما لزوما شرعيا حتى يجوز التخلف في بعض الموارد
بالنص او بمعارض اقوى وايضا قد عرفت ان من ادلة وجوب مقدمة الواجب انه لولاه لزم اما التكليف بما لا يطاق
او خروج الواجب عن كونه واجبا فلو جاز التخلف لزم اما احد المحذورين في مورد التخلف او عدم استلزام
عدم وجوب المقدمة لشئ من المحذورين كما لا يخفى بل لو جاز التخلف في بعض الموارد بسبب دليل خارجي
لما تم شئ من الادلة المتقدمة التي استدل بها على وجوب المقدمة فانه لو جاز التخلف لما كانت العلة مسلوبة
البيوت للمقدمة لانه اذا لم يثبت لها في بعض الموارد من انه يعلم ثبوتها لها في غير هذا المورد وكذا اذا لم يتعلق
ارادة الامر بايجاد ما توقف عليه مراده في بعض المواضع من ان يحصل القطع بتعلقها به في غيره وقس على ذلك
باقي الادلة وايضا اذا جاز التخلف في بعض الموارد بسبب نص فيجوز التصريح بوجوب ذي المقدمة وعدم وجوب
مقدمته وهو مناف لما مر حيث قال طاب ثراه ان جواز التصريح خلاف من الامر ثم وبالجملة هذه العبارة
ليست في موضعها فان تخلف وجوب المقدمة عن وجوب ذي المقدمة مما لا يكفي مع ان المقدمة مما يتوقف
عليه وجوب ذي المقدمة وكيف لا يريد العاقل ايجاد ما يتوقف عليه وجود مراده بل نقول انه لو ورد نص
او دل دليل على نفي وجوب مقدمة يدل على وجوب ذي المقدمة ايضا مثلا اذا ورد نص على عدم وجوب تعدد
الصلوة عند اشتباه القبلة والاكتفاء بصلوة واحدة نقول انه يدل على عدم وجوب تحصيل العلم بوقوع الصلوة
بجهة القبلة بل يجزي صلوة واحدة الى اي جهة اتفقت وهكذا في غير ذلك ثم انه طاب ثراه قد يسأل
في الحاشية المراد الذي خص فيه التخلف بالحج البلدي وقال كما في عدم وجوب الحج البلدي والاكتفاء
بالميقاتي كما هو المشهور بين القوم انتهى ولا يخفى ان عدم وجوب الحج البلدي على المشهور ليس من باب
تخلف وجوب المقدمة عن وجوب ذي المقدمة بل لاجل ان الحج من البلد ليس مقدمة لقضاء الحج عن الميت
حتى يجب لاجل ذلك ووجوب المقدمة على الميت لا يوجب قضاءها عنه لان القضاء ليس الا بامر جديد والامر
الجديد لا يدل الا على وجوب قضاء الحج عنه ولا دليل فيه على وجوب قضاء مقدماته ايضا فلذلك لا يجب الا الميقاتي
مع انه ليس دليل او نص دال بخصوصه على عدم وجوب القضاء من البلد حتى يقال ان التخلف انما هو لاجل
النص اما لمعارض الاقوى وقس عليه اي على ما يتوقف عليه الواجب مقدمات اخوته الثلثة الحرام والمندوب
والمكروه خلافا واختيارا واحتجاجا وتفريعا فيكون الاقوال في مقدمات كل من هذه الثلثة اربعة والمختار منها
واحدا هو حرمة مقدمة الحرام مطلقا واستحباب مقدمة المستحب كذلك وكراهية مقدمة المكروه كذلك ايضا سواء
كانت شرطا او سببا عقليا او شرعيا او عاديا واحتجاج كل من الاقوال فيعلم مما ذكر من احتجاجات الاقوال

في مقدمة الواجب وكذا التفريع اقول لا يخفى ان ما ذكره في مقدمة المندوب من قياسها على مقدمة الواجب في الخلاف
والاختيار والاحتجاج والتفريع صحيح لا شبهة فيه واما قياس مقدمة الحرام والمكروه عليها فلا وجه له اصلا لا في
الخلاف ولا في الاختيار ولا في الاحتجاج فانه لا يقول احد بكون شرط الحرام حراما ولا شرط المكروه مكروها فان قطع
نحو العنب من الشروط العقلية للخمر الحرام وليس بحرام وحركة اللسان من شروط الكذب والغيبة وليست
محرمة الى غير ذلك ويعني من الادلة المتقدمة لا يدل على حرمة مقدمة الحرام وكراهية مقدمة المكروه اذا كانتا
شرطين كما لا يخفى على من تامل فيها نعم مقدمة الحرام اذا كانت سببا فيكون حراما وكذا سبب المكروه يكون
مكروها لان السبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم وبديهة العقل حاكمة بان من يكره وجود
الشئ ويبغضه يكره وجود ما يلزم من وجوده وجود الشئ الاول ويبغضه فان من نهى عن احراق ثوب نهى لا محالة
عن وضع النار عليه وهذا بديهي وكثير من الادلة المتقدمة ايضا يدل على ذلك بخلاف الشروط فان الشرط
ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود فاذا لم يستلزم وجوده وجود الحرام والمكروه فاي وجه للدلالة
على حرمته او كراهته واي دليل يدل عليه بل لو قلنا بحرمة مقدمة الحرام وكراهية مقدمة المكروه مطلقا
لزم ان يكون اكثر الافعال حراما او مكروها كما لا يخفى قد عرفت فيما تقدم انه
اذا كانت مقدمة الواجب منهيا عنها فتوصل الى الواجب بتلك المقدمة فلا اشكال في ذلك الامتثال بالامر بذي
المقدمة لا لكون المقدمة واجبا وحراما معا كما يتوهم بل لاجل كون وجوب المقدمة وجوبا تبعيا بمعنى ان وجوبها
مقيد بما اذا توقف الفعل عليه فاذا امر بشئ ونهي عن شئ آخر فلا يكون مقدمة له فيفهم منه ان المقدمة الواجبة
منحصرة في غير تلك المقدمة نعم لو توصل الى الواجب بها يكون عاصيا من اجل تلك المقدمة مطيعا لاجل الاتيان بذي
المقدمة وليس ذلك من باب اجتماع الامر والنهي في شئ من جهتين لان المامور به هو ذو المقدمة والمنهي عنه هو
تلك المقدمة ولم يكن هذه المقدمة واجبة اصلا بل كانت محرمة ولكن سقط بها وجوب الاتيان بغيرها من
افراد المقدمة لعدم توقف الفعل على الغير حينئذ نعم لو كانت المقدمة منحصرة في تلك المحرمة فيجب ح القول بعدم
تحقق الامتثال القطعي بالتوصل بها الى ذي المقدمة فيقطع بان واحدا من الامر بذي المقدمة او النهي عن تلك
المقدمة ليس باقيا على حاله لفهم العرف وشهادة الاستقراء من الامر والناهي بذلك واللزوم اجتماع الامر
التبعي والنهي في المقدمة وهو غير جائز كما مر ولهذا لا تريهم يحكمون بصحة الوضوء من اواني الذهب والفضة
مع عدم الانحصار فيها ابطالا لاجتماع الانحصار اعلم ان ما ذكرنا من عدم المنافاة بين حصول
الامتثال والعصيان فيما اذا توصل الى الواجب بالمقدمة المحرمة حين عدم الانحصار انما هو اذا امكن وجود
ذي المقدمة والمقدمة بايجاد واحد واما اذا وجد بايجاد واحد فلا يستطيع تحقق الامتثال لان المامور به
والمنهي عنه حقيقة هو ايجاد الاشياء دون ذواتها فاذا وجد بايجاد واحد لا يمكن ان يكون ذلك الايجاد واجبا
وحراما من جهتين لكونه امرا واحدا وعلى هذا فاذا امر بماهية ويكون فرد منها حراما فتوصل الى الماهية بذلك الفرد
لا يكون ممتثلا لا لاجل ان التوصل بالمقدمة المحرمة موجب لعدم الامتثال بل لاجل ان ايجاد الماهية والفرد ايجاد
واحد فيمتنع ان يكون مامورا منهيا عنه وسياتي توضيح ذلك في المسئلة الاتية الثالثة بل اعلم ان الكلام في
ان المقدمة الواجب على وجوب جزئه كالكلام في سائر مقدماته اقول لا ينبغي ان يشك في ان وجوبه تبعي والوجه فيه ظاهر
مما تقدم وجعله اصليا لكونه تضمنيا واضح الفساد لان المفروض ان هذا النوع هو الواجب لا ان وجوبه جزء وجوبه لكنه
فرق بينه وبين المقدمات من وجهين احدهما ان وجوب المقدمة توصلي بخلاف وجوب الجزء فانه ليس للتوصل

الى شئ بل نفسه مطلوب بنحو ما نبههما انه قد عرفت انه اذا توصل بالواجب بمقدمة يكون منهيا عنها فلا شك بالفرق فكان
ممتثلا للامر بذي المقدمة وكان الشرط منها وان لم يات بالمقدمة الواجبة ولكن سقط وجوبها لاجل عدم احتياج ذي
المقدمة الى المقدمة ح بخلاف ان المقدمة المنهي عنها وان لم يتعلق الامر التبعي بها لكن المامور به بها سقط وجوبه لان وجوبه
كان توصليا وقد حصل التوصل بغيره واما الجزء فليس كذلك فاذا اتى بالجزء المنهي عنه لم يكن ممتثلا للامر بالكل لعدم
اتيانه بالكل الذي هو مطلوبه بل هذا الكل آخر والثاني ان وجوب الجزء ليس توصليا بل اصليا فالمنهي عنه جزء مطلوب
فاذا اتى بالجزء المنهي عنه فلم يات بالمامور به اختلف العلماء في جواز اتصاف شئ واحد بحكمين من
الاحكام الخمسة كالوجوب والحرمة وبعبارة اخرى اختلفوا في جواز تعلق الامر والنهي معا بشئ واحد وقبل الخوض في
الاستدلال ينبغي تحرير محل النزاع فنقول الشئ الواحد اما واحد بالجنس او واحد بالشخص والمراد بالواحد بالجنس الحقيقة
الواحدة سواء كانت حقيقة جنسية او نوعية وخصص بعضهم بالنوعية كانه لا يمكن جريان خلاف بعض المعتزلة كما ياتي
حيث قالوا ان الواحد بالجنس بالمعنى المشهور لا مجال لجريان الخلاف فيه اصلا ولكن لم يظهر من المخالف وفي الدليل
الذي نقل له اختصاص الخلاف في الحقيقة النوعية بل كلامه عام والمراد بالواحد بالشخص ظاهر والظاهر انه لا خلاف
في جواز اتصاف الاول بالحكمين معا وتعلق الامر والنهي به لا بمعنى ان يكون ايجاد هذه الحقيقة من حيث هو ايجاد جميع افرادها
مامورا به ومنهيا عنه لرجوعه الى اتصاف الواحد بالشخص بهما بل بمعنى ان تؤمر بايجاده في ضمن نوع او فرد وينهى
عنه في ضمن آخر كالسجود حيث امر بايجاده في ضمن السجود لله ونهي عنه في ضمن السجود للشمس والقمر والصور الماثلة
بايجاده في طهر ورمضان والصوم عنه في اول شوال وكضرب اليتيم المامور به تاديبا والمنهي عنه ظلما والى هذا
اشار بقوله في اتصاف الواحد بالجنس بحكمين من الاحكام الخمسة جائز وفاقا وقد يا سنده بعض المعتزلة وهو شاذ
لا يلتفت اليه وانما قلنا يجوز لان علة المنع ليست الا لزوم اتحاد متعلق الوجوب والحرمة والامر والنهي ولا
يلزم ذلك ههنا لتباين النوعين او الصنفين او الفردين منه اي لان الفرد الذي هو متعلق الوجوب
والامر مباين للفرد الذي هو متعلق الحرمة والنهي فيكون ذات هذا الفرد من الفعل غير ذات ذلك فلا
استحالة في حسن احدهما وقبح الاخر فان قلت ان اريد بتباينهما تباينهما في الحقيقة النوعية فهو مم فان المفروض
ايجادهما نوعا وان اريد تباينهما في الهوية الشخصية فهو مسلم ولكنه لا ينفع في هذا المقام لان مذهب بعض العدلية
هو كون الحسن والقبح ذاتيين للاشياء والظاهر من اطلاق الذاتي هو كونهما مستندين الى الحقيقة النوعية
او الجنسية لا الى ما يشمل الهوية الشخصية ايضا قلنا اولا ان قوله المفروض اتحادهما نوعا مم بل المفروض اتحادهما
جنسا والمخالف لم يظهر منه انه اراد الاتحاد النوعي وثانيا انه لا نم انه يلزم في الخلاف الثاني في الحسن والقبح
كونهما مستندين الى الحقيقة النوعية بل يكفي فيه الاختلاف في الهوية ولا شك ان ذات هذا الفرد وهويته غير
ذات ذلك وهويته والقول بان الحسن والقبح ذاتيان بمعنى المذكور ضعيف جدا كما ياتي وثالثا ان استناد
الامر والنهي والوجوب والحرمة بمجرد الحسن والقبح وكون الشئ مناسبا لهما فقط مم ويجئ بيانه في بحث الحسن
والقبح العقليين احتج المانع على ما نقل بان السجود نوع واحد مامور به قد مر فلو كان منهيا عنه بالنسبة الى الصنم
لزم كون النوع الواحد مامورا به ومنهيا عنه وهو قبيح يجب صرف الوجوب الى قصد تعظيم الله والحرمة الى قصد
تعظيم الصنم وبيان قوله السجود نوع واحد مامور به ان اراد ان ماهية السجود من حيث هي ايجاد جميع افرادها
مامور به فهو مم وان اراد ان ماهيته باعتبار تحققها في ضمن بعض الافراد مامور بها فهو مم ولكن لا ينافي كونها منهيا
عنها باعتبار تحققها في ضمن فرد آخر ان صرف الوجوب والحرمة الى قصد التعظيم لا يجدي لهم شيئا لان الجنس

الى

وهو قصد التعظيم ايضا واحد فيكون جنس التعظيم بعض افراده واجبا وبعضها حراما فلزم الاقتران عما انكروه وما
ذكره الآمدي من انهم يقولون ان السجود مأمور به واجب مطلقا فلا يكون محرما بل المحرم هو قصد تعظيم الصنم فلا يخلو
ايضا اذ لا شك ان التعظيم مطلقا واجب وتعظيم الحجر تعظيم الصنم فيكون بعض انواع الجنس الواحد واجبا وبعضها
حراما وايضا معقول الفعل معقول جنس واحد بعضه حرام وهو الفعل الحرام وبعضه واجب وهو الفعل الواجب
واما الثاني اي الواحد بالشخص فلا يخلو اما ان تتحد فيه الجهة بان يكون النهي والامر من الجهة الواحدة مأمورا به
ومنهيا عنه او يتعدد بان كان للفعل جهتان تتوجه اليه الامر من احدهما والنهي من الاخرى والثاني فلا يخلو اما ان يكون
بين الجهتين مساواة اي يكونان متلازمتين من الجانبين كما اذا امر بالخروج عن الحدث الاكبر الذي لا يحصل
الا بالغسل ونهي عن الغسل الذي لا يحصل الخروج عن الحدث الاكبر الا به فان كل فرد منها يجتمع فيه الجهتان وهما
متلازمتان او يكون بينهما عموم وخصوص مطلق اي يكون التلازم من احدهما للجهتين كليا وهذا على نوعين لانه اما
ان يكون الجهة الموجبة اعم من المحرمة كما اذا امر بالسجود من جهة كونه تعظيما ونهي عنه من جهة كونه وضع الجبهة على
الارض للسجود له وثانيهما ان يكون الجهة المحرمة اعم من الجهة الموجبة كما اذا كان الامر والنهي في المثال المذكور بعكس
ما ذكر او يكون بينهما عموم وخصوص من وجه كما اذا امر باكرام زيد من جهة اجابته لسرور زيد ونهي عنه من جهة اجابته
لحزن عدو مثلا الى بيان حكم غير الاخير من هذه الصور اشار بقوله فلا يرد الى اتصاف الواحد بالشخص
بحكمين من جهة واحدة او من جهتين متلازمتين من الجانبين كليا ويكون النسبة بين المأمور به والمنهي عنه في
الصورتين المساواة او جهتين متلازمتين من جانب واحد كليا سواء كان من جهة الحرمة او الوجوب ويكون
بين المأمور به والمنهي عنه عموم وخصوص مطلقا غير جائز اجماعا لبطلان التكليف بالمحال وهو لازم في الصور الاربع
اما لزومه في الصورتين الاوليين فقط واما في الصورة الاولى فلان الفعل واحد والجهة واحد ومقتضى الوجوب
ايجاده ومقتضى الحرمة عدم ايجاده وهما متناقضان فيمتنع اجتماعهما فالتكليف بجمعهما تكليف بالمحال فلا يجوز
التكليف به الا عند من يجوز التكليف بالمحال بل نقول نقل القول بالمنع من بعض المجوزين لذلك ايضا نظرا الى ان
التكليف باجتماعهما ليس تكليفا بالمحال حتى يكون جائزا عندهم بل هذا التكليف محال في نفسه وذكروا لبيان
استحالته وجوها ثلثة احدها ان معنى هذا التكليف الحكم بان هذا الفعل يجوز تركه ولا يجوز فيلزم من ايجابه
صدق قولنا لا يجوز تركه شرعا ومن تحريمه صدق قولنا يجوز تركه فلو كان محرما واجبا لزم صدق النقيضين
المتناقضين وفيه ان معنى كونها يجوز تركه ان الشارع قال بجواز تركه ومعنى كونه لا يجوز تركه ان الشارع
قال بعدم جواز تركه ولا شك ان هذين ليسا نقيضين اذ يجوز ان يقول الشارع انه يجوز تركه وان يقول انه
انه لا يجوز تركه ولا يلزم منه صدق المتناقضين اصلا نعم لو كان هذا الشيء جائز الترك وغير جائز الترك في الواقع
يلزم صدق النقيضين لكن هؤلاء المجوزين للتكليف بالمحال هم الاشاعرة وهم لا يقولون بالجواز وعدم الجواز الواقعي
بناء على نفي الحسن والقبح العقلي بل قالوا ان معنى كون الشيء جائزا ان الشارع جوزه ومعنى كونه غير جائز ان
الشارع حكم بعدم جوازه فلا وجه لمنعهم وثانيها ان المستفاد من الامر بالشيء ان الامر يريد فعله طالبا له ومن
النهي عنه انه ليس بطالب ولا مريد له ولما لم يصح الكذب منه تعالى يلزم ان يكون طالبا لنفس الامر طالبا له وغير طالب
وهو تناقض صريح وفيه ان هذا انما يصح عند من يقول بمسبوقية التكليف بالارادة كما ذهب اليه المعتزلة والمحققون من
الاشاعرة فلا يصح ذلك حيث يقول بعدم لزوم مسبوقيته بها وقد يدعى ايضا بانه لا يستفاد من النهي الا انه طالب
لتركه واما انه ليس بطالب له فلا الا ان يثبت امتناع اجتماع الامر بالشيء مع النهي عنه والكلام بعد فيه وثالثها

ما ذكره صاحب الورود والنقود وهو ان المحال ثلث مراتب الاولى المرتبة العليا وهي ما يكون محالا بالنظر الى ذاته
كشريك الباري والثانية المرتبة الوسطى وهي ما يكون محالا عادة اي لا يدخل تحت قدرة البشر كالطيران الى
السماء للانسان والثالثة السفلى وهي ما يكون محالا بالنسبة الا ما عرض له كالمشي للمشلول اما الاول فلا خلاف بين
الاشاعرة ايضا في امتناع التكليف به واما الثالث فلا خلاف في تجويزه ومحل النزاع انما هو الثاني فانه وقع
الخلاف فيه انه هل يجوز ام لا فمن جوز التكليف بالمحال جوز ذلك فالمجوزون قالوا لو جاز لما صح فيه ايضا نظرا الى انه
من قبيل الوسطى وبعضهم نظروا الى معنى التناقض فيه فجعلوه من المرتبة العليا وفيه ان صحة هذا الكلام موقوفة
على ثبوت الاتفاق على عدم جواز التكليف بالمرتبة العليا وانكره بعض المحققين وقال ان الظاهر ان جمهور الاشاعرة
ذهبوا الى جواز التكليف بالمحال مطلقا وان كان ما ادعاه من الوفاق هو الظاهر من كلام المصنف في المواقف واما
في الصورة الثانية فلاستلزام الامر بتفكيك احد المتلازمين عن الاخر والاتيان باحدهما دون الاخر ولا شك
في استحالته واما الصورتان الاخريان فالظاهر من العضد في شرح المختصر جعلهما من المتنازع فيه لعدم
استلزامهما التكليف بالمحال لو اجتمع الامر والنهي في واحد من جهتين موافقا لما ذكره الوالد العلامة لكن
صرح بعض المحققين بدخولها في المتنازع فيه ووقوع النزاع فيهما ايضا وقال جمع من المتأخرين انه ان كانت
الجهة المحرمة اعم فلا يمكن الامتثال فلا يدخل فيه ونظرهم الى انه اذا كان العام حراما فالامر بالخاص يستلزم
طلب ايجاد الخاص بدون العام وهو محال واما اذا كان الخاص حراما فالامر بالعام يستلزم طلب ايجاد العام
بدون الخاص وهو ليس بمحال وبعبارة اخرى الامتثال في الحرام لا يحصل الا بالاجتناب عن جميع افراده فاذا كان
العام حراما يجب الاجتناب عن جميع افراده ومنها الخاص الواجب فيلزم التكليف بالمحال واما في الواجب
فيحصل الامتثال بفعل فرد منه فلا يلزم المحال واقول لا ينبغي ان يشك في كون ما اذا كانت الجهة الموجبة
اعم داخلا في المتنازع فيه فحكمها حكم الصورة الخامسة واما اذا كانت الجهة المحرمة اعم فيشكل النزاع
فيه ولكن الظاهر من بعض ادلة المجوزين شمول النزاع له ايضا وسيأتي الاشارة اليه ثم مبنى استحالة اجتماع
الحكمين في هذه الصور الاربع او في اثنين منها او ثلث فانما ورد امر ونهي متعلقا معا بواحد من جهة
واحدة او جهتين لم يكن نزاع والاجماع بحيثها يجب منعه او عند الاتصاف بالحكمين في واحد من هذه
الصور فظاهره الامر الجمع بينهما ان امكن بان يحمل الامر والنهي او احدهما او المأمور به والمنهي عنه او احدهما
على غير حقيقتها او الطرح من باب التعارض الموجب للتساقط ان لم يمكن الجمع في هذا الجمع او الطرح انما
يجب في الصورتين الاوليين اي اذا كان المتصف بالحكمين واحدا شخصا من جهة واحدة او جهتين متلازمتين
من الجانبين وقوله وفي الشخص بيان الحكم الصورة الثالثة اي في الصورة التي كان المتصف بالحكمين
واحدا شخصا من جهتين كان بينهما عموم وخصوص مطلقا في بعض العام حمل على غير الفرد الخاص سواء كان
العام هو الواجب او الحرام والى بيان حكم الاخير من الاقسام الخمسة المتقدمة اشار بقوله فلا يرد في اتصاف
الواحد بالشخص من جهتين متلازمتين منهما او من الجانبين من وجه بحكمين حتى يكون بين المأمور به والمنهي
عنه عموم وخصوص من وجه كما اي غير جائز عندنا معاشر الامامية وادعى الاجماع جمع من اجلة اصحابنا منهم
العلامة في المنتهى والقاضي في احقاق الحق وقال صاحب المعالم الحق امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد
ولا نعلم في ذلك مخالفا من اصحابنا ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا انتهى ولم يصرح بدعوى الاجماع كلام صاحب
المدارك ايضا حيث قال في بحث الصلوة في الدار المغصوبة والحق عند اصحابنا على بطلانها ايضا لان الحركات

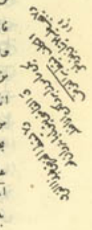
والكنات الواقعة في المكان المغصوب منهي عنها كما هو المفروض فلا يكون مأمورا به ضرورة استحالة كون الشيء الواحد
مأمورا به ومنهيا عنه وهذا كما ترى ينادي ببداهة الامتناع ايضا وهو كذلك وممن المدعين للاجماع السيد عميد الدين
وقال بعض مشايخي والدي في فوائده والظاهر من الشيعة اتفاقهم كالمعتزلة وطائفة من الاشاعرة الباقلاني والرازي
على امتناعه انتهى وتذبذبا الخلاف الى جمع من اصحابنا المتقدمين والمتأخرين ولا يخفى ان هذه النسبة خطأ محض
وسهو بين وبيان ذلك ان من نسب اليه الخلاف من المتقدمين هو الفضل بن شاذان والسيد المرتضى في الذريعة
وليس كلامهما دالا على ذلك اما كلام الفضل فلان الكلام الذي يتوهم منه الخلاف هو الذي نقله الكليني في كتاب
الطلاق عنه وهو ما ذكره في جواب من قاس من العامة صحة الطلاق في الحيض بصحة العدة مع خروج المعتدة من بيت
زوجها او اخراج زوجها اياها بانه ... هذا لفظه ليس شبه الخروج والاخراج العدة والطلاق في هذا الباب
وانما قياس الخروج والاخراج كرجل دخل دار قوم بغير اذنهم فصلى فيها فهو عاص في دخوله الدار وصلوته جائزة
لان ذلك ليس من شرائط الصلوة لانه منهي عن ذلك صلى او لم يصل وكذلك من لبس ثوبا بغير اذن مالكه كانت
صلوته جائزة وكان عاصيا في لبسه لان ذلك ليس من شرائط الصلوة لانه منهي عن ذلك صلى او لم يصل وهذا خلاف
من لبس ثوبا غير طاهر او لم يطهر نفسه او لم يتوجه الى القبلة فان صلوته فاسدة غير جائزة لان ذلك من شرائط الصلوة
وحدودها لا يجب الا للصلوة وكذلك من كذب في شهر رمضان وهو صائم فيه لان لا يخرجه كذبه من الايمان لكان
عاصيا في كذبه وكان صومه جائزا لانه منهي عن الكذب صام او افطر ولو ترك العزم على الصوم او جامع لكانت
صومه باطلا لان ذلك من شرائط الصوم وحدوده لا يجب الا مع الصوم وكذلك لو حج وهو عاق لوالديه او لم يخرج
لغرمائه من حقوقهم لكان عاصيا في ذلك وكانت حجته جائزة لانه منهي عن ذلك حج او لم يحج ولو ترك الاحرام او
جامع في احرامه قبل الوقوف لكانت حجته فاسدة لان ذلك من شرائط الحج وحدوده لا يجب الا مع الحج ولطلب الحج
انتهى موضع الحاجة من كلامه ولا يخفى انه ليس في كلامه ما يتوهم منه تجويز اجتماع الامر والنهي سوى حكمه بصحة
الصلوة في الدار المغصوبة ولا دلالة له على ذلك اصلا وذلك لان الحكم بالصحة مع النهي عن التصرف في المكان
المغصوب انما يكون بواحد من الامور الخمسة احدها لاجل جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد من جهتين و
ثانيها لاجل كون الكون في المكان خارجا عن الصلوة غير ما هو به بالامر بالصلوة اي لا يكون جزءا لها ولا شرطا
بل انما هو من ضروريات الجسم ولوازمه وهذا لا ينفك المصلي عنه وهو يرجع الى تحقيق صحة الصلوة في المكان
المغصوب وهذا يجمع من اصحابنا منهم المحقق في المعتبر حيث قال في ذكر احتجاج القائلين بصحتها وبان النهي
بدل لعل الفساد حيث يكون النهي متناولا لنفس العبادة وليس في صورة النزاع كذلك بل النهي متناول لما هو
خارج عن حقيقة الصلوة فلا يكون مبطلا انتهى وقال سلطان العلماء في حواشي المعالم بعد ذكر كلام هذا
على تقدير تسليم جزئية الكون المطلق للصلوة ويمكن المناقشة فيها انتهى وقال بعضنا البهائي في حبل المتين
نقل جماعة من الاصحاب اتفاق علمائنا على بطلان الصلوة في المكان المغصوب وهو الحجة في هذا الباب
واما الاستدلال بان افعال الصلوة كالركوع والسجود مثلا منهي عن ايقاعها فيه فلا يكون مأمورا بها ففيه
ان المنهي عنه في الحقيقة هو شغل الحيز المخصوص من حيث الصلوة وليس بمعنى شغل الحيز جزءا من الصلوة ولا شرطا لها
بل هو احد افراد مطلق شغل الحيز الذي هو من ضروريات من حيث هو جسم نعم هو امر مقارن للصلوة كما هو
مقارن لغيرها كالخياطة والكتابة مثلا واما الاستقرار المعدود من واجبات الصلوة فليس عبارة عن شغل
الحيز بعادة لانه هو وثالثها لاجل عدم تعلق النهي بهذا الفرد من التصرف في المكان المغصوب وعدم كونه

المكلف عاصيا وهو الذي تمسك به السيد على صحة الصلوة فيه كما يأتي ورابعها لاجل عدم تعلق الامر بالافراد وتعلقه بالطبائع كون
الافراد مقدمات لها وعدم وجوب المقدمة وتعلق النهي بالافراد وخامسها لاجل تعلق الامر بالطبايع ووجوب المقدمة
وعدم المنافاة بين الامتثال والتوصل الى المأمور به بالحرام كما مر في المسئلة السالفة ولكن هذا انما يصح بوجه عدم
تفطن الحاكم بالصحة هيهنا بتغاير الايجادين لان ايجادهما يوجب عدم الصحة كما مر ويأتي واذا عرفت ان الحكم بصحة
الصلوة في الدار المغصوبة يجوز ان يكون لكل واحد من هذه الوجوه الخمسة فمن اين يحكم بان حكم الفضل بها للوجه
الاول وفي اي موضع من كلامه تصريح او تلويح على ذلك على ان في كلامه دلالة ظاهرة على ان حكمه بها انما هو
للوجه الثاني اما اولا فلقوله وانما قياس الخروج والاخراج كرجل دخل دار قوم لخ فانه نص صريح بان نسبة الصلوة
الى الكون كنسبة العدة الى الخروج او الاخراج او عدمها ولا شك ان شيئا منها ليس جزء العدة ولا شرطا لها بل ليس
مأمورا به لاجل العدة واما ثانيا فلما ذكر بعد الصلوة من الامثلة من لبس الثوب المغصوب الغير الساتر للعورة والكذب
في الصوم والحج مع العقوق فان شيئا من هذه المحرمات ليس [illegible] ولا شرطا لهذه الواجبات بل انما هي امور
خارجة عنها مجتمعة معها في الخارج كما نظرا الى اجنبية في الصلوة فان صلوته جائزة وماجورة بها ونظره محرم
خاص به فليس في ذلك من باب اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وانما هو اجتماع امرين واجب وحرام واما كلام
السيد المرتضى فما اوجب توهم تجويزه للاجتماع ما ذكره في الذريعة حيث قال وقد يصح ان يقبح من المكلف
جميع افعاله على وجه اخر وعلى هذا الوجه صح القول بان من دخل زرع غيره على سبيل الغصب له الخروج
منه بنية التخلص وليس له التصرف على وجه اخر وقال في موضع اخر فاما الصلوة المغصوبة فالصلوة فيها محرمة لان العادة
جرت بان صاحبها لا يحظر على احد الصلوة فيها والتعارف يجري مجرى الاذن فيجب الرجوع الى ما تمحى كلامه ولا
يخفى انه ليس في شيء من كلاميه ما يدل على تجويز الاجتماع مطلقا اما كلامه الاول فلانه لا يدل على ان الفعل
الواحد يمكن ان يكون حسنا من وجه وقبيحا من وجه اخر وهو امر لا ينكره احد وان وقع فيه النزاع ايضا وتجويز
اجتماعهما لا يدل على جواز اجتماع الامر والنهي كما يأتي وانما النزاع والكلام في تعلق الامر والنهي والوجوب
والحرمة كما يأتي تفصيله على انه لا دلالة في كلامه على اجتماع الحسن والقبح في واحد شخصي من جهتين بل يدل
على ان كل فعل من افعال المكلف يمكن ان يكون تارة حسنا واخرى قبيحا اي يكون حسنا مع وجه وقبيحا مع وجه
اخر بل تمثيله بالمثال الذي ذكر صريح في ان مراده ذلك واما قوله وعلى هذا الوجه يصح القول الخ فيدل
على جواز اجتماع الامر والنهي في واحد جنسي وذلك لان الخروج من زرع الغير امر كلي له فردان احدهما الخروج
بنية التخلص وثانيهما بنية الفساد ولا يمكن ان يتحقق في الخارج هذا الكلي مع النيتين حتى يتصف بالجواز باعتبار
احدهما وعدمه باعتبار الاخرى بل المتحقق مع احدهما غير المتحقق مع الاخرى لا محالة ولا نزاع في جواز اتصاف
احدهما بالجواز والاخر بالحرمة كما لا يخفى واما كلامه الثاني فلانه صريح في ان اجزاء الصلوة في الصيغة المغصوبة
لاجل عدم تعلق النهي بهذا التصرف وكونه جائزا غير عاص به بل هو ظاهر في حكمه بعدم جواز الاجتماع اذ لو جاز
اجتماعهما لم يكن النهي موجبا لعدم تعلق الامر لما كان وجه هنالك في اجزاء الصلوة بعدم تعلق النهي ورضاء
الصاحب فتدبروا واما من نسب اليه الخلاف من المتأخرين فمنهم المحقق الاردبيلي وكلامه الذي رايناه في شرح
الارشاد صريح في خلافه حيث قال بعد حكمه بعدم صحة صلوة الضيف لو علم كراهة المضيف صلوته وهيهنا في
كل موضع علم الاذن بالفحوى او شاهد الحال وفيه الاستبعاد من كون الصلوة في المكان المغصوب ايضا
من هذا القبيل اي يكون صاحبه راضيا بالصلوة فيه وما هذا الفطر واعلم ايضا ان سبب بطلان الصلوة في الدار

المغصوبة مثلا هو النهي عن الصلاة المستفاد من عدم جواز التصرف في مال الغير وان النهي مفسد للعبادة فلا تبطل صلاة المضطر ولا الناسي ولا الجاهل لعدم النهي عن الفعل ثم قال بعد كلام واذا تحققت ان سبب بطلانها ح هو لزوم اتحاد المامور به والمنهي عنه تحققت انه عدم بطلان عبادة ما لم يكن التصرف في المكان نفس عبادة وما هو مثل الصوم ولو كان عبارة عن التوطين في مكان مغصوب وكذا الزكوة والخمس والكفارات وقراءة القران وغيرها مما ليس الكون عبادة فيه بحيث يبطل ببطلان اصله ثم يلزم بطلان الاخذ والاعطاء والكيل والوزن والتسليم في ذلك المكان لو كان عبادة ثم قال بعد كلام واما الطهارة في المغصوب فان قلنا ان اجراء الماء على العضو مثلا تصرف في ملك الغير حرمت ونحوه فيفسد الغير اوانه متصل بالعضو الذي على المكان فاجراء الماء عليه مستلزم لتصرف ما في المكان لكنه بعيد فلا يبعد الاصح ثم قال ويمكن بحث بطلان الوضوء من جهة انه مامور بالخروج عن المكان الغصبي فيشتغل به عن ذلك فصار حراما فبطل وهذا اعتبار لهم لو فرض انه فيه من حيث هو عين الخروج من المكان الغصبي حتى يحصل المنافاة ويمكن ان يقال انه مامور بالوضوء في المكان المباح اذ الا الشارع لا يجوز الوضوء في المكان الغصبي وهو ظاهر والمفهوم منه وعرفا في مثل هذا الكلام عدم الرضاء بالوضوء في المكان الغصبي وبطلانه فيه بانه لو فعل في المكان الغصبي بعد نهيه عنه لصح وعوقب بما فعل من مخالفة الامر في الجملة ولهذا يمكن القول بالبطلان في كثير من العبادات بل بعض المعاملات والنكاحات وغيرها ايضا حق بالبطلان بالبيع في يوم الجمعة وقت تحريمه بل ببطلان النكاح في المكان الغصبي على تقدير تحريمه ما لم يفهم من دليل صحته انتهى كلامه وكلامه هذا كما ترى صريح في عدم جواز الاجتماع ولا تتوهم ان قوله ثم العقل يجوز الصحة يدل على حكمه بتجويز العقل اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وذلك لانه انما حكم اولا ببطلان الوضوء في المكان المغصوب مع حكمه بعدم كون الكون فيه عبادة وكان ذلك لا بل حكم العرف والعادة حكم في مثل هذا بتجويز العقل بالصحة لو صرح الامر ولا كلام فيه فانا نقول بانه يصح ان يصرح الامر بصحة الفعل في صورة حرمته مع نقل نهيه عنه وعقابه على هذا الفعل المنهي عنه كان يقول انك لو صليت مع النظر الى الاجنبية بعد نهيك عنه لصحت الصلوة وعوقبت بما فعلت من مخالفة الامر في الجملة والفرق بين ذلك وبين محل النزاع ظاهر ومنهم سلطان العلماء وما رايناه فان اناس كلماته في حواشي شرح الصمدي وحواشي المعالم تايد لا حل ذلك اصلا بل كلامه في حواشي المعالم صريح في خلافه حيث قال في ذيل قول المص وتعدد الجهة غير مجد هنا يستقيم اذا كانت الجهتان تعليليتين اذ يلزم اجتماع المتنافيين في موضع واحد واختلاف العلة غير نافع واما اذا كانت الجهتان تقييديتين فلا يلزم اجتماع المتنافيين في موضع واحد انتهى ولا يخفى ان كلامه هذا صريح في عدم جواز الاجتماع في الواحد بالشخص من الجهتين لان كل واحد ذي جهتين فان جهتيه ليستا الا تعليليتين واما اذا كانت الجهتان تقييديتين فلا تزاحم ولا كلام في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد باعتبارهما لانه يصير الواحد ح واحدا جنسيا كما ياتي بيانه واما ما ذكره بعد كلامه المنقول من المناقشة في بطلان الصلوة في الدار المغصوبة فانما هو مناقشة في المثال ومطلبه انه ليس الجهتين فيها تعليليتين بل هما تقييديتان ولا شك ان هذه المناقشة غير المناقشة في اصل المطلب وبعض ايضا لو سلمنا كون الجهتين فيها تقييديتين نقول بصحتها وقد نسب الخلاف الى جميع اخواننا والظن انه انما نشا مما وقع منهم من مناقشتهم في بعض الادلة التي ذكروها على الامتناع ومنهم بعض عبارة انها من غير تصريح منهم بالجواز بل يوجد في كثير من كلماتهم تلويحات الى الامتناع ايضا وقد نسب الى المحدث المجلسي ايضا انه

ان الظ من كلام الفضل انه جواز الاجتماع من مسلمات الشيعة وهو سهو منه فانه انما يقول ذلك في صحة الصلوة في المكان الغصبي قال في جامع الانوار بعد ذكر كلام الفضل فظهر ان القول بالصحة كان بين الشيعة بل كان اشهر عندهم في ظنه الاعصار انتهى وقد عرفت ان الصحة لا يستلزم جواز الاجتماع وبالجملة نسبة هذا الخلاف الى بعض الشيعة انما هي ناشية اما من حكمهم بصحة الصلوة في الدار المغصوبة او من تدقيقهم ومناقشتهم في بعض الادلة التي ذكروها على الامتناع هو داب كثير من المحققين ولا يخفى ان شيئا منها لا يدل على حكمهم بجواز الاجتماع ثم هو الظاهر من كلام المحقق الخوانساري حيث قال في بحث تداخل الاغسال من شرحه على الدروس في جواب من قال لو كان الغسل الواحد من حيث انه فرد لغسل الجمعة وامتثال الامر به مستحب ومن حيث انه فرد لغسل الجنابة وامتثال الامر به واجب ووجه الطهارة الكافة في نقله الاصول حيث قال بعد نقل الاقوال وذكر الادلة وتحقيق المقام ان الشارع اذا امر بالصلوة ونهى عن الغصب فيحتمل ان يجعل نهيه عن الغصب قرينة على ارادة الصلوة التي لم يكن متضمنة للغصب بان تعلق غرضه بالصلوة في غير المحل المغصوب وح كان الامر مقيدا بان لا يكون المامور به مما اوقعه المكلف على النحو المخصوص ويحتمل ان لا يتعلق له غرض بذلك بل مقصوده بالامر الصلوة على وجه اتفقت لكن غرضه في النهي متعلق بعدم صدور الغصب من المكلف وح كان الامر مطلقا غير مقيد بان لا يكون في محل المغصوب واذا احتمل الامران يحتاج ان يصار الى الترجيح والظاهر الامر مطلقا لاقوائه على الاصالة وعدم ثبوت الدليل على التقييد ويؤيده ثبوت العبادات المكروهة من الشارع كالصلوة في بعض المواضع والصيام في بعض الايام فان الامر كان ايضا والنهي تنزيها فلو لم يجتمع مع التحريم لما اجتمع مع الكراهة اذ لا مانع الا التضاد انتهى هذا واذا لم نقل بجواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد من جهتين بينهما عموم وخصوص من وجه فاذا ورد امر متعلق بشيء عام ونهي كذلك وكان بين المتعلقين عموم وخصوص من وجه فيخصص العام الاضعف بالاقوى من حيث كونه معتضدا بالمؤيدات الخارجية من الادلة وغيرها وعلى هذا فيرجح في المثال الذي ذكروه في هذا المقام وهو الصلوة في المكان المغصوب بطلان الصلوة في المكان المغصوب فانه امر الشارع بالصلوة ونهى عن الغصب وهما عامان بينهما عموم وخصوص من وجه واجتمعا في الصلوة في المكان المغصوب لا تشاعرهما فاما يخصص الامر بالصلوة بغير المكان المخصوص ولا يكون الصلوة في المكان المغصوب مامورا بها فيكون باطلة او يخصص النهي عن الغصب بغيره اذا تحقق في ضمن الصلوة فلا يكون هذا الغصب حراما والذي رجحت انه تخصيص الاضعف فتخصص هنا الامر بالصلوة دون النهي عن الغصب لان النهي اقوى من الامر لتغليب الحرمة اي لتغليب الشارع الحرمة في كل امر مردد بين الوجوب والتحريم وترجيح جانب الكف عنه كصلوة الحائض في ايام الاستظهار والكف عن الوضوء من اناء بين المشتبهين عند نجاسة احدهما وغير ذلك والاجماع المركب اي لاجماع الفرقة على ترجيح جانب الحرمة عند التردد او لاجماع الفرقة على بطلان الصلوة في المغصوب ولا يخفى انه يرد على الاول ان ترجيح الشارع جانب الحرمة في بعض المواضع لا يصير موجبا لترجيحه في الجميع اذ لم يظهر ان هذا الحكم في امثال ذلك لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله كان لدليل اخر مع ان ذلك الاستقراء على فرض ثبوته لم يثبت حجيته وعلى الثاني ان الاجماع المذكور غير مسلم سواء اريد الاجماع على ترجيح جانب الحرمة او على بطلان الصلوة وعلى الثاني لو ثبت لا يفيد ايضا الا في خصوص هذا المثال اذ لعله لعلة اخرى فلا يحصل المط الذي هو الحكم بالبطلان وترجيح جانب الحرمة في جميع ما هو مثل المثال المذكور من العبادات وقد يستدل على ترجيح جانب الحرمة بوجوه اخر منها ان متعلق الامر عمثل الصلوة المذكورة بطريق التخيير ومتعلق النهي بها بطريق الحتم والعين فيكون استثناؤها من الامر اولى من

استثنائها من النهي اذ ظاهر ان الاهتمام بفعل غير الواجب التخييري ليس مثل الاهتمام بترك الحرام العيني وفيه انه لا وجه لترجيح جانب الحرمة والفتوى بالبطلان بمجرد هذا المرجح كما لا يخفى ومنها ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وفيه ان هذا انما يتم مع تعارض الندب والتحريم لا الواجب مع ان ترك الواجب ايضا كفعل الحرام مفسدة ومنها ان الروايات قد دلت على التوقف عند تعارض الامر والنهي ومقصودنا الكف وهو حسن لو ثبت دلالة الروايات على وجوب التوقف والصواب انه يستدل على الحكم بالبطلان ووجوب اعادة الصلوة مثلا بانا اذا قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي فلا محالة يكون هذا الفرد المخصوص اما مامورا به لا منهيا عنه او بالعكس فتعلق الامر به وكونه عبادة مشكوك فيه واشتغال الذمة اليقيني يحتاج الى البراءة اليقينية وهي غير حاصلة هنا وتقريره ان الحكم بالصحة موقوف على العلم بكون الماتي به مامورا به وهو فيما نحن فيه غير معلوم فلا يحكم بالصحة فيكون باطلا وتقريره ان الصحة هي موافقة الفعل المامور به المعلوم الامر به لا ما شك في كونه مامورا به ايضا فلا يتحقق الصحة هنا لانه لا يتم تعلق النهي به وتحريمه ايضا مشكوك فيه فكيف يحكم بكونه حراما بل يجب ان يحكم بعدم تحريمه لاصالة البراءة واذا انتفت الحرمة ثبت تعلق الامر به يقينا اذ لا مانع عنه سوى تعلق الحرمة لانا نقول اولا ان اصالة البراءة في جانب الحرمة معارضة باصالة البراءة في جانب الوجوب فان الاصل عدم تعلق الامر به فاذا انتفى تعلق الامر به ثبت تعلق النهي يقينا اذ لا مانع سواه وثانيا ان الخلاف انما هو في تعلق الامر به او تعلق النهي به فلا نزاع فيه لان القائلين بجواز الاجتماع لا ينكرون ترتب العقاب على الاتيان بهذا الفرد كما ان القائلين بعدم جوازه يقولون به فليس عليهم الخلاف في وجوه فان القائلين بعدم الجواز يكون رضه مخالفا للشرع في تلك الصورة فقال يصح اجتماع الامر والنهي في شيء واحد من جهتين يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ويكون الاتي بما اجتمعا الوجهان فيه مطيعا من وجه عاصيا من اخر والقائلون وان لم يخالفونا في عدم جواز الاجتماع وقالوا بانه لا يصح الاجتماع ولكن خالفونا في امر اخر وهو انا نقول انه لما لم يجتمع الامر والنهي فلا يكون هذا الفرد الذي لم يتعلقان مامورا به فلا بد في الامتثال من الاتيان بفرد اخر ولا يخفى انه يمكن ان يكون المستند في قول طائفة بانه يصح واجبا الى الصلوة فيلزم القول بجواز اجتماع الامر والنهي وكذا في قوله يصح ولكن ما ذكرناه انسب بقوله ويكون الاتي بما اجتمعا فيه مطيعا عاصيا كما لا يخفى لنا على امتناع الاجتماع في الصورة الاخيرة وجوه الاول وهو الذي ذكره الاكثر لزوم اتحاد المتعلقين اي متعلق الامر والنهي اعني الوجوب والحرمة لو صح اي صح الاجتماع في الواحد الشخصي من جهتين بينهما عموم وخصوص مطلقا لان المفروض ان الشخص الخارجي واحد وانما تعددت جهاته فالكون في الصلوة في المكان المغصوب الذي هو الشخص الخارجي امر واحد في الخارج وان كان له جهتين متعددتين وهذا هو المراد من قوله لو حلة الكون مثلا في الصلوة في البين اي في الخارج وتعددهما اي تعدد المتعلقين نقلا وذهنا لا ينفع لان ذلك انما ينفع لو كان التكليف متعلقا بالطبايع وليس كذلك لان التكليف انما هو بالافراد لا الطبايع وتحرير الدليل وتوضيحه ان من الامور التي لا شك فيها احد ولم يقع فيه خلاف ان الامر والنهي وبعبارة اخرى الوجوب والحرمة وسائر الاحكام الخمسة من الامور المتضادة والاحكام المتضادة والحيثيات المتقابلة بالذات ومن البديهيات التي لا يرتاب فيه ذو مسكة ان المتضادين والمتنافيين لا يمكن اجتماعهما في محل واحد سواء كان من جهة واحدة او جهتين متغايرتين الا اذا كانت الجهتان حيثيتين تقييديتين يجعلان او لا من المحل المفروض لهما عليه متغايرين ولا شك انه ان تعدد الجهتين



فيما نحن فيه لا يوجب تعدد المحل الخارجي وان تعدد المحل عقلا او ذهنا ولكنه لا يفيد لان التكليف لم يتعلق بالامور العقلية والحاصل ان الامتناع انما نشا من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يتعدد في الخارج اما ان هذا امامور به وذلك منهي عنه ومنا لبيت انه التعدد بالجهة لا يتحقق ذلك بل الوحدة باقية معه قطعا فلو جاز اجتماع الامر والنهي فيما نحن فيه لزم اجتماع المتضادين في محل واحد وبعبارة اخرى الامر والنهي والوجوب والحرمة متنافيان متنافيان لا يمكن اجتماعهما في الخارج والواقع الا في محلين متعددين في الخارج ونفس الامر شيء واحد ومحل واحد فلا يمكن اجتماع الوجوب والحرمة فيه وتعدد الجهة لا يجعله شيئا الا ترى انه اذا قال له مثلا مناديا كل عبيد زيد اسود وكل عبد من اولاد عمرو مثلا ابيض وكان عبد من عبيد زيد من اولاده لا يحكم بانه ابيض واسود معا مع ان هذا العبد متعدد من حيث الجهة بل يحكم احد الامرين قطعا ونجد امرح السيد السند الداماد في كتابه الموسوم بالسداد حيث قال بعد ذكر الحيثيات واذا علمت ذلك فاعلم ان الوجوب والحرمة من الامور المتضادة والحيثيات المتقابلة بالذات فلا يصح اجتماعهما في ذات فعل واحد بالشخص كهذا الكون في هذا المكان بحيثيتين تعليليتين ككونه جزءا من الصلوة المامور بها وكونه تصرفا عدوانيا في الدار المغصوبة بل لا بد من اختلاف حيثيتين تقييديتين يجعلان الا من ذات الكون الشخصي الموصوف بالوجوب والحرمة كونين ثم يعرض الوجوب والحرمة لهما من تلقاء الاستناد الى تينك الحيثيتين التعليليتين فاذن قد استتب الامر واستقام الاستدلال ومن هنا لك يتبين ان القول بالوجوه والاعتبارات في فاعل الحسن والقبح العقليين لحظ هابط واحتمال ساقط فانه اما ان تعتبر تلك الوجوه والاعتبارات على انها حيثيات تقييدية فتصير المصالح الاختلاف ذات الفعل واستناد الحسن والقبح الى ذاتي الفعلين المختلفين كما في لطم اليتيم من حيث وجه الايلام والظلم من حيث وجه التاديب ومن هذا السبيل يتلاب في الاحكام الشرعية العملية امر القصر والتعيين وامر النسخ والتبديل واما ان يجعل حيثيات تعليلية خارجة عن حريم ذوات الافعال الموصوفة بالحسن والقبح المعروضة للوجوب والحرمة فلا يكون في حريم الاجتماع والافتراق فيا هم لسلام املا انتهى كلامه رفع مقامه فان قيل انه جوز بعضهم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد من جهتين تعليليتين محتجا بان الحسن والقبح في نفسهما لا تضاد بينهما وانما التضاد بين الحسن من جهة والقبح من تلك الجهة واما الحسن في الجملة فلا ينافي القبح في الجملة فيمكن ان يجتمعا في محل واحد فيجتمع الامر والنهي ايضا في محل واحد من جهتين تعليليتين ايضا قلنا اولا ان جواز اجتماع الحسن والقبح ايضا من جهتين ممنوع كما ياتي بيانه في بحث الحسن والقبح وتجويز البعض لا يعتبر به وثانيا انا لو سلمنا جواز اجتماع الحسن في الجملة مع القبح كذلك لا يلزم منه جواز اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد من جهتين تعليليتين لان هذا انما يلزم لو قلنا بان كل حسن يستلزم الوجوب وكل قبح يستلزم الحرمة ولكن ليس كذلك بل لو قلنا بان الوجوب والحرمة من مقتضيات الحسن والقبح ان نقول ان الحسن الذي لم يكن معه قبح او قبح لم يساوه يقتضي الوجوب وكذا القبح الذي لم يكن معه حسن او كان ولم يكن يساويه يقتضي الحرمة سيما اجتمع فيه الحسن والقبح في الجملة لا يكون واجبا وحراما من جهتين بل يكون مباحا ان تساوى حسنه وقبحه ويجب ان غلب الحسن ويحرم ان غلب القبح فان قيل وان لم يلزم من ذلك جواز اجتماع الوجوب والحرمة من جهتين ولكن بعد تسليم جواز اجتماع الحسن والقبح في الجملة لاحد ان يقول ان الوجوب والحرمة ايضا من قبيل الحسن والقبح فيجوز اجتماعهما من جهتين قلنا لا شك ان القائل

بجواز اجتماع الحسن والقبح من جهتين يقول بان من الاشياء ما لا يجوز اجتماعهما في شيء من جهتين ايضا كما صرح به في
الحسن وعدم الحسن ومنه السواد والبياض والطهارة والنجاسة وح فاللازم امعان النظر في ان الوجوب و
الحرمة وبعبارة اخرى الامر والنهي هل هو من قبيل الحسن والقبح او من قبيل السواد والبياض والحسن وعدم الحسن
فنقول ان هذا القائل يقول بان كل شيئين لم يكونا متضادين في نفسهما وكان تضادهما باعتبار القيود لم
يتضادا لو قطع النظر عن القيود يجوز اجتماعهما وكلما لم يتوقف تضادهما على شيء خارجي كالطهارة والنجاسة
والسواد والبياض فلا يجوز اجتماعهما من جهتين لان من انضمام القيود ح لا يرتفع التناقض وح فنقول ان
اظهر الاشياء تناقضا بحسب الذات مع قطع النظر عن القيود وجود الشيء وعدمه فانه لا يمكن ان يكون
الشيء موجودا من جهة ومعدوما من جهة اخرى وتناقض الوجوب والحرمة بعينه هذا التناقض لان وجوب شيء عبارة
عن وجود طلبه وحرمته عبارة عن عدم طلبه مع زيادة هو طلب تركه وبعبارة اخرى وجوب شيء عبارة عن كونه
مطلوب الايجاد وحرمته عبارة عن عدم كونه كذلك مع شيء زائد ولا شك ان وجود الشيء وعدمه متناقضان
من غير افتقار الى انضمام الجهة وعلى هذا فلا يمكن اجتماعهما ولو قلنا بجواز اجتماع امرين من جهتين تعليليتين
واعترض على هذا الدليل بوجوه يخطر منها ان هذا انما يصح على تقدير تعلق الوجوب بالافراد واما على تقدير
تعلقه بالجنس والطبيعة فلا يصح ذلك اذ ليس هذا الشخص الخارجي الموجود في العين متعلقا لشيء من الامر و
النهي متعلقهما هو الجهتان المتعددتان فلا يلزم اجتماع المتنافيين في محل واحد فان محلهما ليس هذا الشيء
الخارجي بل انما هو الجهة وجوابه اما اولا فنمنع كون متعلق الوجوب والحرمة هو الطبايع والجهات بل انما
نقول انه هو الافراد لا غير الموجودة في الخارج لان التكليف لا بما يوجد في الخارج واما ثانيا فبانه لو سلم ذلك
فيرجع الحاصل الى انه لم يتعلق وجوب بالفرد والشخص الذي هو الواحد الشخصي مطلقا بل انما تعلق الوجوب
بغير ما تعلق به الحرمة اي الطبيعة فح يرجع الكلام الى اجتماع الامر والنهي في طبيعتين متغايرين بالذات
متعددين ولم يتعلق بواحد شخصي اصلا فان الشخص والفرد غير مامور به ولا منهي عنه وطبيعة الصلاة مامور بها
وليست منهيا عنها وطبيعة الغصب بالعكس فليس واحد شخصي يكون مامورا به من جهة ومنهيا عنه من اخرى فيكون
النزاع لفظيا والتوضيح انه لا شك ولا شبهة في ان النزاع في جواز اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد له
جهتان ومعناه انه يكون هذا الشيء الواحد واجبا من جهة وحراما من جهة اخرى اي يكون هذا الشيء حال كونه
ذا جهتين واجبا وحراما معا الا ان مورد الوجوب جهة والحرمة جهة اخرى وثمرة هذا النزاع يظهر في
مواضع الاول فيما اذا اخترنا في مسئلة تعلق الامر بالطبايع والافراد القول بالافراد وصحح للامرين الثاني كما هو مذهب
كثير من المحققين والثاني فيما اذا وجد هناك امر لم يصلح التعلق بالطبايع والثالث فيما اذا قلنا بتعلقه
بالطبايع ولكن قلنا بوجوب الفرد من باب المقدمة وجعلنا النزاع في الوجوب الاصلي والتبعي واردنا معرفة
حال المقدمة والرابع فيما اذا قلنا بتعلقه بالطبايع ولكن قلنا بان المتعلق حقيقة هو ايجادها واوجد المكلف
الطبيعتين بايجاد واحد واما اذا قلنا باختصاص جميع الاوامر بالطبايع وعدم وجوب المقدمة او وجوبها
مع اختصاص النزاع بالواجب الاصلي فلا يكون من متفرعات هذا النزاع في شيء بل يكون من باب اجتماع
الواجب والحرام كالصلاة والنظر الى الاجنبية دون اجتماع الوجوب والحرمة في شيء وعلى هذا فنقول ان
المراد انه اذا اخترنا تعلق الامر بالافراد او وجوب المقدمة واردنا معرفة حال المقدمة فهل يصح فيها اجتماع
الوجوب والحرمة من جهتين ام لا واما اذا قلنا بان الامر متعلقة بالطبايع وتسليم امتناع الاجتماع في صورة

التعلق بالفرد ليس لاشتباه المطلوب والمعين عن بعضهم انه قال بجواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد من جهتين وعدم وجوب المقدمة
او كون النزاع في الواجب الاصلي يقول بحصول الامتثال فيما اجتمع فيه الطبيعتان والحاصل انه على القول بتعلق الامر بالطبيعة
يتحقق في الفرد اجتماع الواجب والحرام ولم يتحقق الفاسد في جواز لا اجتماع الوجوب والحرمة في شيء فنقول لهذا البعض
انه على القول بتعلق الامر بالطبيعة اين هذا الشيء الواحد الذي هو واجب وحرام معا من الجهتين لاجل تعلق والحرام اتفاقا
حتى محل النزاع ولا يجد فيه وهذا اردنا من كون النزاع لفظيا انه هل يصح من العالم ان يقول الى الحق بجواز اجتماع
الامر والنهي في شيء واحد من جهتين وجواز كون شيء واحد واجبا وحراما كذلك ثم اذا قيل له ما تقول فيما اتى المكلف الشايع
هذا الفرد واجب من حيث كونه فردا من الصلوة واتيانه وحرام ولا انه من حيث كونه فردا من الغصب فاجاب بان هذا لا يجوز
ولكني لا اقول بتعلق الوجوب بالفرد بل بالطبيعة فههنا شيئان متغايران هما متعلقا الامر والنهي ولا ضير فيه لاني اخترت
جواز الاجتماع وهل هذه الغفلة الا ناشئة من قبيل القوم بالصلوة في الدار المغصوبة ولم يتفطن بان هذا القبيل متفرع على
تعلق الامر بالطبيعة او وجوب المقدمة وتعميم النزاع بالنسبة اليه كما صرحوا به واما ثانيا فبان مراده ان كان ان جميع
الاوامر والنواهي متعلقة بالطبايع ولا يمكن تعلق امر بالفرد فهو غلط فاحش وهو خروج عن الخلاف الواقع في ان الاوامر
هل هي متعلقة بالافراد او بالجهات انما هو في الاوامر المتعلقة بالكلي ظاهرا واما ان الامر يمكن تعلقه بالفرد بل تعلق بعض
الاوامر به فمما لا شك فيه فح نقول في مسئلة في ذلك الفرد هل يجوز تعلق النهي به من جهة غير جهة تعلق الامر به اولا كما انه
اذا امر الشارع بجميع افراد الصلوة مثلا ونهى عن جميع افراد الغصب فنقول في فرد كان فردا لهما هل يجوز تعلق الامر
به من جهة كونه فردا للصلوة وتعلق النهي به من جهة كونه فردا للغصب ام لا واما رابعا فبان مراده من تعلق الوجوب
والحرمة والامر والنهي بالجهات والطبايع ان كان تعلقهما بذوات الجهات بمعنى ان ذات هذه الجهة مامور بها
ومنهي عنها حتى يكون مراد الامر اوجبت عليك ذات الطبيعة فهو كلام واه لا يتفوه به عاقل وان كان مراده ان
متعلقهما وجودات الجهات والطبايع وايجادها فنقول لا يخفى ان ذلك لا ينفع المعترض اصلا بل يقع فيما هرب منه
لا يتغير لان وجود ماهية الواجب في ضمن الفرد الذي تحقق في ضمنه ماهية الحرام نفس وجود ماهية الحرام ووجود
الاول عين وجود الثانية فانه لا وجود للجهات الا في ضمن الافراد والفرد واحد فالجهتان موجودتان بوجود
وايجاد واحد ومحل الوجوب والحرمة لو كان هو الجهة لكان ايجادها والمحل فيما نحن فيه شيء واحد فيلزم اجتماع
المتضادين في محل واحد واما خامسا فبانه لو سلم جميع ذلك فنقول لا شك ان الطبيعة اذا كانت مامورا بها
فيكون الشخص ايضا واجبا من باب المقدمة لامتناع وجود الطبايع بدون الفرد فيكون الفرد ايضا مامورا به
ولو تبعا فلو كان منهيا عنه ايضا لزم اجتماع الوجوب والحرمة والامر والنهي في واحد شخصي والقول بان وجوب
المقدمات من التوصليات ويجوز اجتماع الواجب التوصلي مع الحرام كلام ناش عن عدم التدبر كما ياتي بيانه
ومنها ان الامر والنهي انما يتنافيان من جهة استلزام اجتماعهما التكليف بما لا يطاق والامر انما تعلق بماهية
كان متعلقه بها من باب الوجوب العيني المنافي للحرمة من الجهة المذكورة واما متعلقه بفردها فانما هو من باب
التخيير ولا منافاة بين الوجوب التخييري الذي لا يلزمه حرج في الترك والحرمة من الجهة المذكورة والمنافاة
من جهة اخرى ممنوعة وجوابه اولا ان تنافي الامر والنهي ليس من الجهة التي ذكرها بل انما هو من جهة
استلزامهما الحرمة والوجوب المتنافيين بالذات والمفهوم حتى انه لو لم يكن تكليف محقق ايضا لكانا متنافيين
وهذا مما لا شك فيه وليس منعه الا مكابرة محضة كيف ولو كان كذلك لما كان منافاة بين الاباحة والحرمة و
الوجوب والاستحباب اصلا مع ان تنافيها مما لا نزاع فيه وثانيا ان نفس المنافاة بين الوجوب التخييري

والحرمة العينية مما لا وجه له اصلا كيف مع ان الحرمة منافية مضادة للاباحة التي هي ادون من الوجوب التخييري مع انه
لو لم يكن بينهما منافاة لجاز اجتماعهما في واحد شخصي من جهة واحدة او جهتين متلازمتين مع انه لا خلاف في عدم جوازه
قال الفاضل المورد في الوافية الثانية ان متعلق الايجاب التخييري والنهي التحريمي العيني بامر شخصي يجب
يكون منشأ الوجوب والحرمة واحدا او امرين متلازمين والحق امتناعه والظاهر انه لا نزاع فيه ايضا ومنها
ان هذا مصادرة على المطلوب لانا نمنع عدم الدفع اجتماع المتنافيين الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع
امرين بل يكفي بالتعدد الاعتباري وعلى هذا لا اول البحث والتفصيل انه ان اريد بقوله والمتنافيين لا يمكن
اجتماعهما في محل واحد امتناع الاجتماع فيه مع اتحاد الجهة فلا نزاع فيه وان اراد امتناعه مع تعددها فهو
لا نزاع محل النزاع وكذا قوله وتعدد الجهة لا يوجب تعدد المحل وقوله لا امتناع الا منافاة الاجزاء فلانه
ان اعتبر مع ذلك اتحاد الجهة فلا نزاع فيه وان اعتبر مع تعددها فهو لا نسلم اصل امتناعه واما قوله وذلك
اي امتناع اجتماع المتنافيين لا يندفع الا بتعدد المتعلق فان اراد تعدده بحسب الذات فالحصر ممنوع اذ الخصم
يقول بانه لا امتناع مع التعدد بحسب الاعتبار ايضا هو تم وبتقرير اخر في اصل الاعتراض ان اراد بلزوم
التعدد في متعلق الامر والنهي ومحل المتنافيين لزوم تعددهما في الحس فهو ممنوع وان اراد مطلق التعدد
فلا ريب انهما متعددان ولم يتحقق احدى الحقيقتين في الخارج بسبب اتحاد الفرد ولم يصيرا شيئا ثالثا
بل هما متغايرتان في الحقيقة متحدتان في نظر الحس في الخارج وذلك كاف في اختلاف المواد وجوابه ان ما
ذكره من المقدمات المثبتة انما هي مجرد منع يتمسك به من يضل سواء السبيل ويريد اسكات الخصم بلا حجة ودليل
ولم يتفطن بان المنع انما ينفع لو كان المانع قدم ثابت في المنع لو اخذ بناصيته وليس كذلك في هذا المقام فانه
لو قيل للمانع الا تقول ان امتناع اجتماع المتنافيين في محل واحد مع تعدد الجهة ممنوع فهل يمكن اجتماع
الطهارة والنجاسة او السواد والبياض في محل واحد خارجي من جهتين تعليليتين ام لا فانظر هل يمكن له الامتناع
ح ام لا فان قال بالفرق بين السواد والبياض والطهارة والنجاسة وبين الوجوب والحرمة بان الاوليين
من عوارض الشخص والثانيين من عوارض الجهة والاول يوجب تعدد الشخص والثاني تعدد الجهة وهو متحقق
قلنا اولا ان سفركان عاما شاملا لجميع المتنافيين وثانيا انك قد عرفت ان الوجوب والحرمة من عوارض
وجود الجهة في الخارج لا ذاتها ووجود الجهتين واحد في الخارج في الفرد المبحوث عنه وثالثا ان النزاع لا
يختص في الاوامر المتعلقة بالجهات كما ذكرنا سابقا ولو قيل ثانيا انك قلت ان عدم ايجاب تعدد الجهة لتعدد
المحل ممنوع فنقول اردت بالمحل المحل الخارجي او العقلي فان اردت الخارجي فهل يصير الصلوة في المكان المغصوب
من جهة الصلوة والغصب كونين في الخارج ام لا فانظر هل يمكن له تسليم كونها كونين ام لا وان اردت العقلي فهل
يكون الوجوب والحرمة من عوارض الوجود الخارجي والجهة الخارجية او من عوارض الوجود العقلي والجهة العقلية
ومما ذكرنا يظهر حال منعه في سائر المقدمات ايضا ومنها ان قول المستدل وتعدد الجهة لا يوجب التعدد في
المحل انما يصح اذا كانت الجهتان تعليليتين واما اذا كانتا تقييديتين فلا اذ لا يلزم ح اجتماع المتنافيين
في موضوع واحد والظاهر ان الصلوة في الدار المغصوبة من قبيل الثاني لان متعلق الوجوب فيها هو ماهية
الكون من حيث هو كون مطلق ومتعلق الحرمة خصوصية الكون وتشخصه وقد جمعهما المكلف باختياره ورده
اولا انه لو تم ما ذكره فلكان من باب المناقشة في المثال لان كلامنا فيما كانت الجهتان تعليليتين اذ لا نزاع
في الجهتين التقييديتين كما في لطم اليتيم تاديبا وظلما وثانيا انه جعل الجهتين بمعنى الاطلاق والتقييد

فجعل الكون واجبا من الجهة الاولى وحراما من الجهة الثانية وغرض المستدل هو الوجوب التخييري للكون المقيد المتحقق
ايضا من باب الفرد وثالثا فضعف التخصيص منه او من منع منهم منه اتصاف الواحد بالشخص بالوجوب
والحرمة من جهتين بينهما عموم وخصوص من وجه عرفا فانه اذا قال الامر اجلس يوم الجمعة في مكان لاحد من الصبح
الى الغروب وقال ايضا لا تدخل في هذا اليوم الحرم فلا شك انه يفهم عرفا انه يريد الجلوس في غير الحرم وصرح بهذا
الفهم العرفي جمع من الاصحاب واستدل به الفاضل الاردبيلي في شرح الارشاد على بطلان الوضوء في المكان الغصبي
حيث قال ويمكن ان يقال ولا شك انه مامور بالوضوء في المكان المباح اذ الشارع لا يجوز الوضوء في المكان الغصبي
وهو ظاهر والمغصوب حرام ولعله يفهم من مثل هذا الكلام عدم الرضا بالوضوء في المكان الغصبي وبطلانه فيه وعدم
قبوله منه في ذلك المكان فتامل ولانه لو بات بالمامور به شرعا وعلى حسب تعارفها العادة كما هو الظاهر انه المعتبر
في خطاب الشرع انتهى واذا كان المفهوم من هذا الكلام التخصيص عرفا فنقول انه لا شك ان هذا الفهم العرفي ليس
الا انه لفظية اذ ليس في اللفظ ما يدل على التخصيص فيكون لا محالة لامر عقلي وليس شيء يصلح لذلك الا امتناع اجتماع
الامر والنهي فيكون الاجتماع ممتنعا ومما ذكرنا علم ان المطلوب هو الاستدلال بالفهم العرفي على الامتناع العقلي
ويظهر فساد ما قيل في هذا المقام من ان مرادنا بالتخصيص المفهوم ليس هو تخصيص كل منهما بالاخر او تخصيص المتقدم
بالمتاخر كما توهم بعضهم بل المراد هو تخصيص احدهما بالاخر من غير ملاحظة تقدم او تاخر حتى ان اهل العرف
لو عرض المتقدم من المتاخر لا يحكمون بتخصيص المتقدم بل يحكمون بتخصيص احدهما ولا يجزمون بالتعيين الا با
لمرجحات الخارجية وبهذا ايضا اندفع بعض التوهمات التي ذكرها بعضهم كما بقيه اي كما يفهم التخصيص عرفا في موضع
يفهم منه اتصاف الواحد بالشخص بالوجوب والحرمة من جهتين بينهما عموم وخصوص مطلق ويعترف بذلك الخصم
ايضا ولا فرق بينهما اصلا لاشتراكهما اي اشتراك هذه الصورة وسابقتها في تعدد المتعلقين اي تعدد متعلق
الوجوب والحرمة عقلا واتحادهما في مادة عينا فانه لو قال الامر لا تسجد لفلان وقال عليك بالتعظيم له
فلا شك ان في مادة الاجتماع وهي السجدة لو اجتمع الامر والنهي لكان متعلق الامر وهو التعظيم غير متعلق النهي
وهو هذا الفرد المعين اي السجدة واذا لم يكن فرق بينهما من هذه الجهة فيثبت كما ان في الاولى والتخصيص اي
يجب اشتراكهما في الانتفاء على خلاف ما ادعاه الخصم من اطلاقهما والقول بالامتثال من جهة الامر والعصيان من جهة النهي
او التخصيص من طرف والفرق تحكم مع ان الخصم لا يقول بالاول قطعا في الصورة السابقة كما عرفت ومن هذا الخصم
دليل اخر على اصل المطلب اي امتناع الاتصاف بالحكمين والاجتماع وهو انه لو كفى
تعدد المتعلقين اعتبارا في اجتماع الامر والنهي ولم يحتج الى تعددهما في الخارج والواقع وبعبارة اخرى
لو ارتفعت استحالة اجتماع المتنافيين اللذين هما الامر والنهي في محل واحد بتعدده اعتبارا للزم جواز
اجتماعهما في واحد شخصي من جهتين بينهما عموم وخصوص مطلق بل من جهتين متلازمتين من الجانبين كليا لتحقق
تعدد المتعلقين فيهما عقلا وان اتحدا في الخارج كليا مع ان عدم الجواز فيهما اجماعي يعترف به الخصم
وجواز الانفكاك من الجانبين فيما نحن فيه دونهما لا يوجب الفرق لان الكلام فيما نحن فيه ليس فيما وقع
الانفكاك منهما بل انما هو في الفرد الذي يجتمع فيه الجهتان ومن هذه الجهة لا فرق بينه وبين ما له جهتان
متلازمتان او جهتان بينهما عموم وخصوص مطلقا والثالث من الوجوه الدالة على امتناع اجتماع الامر و
النهي في واحد شخصي من جهتين بينهما عموم وخصوص من وجه انه لو قال احد افعل هذا الفعل من هذه الجهة
ولا تفعل من هذه الجهة كان يقول في الصلوة في الدار المغصوبة صل ولا تغصب في الدار المغصوبة بهذا التصرف

كونه صلاة ولا تعرف فيها من جهة كونه غصبا او تقول اوجب عليك هذا الشرف لاجل كونه صلاة وحرمته عليك من جهة
كونه غصبا لنسبوه العقلاء الى السفاهة وركاكة العقل وخفة الرأي ولولا امتناع اجتماع الامر والنهي او الوجوب
والحرمة لما كان كذلك ويتقرر ايضا انه لو جاز اجتماع الامر والنهي او الوجوب والحرمة في واحد شخصي من جهتين
لكان لصح التصريح به مع انه لا يصح قطعا اذ لو قال احد افعل هذا الفعل من هذه الجهة ولا تفعله من هذه الجهة
لذمه العقلاء فان قلت انا نسلم ان هذا التصريح ليس بجائز ونحن ايضا لا نقول بجوازه ولكن نقول انه يصح ان
يأمر بالصلاة وينهى عن الغصب وهما يجتمعان في فرد فيكون هذا الفرد مما اجتمع فيه المأمور به والمنهي عنه لما
لا ان ابي في حصة الامر بالصلاة والنهي عن الغصب والنزاع انما هو في هذا الفرد الذي انت تقول بانه اجتمع
فيه المأمور به والمنهي عنه ونحن نقول بعدم اجتماعهما فيه بل يحصل احد العنوانين فيه فهذا الفرد محتاج الى
حاكم يحكم بيننا بالحق وليس حاكم انطق بالصواب من جواز التصريح وعدمه فنقول لك ان هذا الفرد الذي
انت تقول باجتماع الامر والنهي فيه هل يجوز التصريح بذلك الاجتماع بان يقول افعل هذا الفرد ولا تفعل
او لا يجوز فان قلت بالجواز فيكفيك ذلك ولا نطلب المطالب وان قلت بعدم الجواز فنقول ان هذا كيف
جاز ولا يجوز التصريح به فانه ليس معنى اجتماع الامر والنهي الا تعلق الامر والنهي به معا وليس تعلقهما
الا ان يقول افعل ولا تفعل ويتقرر ايضا في السؤال والجواب فان قلت كيف لا يجوز التصريح بالامر والنهي
مع انه يجوز ان يقول افعل الصلاة ولا تفعل الغصب وهما الامران اللذان بينهما عموم وخصوص من وجه ولا شك
انهما يجتمعان في فرد قلنا لا شك في جواز هذا الامر والنهي ولكنه ان اردت من جواز الاجتماع اجتماعهما
في هذين العامين فهو مسلم ولكن اين الواحد الشخصي الذي انت تجوز اجتماعهما فيه وان اردت اجتماعهما
في الفرد الذي اجتمعت الجهتان فيه فنقول بعدم جوازه ولكن اين جواز التصريح بالاجتماع فيه ثم ان قلت
كيف لا يجوز التصريح مع انه يصح ان يقول لو صليت في الدار المغصوبة لامتثلت الامر ولكني اعاقبك بالتصرف
في المكان المغصوب او يقول لعبده امش بالمشي خوفا او وعده اياه باعطائه عشرة دراهم بازاء المشي
ونهيه عن الكون في الحرم فالعادة بضرب عشرة اسواط لو دخل فيه انك لو مشيت في الحرم لاعطيتك عشرة
دراهم لاجل المشي ولكني اضربك الاسواط لاجل الكون في الحرم وهل هذا الا تصريح بالاجتماع قلنا
هذا هو الذي اوقعك في وادي الحيرة واشتبه عليك الامر لاجل ما تقرر لما التوهم عليك فنقول اولا
تأمل مع نفسك ان كلامك معنا كان في اجتماع الامر والنهي او الوجوب والحرمة لا في اجتماع الامتثال
والعقاب واعطاء الدراهم وضرب الاسواط فانهما ليسا الا من متفرعات الوجوب والحرمة ومما يترتبان عليه
فالباعث على انك تركت الاصل واخذت بالفرع وهل هذا الا لاجل ان في الاصل من الامتناع الظاهر
البين وخفائه في الفرع وثانيا انه لا شك ان الامتثال والعقاب مترتبان على الامر والنهي دون
العكس فلازم عليك اولا اثبات اجتماع الامر والنهي ثم تفريعهما عليه فان الذي لا يقول باجتماعهما
كيف يسلم ذلك وبعبارة اخرى ليس معنى الامتثال الا الاتيان بالمأمور به وليس معنى العقاب الا لاجل فعل
المنهي عنه فتفريعهما فرع كون هذا الفعل مأمورا به منهيا عنه وكونه كذلك موقوف على تعلق الامر والنهي به
معا وليس تعلقهما به الا بان يصح ان يقول افعله ولا تفعله وانت تعترف بامتناع الاخير المستلزم لامتناع
ملزوم المستلزم لامتناع سابقه المستلزم لانتفاء الامتثال وترتب العقاب معا فكيف يصح ان تقول انك
ولكني اعاقبك ولما لم يكن الامتثال والعقاب متنافيين في ظاهر الامر اشتبه عليك لاجله ولو تأملت

في معناه لظهر لك الامتناع ولا يمكننا ان تقول استدل للنا بصحة التفريع على صحة الاصل لانه اذا قيل لك انه
هل يجوز ان يقول احد افعل هذا من هذه الجهة ولا تفعله من هذه الجهة فتحكم لا محالة انت تعترف بفساد
الاصل حينئذ فكيف تستدل بصحة الفرع على صحة الاصل والوجه الرابع ان تعلق كل من الامر والنهي بشيء
لا يخلو اما ان يكون متعلق احدهما به بخصوصه كالامر بهذا الشيء المعين او النهي عنه او يكون متعلقه
بكون هذا احد افراده فيكون تعلقه به لعموم متعلقه كالامر والنهي عن ايضا يكون هذا الشيء المعين احد افراده
او يكون متعلقا بامر كلي صادق على هذا الشيء المعين فيكون تعلقه به لاطلاق متعلقه ولا ريب انه كما يشترط
في الاخيرين ان يكون هذا الشيء المعين فردا للعام او يكون الكلي صادقا عليه كذلك يشترط في تعلق الامر الامر
او النهي الثاني به ان يكون بحيث لو يعلم من الخارج انه لو سئل من الامر او الناهي يتعلق امره او نهيه به لا يمكن يحكم
عنه فلو علم ذلك بامر خارج لا يحكم بتعلق الامر بالعام او الكلي او النهي عن احدهما به كما اذا قال اكرم كل من
دخل دارك ولا تكرم زيدا فانه يعلم من الخارج انه لو سئل عن اكرام زيد اذا دخل في الدار يحكم لا محالة فلا
يتعلق الامر به اذا عرفت ذلك فنقول انه اذا امر احد بعام ونهى عن عام اخر بينهما عموم وخصوص من وجه مثلا
يقول اكرم كل من دخل دارك ولا تكرم الكوفيين فدخل زيد الكوفي في الدار فاذا سئل عن الامر والناهي عن
اكرامه هل يقول متعلق كل من الامر والنهي به من الجهتين او يتعلق احدهما لا سبيل الى الاول فيكون اما متعلق
الامر او متعلق النهي ولا يمكن الاجتماع فكيف يقال انه تعلق به الامر والنهي معا مع العلم بعدم ارادة الامر تعلقهما
به ثم نقول اذا امر احد بامر كلي ونهى عن كلي اخر بينهما عموم وخصوص من وجه كان يقول صل ولا تغصب فاذا سئل
عن صلاة يلزمه وجود الغصب ولا ينفك عنه اي عن ايجاد هذا الكلي يجب ويجد بايجاده الكلي الاخر انهم
هل يجيب بانك ان فعلت هذه الصلاة كنت مطيعا وعاصيا قلنا نحن لا نسأل عما يترتب على فعلها بل عن جواز
فعلها اولا وعدم جوازه قبل حضور وقته ولا يلاحظوا العصيان انما يترتبان على ذلك هذا ثم ان الاخبار
ان المطلب اوضح من ان يحتاج الى الدليل بعد استقامة القريحة ولاجل بداهته يمكن ان يستدل عليه بوجوه
شتى وطرق مختلفة ولكن اقتصرنا على ما ذكرنا مخافة التطويل وكفاية لمن يتكلم بالدليل ونعم ما قال صاحب
المعالم بعد رد ادلة المجوزين وبالجملة فالحكم هنا واضح لا يكاد يلتبس على من راجع وجدانه ولم يطلق في ميدان
الجدال والعصبية عنانه وقال الفاضل التوني في الوافية بعد اختيار الامتناع والدعوى بينة غنية عن
الدليل وتداشا ركلام السيد الداماد انه الى دعوى الظهور والبداهة كما عرفت هذا واحتج من قال بجواز
الاجتماع بوجوه الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك
المكان فانا نقطع انه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي في واحد من جهتين والجواب اما ان يقول لجواب من راه
والجزم بطاعة هذا العبد وعصيانه بامره بالخياطة ونهيه عن الكون في موضع خاص بعد خياطته في ذلك المكان
والاستدلال به على اجتماع الامر والنهي في واحد من جهتين مع انتقاضه اي انتقاض الجزم بسبب هذا الامر
والنهي بالساقة وبعدها اذ المكان بين الجهتين عموم وخصوص مطلقا بان يامر بالخياطة وينهى عن الخياطة
في موضع خاص فلو خاط في ذلك الموضع لزم الجزم بالطاعة والعصيان لتحقق الامر والنهي مع انه لا شك
في انتفاء الطاعة ولا خلاف فيه مكابرة وتحد ذكر والبيان كونه مكابرة وعدم كونه مفيدا للمجوزين وجوها
احدها انا نمنع كونه مطيعا عاصيا ولكن لا يمكن الاستدلال به على اجتماع الامر والنهي في واحد من جهتين كما
كان في الصلاة في الدار المغصوبة لان محل الامر والنهي في هذا المثال متغايران فان محل الامر الخياطة ومحل

النهي الكون وهما امران متغايران في الخارج وليس احدهما جزء للاخر بل الاخر وانما اجتمعا في الخارج اجتماعا اتفاقيا
بخلاف الكون في الصلاة فانه جزء من حقيقتها فيكون مأمورا به لا محالة فاذا وقعت في المكان المغصوب كان الكون
الذي هو جزء لهذه الصلاة منهيا عنه فلو كانت الصلاة فيه مأمورا بها لكان الكون ايضا مأمورا به لان الامر بالكل
امر باجزائه فاجتمع الامر والنهي في شخص واحد وللمكان هذا الوجه غير مرضي عند طاب ثراه رده بقوله لان
الكون فيه اي في موضع خاص او في المثال ليس من اجزائها اي اجزاء الخياطة ولوازمها فلا يكون مأمورا به فلا
يلزم من تعلق النهي به اجتماع الامر والنهي في واحد لعدم الفرق بينه اي بين الكون في المثال المذكور وبين
الكون للصلاة لان الكون في عرفهم منحصر في الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ومن الظاهر ان كلا من الصلاة
والخياطة جعلت اجزائهما وجل اركانهما عبارة عن الاولين فان الصلاة عبارة عن حركات مخصوصة وهيئات
معينة يرجع الى السكون وكذلك الخياطة قيل ان الخياطة امر حاصل من الحركات فهي مبنية لذا الحدث الخ ولا يمكن
ان يقال ان الصلاة ايضا امر حاصل من الحركات والسكنات هي الاذكار الواقعة على الاعضاء الخاصة فالاجماع
على ان القيام ورفع الرأس من الركوع والسجود ووضع الجبهة بالارض من اجزاء الصلاة واركانها ورد ذلك
بانه لا شك ان المكلف به وهو الفعل الاختياري انما هو الحركات والسكنات وعدم كونهما عرضا بالذات لا ينافي
سلسلة الاعراض لا يستلزم عدم كونهما مطلوبين بالامر الا ترى ان الغرض الاصلي من الصلاة هو القيام الكوني
وذكر الحركة وتحريك اللسان بالالفاظ كالابل المقصود حصول هيئة للنفس يعبر عنها بالقرب الى الله تعالى
ع المكلف به وهو الذي يحصل بالاتيان به الاطاعة واحد في الصلاة والخياطة وهو مغاير للغرض الاصلي منهما
اقول ان ما ذكره من ان المكلف به هي الحركات والسكنات مبني على ما تقدم من ان الامر في الافعال التوليدية
متعلق بالاسباب لعدم تعلق القدرة بالمسببات وقد عرفت ما فيه والتحقيق ان الامر متعلق بما يصدق عليه
المأمور به سواء كان هو الحركات والسكنات او الاثار الحاصلة منهما ولا شك ان الصلاة اسم للافعال
المخصوصة دون الهيئة الحاصلة منها وان كان الغرض الاصلي من الافعال هو حصول الهيئة ولكنها ليست الصلاة
واما الخياطة فان كانت اسما لادخال الابرة في الثوب واخراجه لا مربها انه يكون امرا بهذه الحركات وان
كانت اسما للاثر الحاصل منها يكون امرا به وان كان نفس ليدا وبنظر القابل الى الثاني فلا يرد عليه ما ذكره لكن
يرد عليه انه على هذا يكون هذه الحركات والسكنات التي منها الكون من مقدمات الخياطة ولا شك ان مقدمة
الواجب المطلق واجبة فيكون هذه الافعال واجبة فيلزم اجتماع الامر والنهي ايضا في واحد ولا يحصل الفرق
بين الصلاة والخياطة في جزئية الكون وعدمها مع ان جعل المأمور به في الخياطة هو الهيئة الحاصلة خلاف الظاهر
بل المعلوم بل الظاهر انه الافعال المحصلة لها وان كان المقصود منها تحصيل الهيئة هذا هو الموافق لما ذكره القوم
في هذا المقام ولكن الحق ان للكون معنيين احدهما ما هو من الامور الاعتبارية وهو المتداول في عرف الحكماء ويراد
منه حيث المطلق من دون ما اضافة الى المكان وثانيهما معناه العرفي وهو الدخول في مكان والتحقق فيه وهو
المراد حيث يضاف الى المكان كما في قولهم زيد كائن في الدار ولا شك ان الكون بالمعنى الاول انما هو من اجزاء
الصلاة بل هو عينها ومن مقدمات الخياطة وهو عينها ايضا واما الكون بالمعنى الثاني وهو المراد في المثال والمنهي
عنه فيما نحن فيه فلا شك في انه من اجزاء الصلاة لانه بعينه هو القيام والطمأنينة ووضع الجبهة على الارض والجلوس
في التشهد واما بالنسبة الى الخياطة فليس من اجزائها ولا من مقدماتها بل هو من مقارناتها كما صرح به غير واحد من
الاصحاب نعم الكون المطلق في مكان بهذا المعنى من لوازم الجسم بنفسه دون الخياطة وبهذا يظهر تحقق الفرق بين

الصلاة والخياطة بالنسبة الى الكون وجها اخر وهو ان بعد تسليم ان الكون من لوازم الخياطة لا من لوازم الخياطة نقول
انا لا نسلم ان الكون في المكان المغصوب من لوازم الخياطة فيه بل الكون المطلق لازم لها وليس الكون الخاص مدخلية
في تشخص الخياطة بل تشخص الخياطة في المكان المغصوب يمكن حصوله في غير ذلك المكان والحاصل ان الهيئة المخصوصة
معلولة للنوع الخاص من الكون وهي الحركات والسكنات القائمة بالخياطة التي يمكن وجودها في غير الخاص
مماثلة للشخص الموجود في المكان المغصوب اذ الظاهر ان سبب حصول هذه الهيئة هي الحركات المتماثلة وليس لخصوص
شخص من الحركة دخل في تشخص الخياطة بحيث لا يحصل هذا الشخص من حركة اخرى مماثلة للاول في جميع العوارض
والذاتيات الا المكان وذلك بخلاف الصلاة فان اشخاصها تتبدل بتبدل الاكوان في الاماكن المختلفة
فيكون للكون في كل مكان مدخلية في حصول الافراد ويكون هذا الكون لازما او جزءا له فلا يمكن تعلق النهي
به وللمكان للخصم ان يقول بمثل ذلك في الصلاة رد هذا الوجه بقوله ان دعوى تبدلها اي تبدل الصلاة
بتبدل الامكنة فيكون للكون في هذا المكان مدخلية في حصول هذا الفرد من الصلاة فيكون مأمورا به فلا يتعلق
النهي بخلاف الخياطة فانها لا تتبدل بتبدل الامكنة فلا يكون للكون في المكان المخصوص مدخلية في حصولها فلا
يكون مأمورا به فلا محذور في تعلق النهي به وان كان لمطلق الكون مدخلية في حصولها وتعلق الامر به ايضا ممنوعة
فانه لا فرق بينهما من هذه الجهة اصلا فانه ان اريد بتبدل الصلاة تبدل اشخاصها فهو بعينه حاصل في الخياطة
اذ لا شك في ان تشخص الخياطة الحاصلة في هذا المكان غير تشخصها الحاصل في المكان الاخر وان اريد تبدل
نوعها فهو في الصلاة ايضا ممنوع اذ لا شك ان نوع الصلاة الحاصل في هذا المكان لا يختلف نوع الصلاة
الحاصلة في مكان اخر فان قلت ان المراد تبدل اشخاصها بسبب الحالات فانه لا شك ان الصلاة في المسجد
افضل من الصلاة في البيت وفيها من الصلاة في الحمام ولولا ان للكون مدخلية فيها لما تبدلت بتبدل الاكوان
قلنا تبدل حالاتها بتبدل الاكوان مسلم ولكنه لا يدل على كون الكون المخصوص من اجزائها ولوازمها لجواز ان
يكون التبدل لاجل المقارنة فيكون الصلاة المقارنة للكون في المسجد افضل من المقارنة للكون في البيت فان
قلت ان تبدل حالات الصلاة بتبدل الاكوان وعدم تبدل حالات الخياطة بتبدلها يدل على ان من خصوصيات
الاكوان متعلقات للامر بسبب تعلقه بالصلاة فان وجود الارتباط من ذلك هذا كله مع ان ما ذكروها
للفرق بين الخياطة والصلاة بالنسبة الى الكون مناقشة في المثال وتبدلها اي تبديل الخياطة بالمشي
اي تبديل الامر بالخياطة والنهي عن موضع خاص بامر السيد مثلا عبده بالمشي في كل يوم خطوات معينة
ونهيه عن الدخول في حرمه يدفعها اي يدفع الدعوى المذكورة قطعا لانه يكون مطيعا عاصيا من الجهتين
ولا شك ان المثال حينئذ مساو لما نحن فيه اي الصلاة في الدار المغصوبة وسالم عن ورود المناقشات المذكورة
ولا يتصور فرق بينه وبينها بالنسبة الى الكون قطعا اصلا ولا يخفى ان الظاهر من كلام المحقق حيث حصل الاندفاع
بدعوى التبدل ان تغيير المثال لدفع المناقشة الاخيرة لكن لا خفاء في اندفاع الاول به ايضا لان الكون
من اجزاء المشي او لوازمه قطعا بل يمكن المناقشة في اندفاع دعوى التبدل به لانه لا شك في تبدل حالات
الصلاة بتبدل الامكنة ولكن تبدل المشي به غير معلوم والظاهر ايضا ان من بدل المثال فانما هو لدفع المناقشة
الاولى بل المنع الظاهر مع هذه لان هذا النهي قرينة على ان مراده الخياطة التي ليست في هذا المكان ولان
الاطاعة انما تحصل بالاتيان بالمأمور به والمأمور به ما يتعلق الامر به اما اولا وبالذات واما ثانيا وبالعرض
ان يكون هذا الشيء بحيث بان يتعلق اولا نهي ثم بواسطته تعلق شيء اخر كتعلق الامر بافراد العام بواسطة تعلقه

بالعام ولا شك انه يشترط في تعلق الامر بالشيء ثانيا وبالعرض ان يكون هذا الشيء بحيث لو سلم من الخارج انه يوصل
الناهي عن تعلق النهي به الكره ونفاه ولا شك انه لو سئل من قال لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل الحرم وقال
لدامس في هذا اليوم حتى خطوة ولا تدخل الحرم في هذا اليوم انه هل يجوز للعبد ان يخيط او يمشي في الحرم
ينكره وهذا معلوم من الخارج فلا يتعلق الامر به فلا يكون منهيا عنه فلا يحصل العصيان بالاتيان به ويمتنع
ان يامر به وينهى عنه وهذا بديهي فان قيل لو ضرب السيد عبده المامور بالخياطة او المشي والمنهي عن الدخول
في الحرم بعد خياطته او مشيه في الحرم فقيل له لم ضربته فقال لانه فعل ما نهيته عنه كان معذورا عند العقلاء
ولو قال لانه لم يفعل الخياطة او المشي بعد نهيه وبذمه العقلاء فيعلم بذلك كونه مطيعا قلنا لو قال بانه لم يفعل
الخياطة او المشي فلم انه يعد نهيه ولكن ليس كلامنا في امتناع اجتماع الخياطة او المشي مع النهي ولكن لو قال
انه لم يفعل الخياطة او المشي الذي كان مراوحي ويتعلق به امري فلا يسلم مخالفته ولا ذم العقلاء عليه الا ترى انه
لو امر بالخياطة او المشي في غير الحرم وخاط او مشى فيه ثم ضربه وقال لانه ما خاط او ما مشى بعد نهيه ولو قال
لانه لم يفعل الخياطة التي امرته بها او ما مشى بالمشي الذي امرته به يقبلونه هذا توضيح المقام على وفق الكلام
والتحقيق ان يقال انك قد عرفت في بحث مقدمة الواجب ان المقدمة اذا كانت منهيا عنها فان انحصرت المقدمة
فيها لا يقطع بالامتثال اذا اتى بذي المقدمة بسبب تلك المقدمة المحرمة واما الجزء فلا يتحقق الامتثال الا اذا اتى
بالجزء المنهي عنه مطلقا وعلى هذا فنقول لو قال المولى لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل الحرم فالظاهر انه اراد
مطلق الخياطة وهي من فرد من الكون الذي هو عبارة عن الحيز ولا شك ان هذا الفرد اما مقدمة الخياطة
غير منحصرة مقدماتها فيه او مقارن معها وكيف كان فلا ينافي حرمتها حصول الامتثال بالخياطة فيكون مطيعا
لاجل الخياطة عاصيا لاجل هذا الكون ولا يكون هذا من باب اجتماع الحرام والواجب في شيء اصلا واما في المثال
بالمشي فان جعلنا المنهي عنه هو دخول الحرم فكونه مقدمة المشي فيه موجود او موجود على حدة فلا ينافي ايضا
بين الامتثال والعصيان فلاجل عدم تفطنه بعدم الامتثال او بعدم الايجادين واما الصلوة في الدار المغصوبة
فلكونها من قبيل الامر بالمشي والنهي عن الكون في الحرم فيكون باطلا قطعا فلا يصح من الامر التصريح بالطاعة
والعصيان معا بان قال خط هذا الثوب او امش حتى خطوة ولا تدخل الحرم ولكن لو دخلته وخطت فيه
او مشيت فيه لاطعت الخياطة او المشي وتثاب به وكذلك عصيت بدخول الحرم وعاقبتك لاجله قلنا ومعنى
التصريح بهما اي بالطاعة والعصيان غير مسلم فان معنى الطاعة هو الاتيان بالمامور به والمراد بالمامور به
ما تعلق به الامر ومعنى العصيان هو الاتيان بالمنهي عنه والمراد بالمنهي عنه ما تعلق به النهي ولا نسلم انه لا يجوز
التصريح بالامر والنهي معا بان يقال بعد السؤال عن الخياطة او المشي في الحرم افعل الخياطة في الحرم ولكن
لا تدخل الحرم واذا لم يجز التصريح بما يترتب عليه الطاعة والعصيان فكيف يجوز التصريح بهما ولو سلمت
صحة التصريح لا يضرنا لانه اي التصريح غير البحث وخارج عن محل النزاع فان كلامنا فيما لا تصريح فيه
وفي هذا الجواب نظر ظاهر لان الكلام في جواز الاجتماع وعدمه عقلا واذا سلم جواز التصريح بالاجتماع يكون
هذا الاخير وليس الكلام مخصوصا فيما لم يصرح به كما لا يخفى فالصواب هو الاكتفاء بالجواب الاول نعم لو قيل ان
جواز التصريح انما هو في مثل الامر بالخياطة والنهي عن الكون في الحرم الذي يكون المنهي عنه مقدمة للمامور به
موجودة بايجاد على حدة لكان صحيحا وكان الجواز للتصريح نظرا في مثل ذلك ولو لم يتفطن بالتفصيل لم لا يخفى
ان ادعاء صحة التصريح مطلقا كان يكون متمما للدليل المتقدم كذلك يمكن ان يجعل دليلا على حدة على اصل

مطلوبهم

مطلوبهم اي جواز الاجتماع وقد استدل به بعضهم ايضا حيث قال لو لم يجز الاجتماع لما صح التصريح بالاجتماع مع انه
يصح اذ لا شك في انه يصح ان يقول صل ولا تغصب ولكن لو صليت في المكان المغصوب لصحت صلوتك وامتثلت
امري ولعاقبتك لاجل الغصب وجوابه وان ظهر مما ذكرنا ولكن يصلح لزيادة التوضيح فنقول اولا ان
كلامنا معك كان في جواز اجتماع الامر والنهي دون الصحة والعقاب فاما لك تركت البحث ودخلت
في غيره واذا تاملت في سبب ذلك ينكشف لك الحجاب ويظهر لك الحق والصواب ونقول ثانيا انه ان اردت
انه صح التصريح بانك لو صليت في المكان المغصوب لصحت صلوتك ولعاقبتك صحيحة في نظر العوام الذين لا حظ
لهم في العلم ولم يدركوا معنى صحة الصلوة فمسلم ولكنه لا يفيد وان اردت صحته عند من ادرك معنى صحتها وعلم ان تحقق
الصحة موقوف على تعلق الامر فلا نسلم صحة التصريح بالصحة والعقاب الى اهل العرف حيث لم يتفطن بان من يجعل
اليه لا يعلم معنى الصحة ولو كان اهل العرف من يعلم معناها او معنى الصحة لم يجوز التصريح اصلا فان من
علم ان معنى صحة الصلوة في الدار المغصوبة انها موافقة للامر به والموافقة لا تتحقق الا بتعلق الامر بها وعلم
ان العقاب عليها موقوف على تعلق النهي بها وان كان من جهة الغصب كيف يجوز التصريح بالصحة والعقاب
الا باثبات اجتماع الامر والنهي حيث ان الصحة والعقاب مترتبان عليهما فقبل اثبات الامر والنهي بثبوت الصحة
والعقاب فاصل اولا انه هل يجوز التصريح بالامر والنهي ام لا فان كان ذلك مشكوكا فيه فشك في اثباته
باثبات لوازمه ولا شك في انه لا يجوز التصريح بالامر والنهي معا والحاصل ان تمسكه بجواز التصريح بالصحة
والعقاب من قبيل الاستدلال بالدليل الان وهو انما يفيد لو كان وجود العلة مشكوكا فيه واما اذا
اعترف المستدل بانتفائها اي العلة فلا فائدة في التمسك بالدليل الان ولا ريب في انه لا يمكن الخصم ان يعترف بجواز
التصريح بالامر والنهي معا بان يقول افعل الصلوة في المكان المغصوب ولا تفعلها او لا تتصرف في المكان
المغصوب والثاني من ادلة المجوزين انه لو لم يجز ذلك لما وقع في الشرع وقد وقع كثيرا كالعبادات
المكروهة فان الاحكام الخمسة انما هي برمتها اجتماع الضدين والاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة
فلو لم يكن تعدد الجهة مجديا لزم القبح والمحال وهو محال على الشارع الحكيم وقد اجيب عنه بوجوه منها ما ذكره
بقوله قدس سره ما الكراهة في بعض العبادات بمعنى المرجوحية الاضافية كبعض افراد الحج فلا اتفاق وبيانه
ان الكراهة المضادة للوجوب المعدودة من الاحكام الخمسة انما هي الكراهة بالمعنى المعهود اي المرجوحية بالذات
وكون الفعل مرجوحا بالنسبة الى الترك وليست الكراهة المستعملة في بعض العبادات بهذا المعنى بل المراد منها
ان الفعل مرجوح بالنسبة الى فعل اخر وان كان راجحا بالنسبة الى تركه ولا تنافي بين المرجوحية الاضافية والوجوب
مطلقا لان المنافي للوجوب هو كون ترك الفعل راجحا وكون الفعل مرجوحا بالنسبة الى الترك حيث يطلب في نفسه ولا
يلزم ذلك في المرجوحية الاضافية فانها تجتمع مع رجحان الفعل بالنسبة الى الترك ومطلوبيته ومرجوحية الترك
في نفسه وحاصله ترجيح الفرد ان الطلب تعلق بفعل الا ان تعلقه بفعل فرد اخر اشد واكد من تعلقه به ولا شك
في عدم منافاته للوجوب وامكان اجتماعهما وقد يتحقق مثله في بعض افراد الواجب المخير كالقصر في المواطن الاربع
فانه مرجوح بالنسبة الى الاتمام وان كان راجحا بالنسبة الى الترك والاتمام في دار اربعة فراسخ فانه مرجوح
بالنسبة الى القصر وان كان راجحا بالنسبة الى الترك ومنها ان المراد بالمكروه في العبادات كونه اقل ثوابا من فرد
اخر فان الصلوة في الحمام مثلا اقل ثوابا من فرد اخر فان الصلوة في الحمام مثلا اقل ثوابا من الصلوة في المسجد
ولا شك ان هذا المعنى ايضا لا ينافي الوجوب اصلا واورد على هذين التوجيهين بوجوه الاول انه لو كانت

الكراهة بهذا المعنى يكون كل عبادة كانت مرجوحة اضافية او اقل ثوابا من فرد اخر مكروهة مع انهم لا يقولون بكون
الصلوة الفريضة في البيت مكروهة مع كونها مرجوحة واقل ثوابا بالنسبة الى الصلوة في المسجد وجوابه اما اولا فبانه
يمكن ان يقال انهم لا يطلقون الكراهة على كل ما كان مرجوحا اضافيا او اقل ثوابا من فرد اخر بل يشترطون في اطلاقها
على الفعل وحمله في المرجوحية الاضافية وفي اقلية الثواب حدا خاصا فيشترطون مرجوحية اضافية وكثرة اقلية
ثوابه المرجوح في نفسه ولا ثواب له اصلا حتى يكون بين المعنى الحقيقي والمجازي مناسبة وعلى هذا يمكن ان لا
يكون شيء مما حكم بكراهته من العبادات بهذا الحد من المرجوحية او اقلية الثواب وان لم يطلق عليه اسم المكروه
واما ثانيا فبان لفعل كل طبيعة مامورا بها مع قطع النظر عن جميع الخصوصيات والمنافيات قدرا معينا من الرجحان
بالنسبة الى تركه ومن الثواب المترتب عليه وقد يزيد ذلك من جهة انضمام بعض الخصوصيات كالصلوة في المسجد
وقد ينقص مع بقاء اصل الرجحان والثواب كالصلوة في الحمام وقد يبقى بحاله ولا يوجب ضم الخصوصية زيادة
ولا نقصانا في الثواب والرجحان كالصلوة في البيت فما زاد رجحانه وثوابه عن اصل الطبيعة يطلق عليه اسم المستحب
وما نقص رجحانه وثوابه عنه يطلق عليه اسم المكروه وما كان باقيا على حاله يطلق عليه اسم المباح والثاني ان اللازم
على هذين التوجيهين حصول منقصة في هذا الفرد اما من جهة الرجحان او من جهة الثواب فمع هذه المنقصة اما
يطلب فعلها بدون تركها او تركها بدون فعلها او كلاهما فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم
الوجوب وعلى الثالث اجتماع المتنافيين وجوابه انا نختار الاول قوله يلزم عدم الكراهة ان اريد عدم الكراهة
بالمعنى المصطلح فنحن نعترف به وان اريد عدم الكراهة بمعنى المرجوحية الاضافية او اقلية الثواب فممنوع لزومه لان
مطلوبية الفعل لا ينافي شيئا من المرجوحية الاضافية ولا اقلية الثواب والثالث ان ما ذكر انما يصح فيما له بدل
من العبادات واما ما لا بدل له كالتطوع في الاوقات المكروهة على القول بجواز التطوع بالصيام في السفر والايام
المكروهة فلا يصح فيه شيء من التوجيهين لان كل ان يسع لصلوة ركعتين يستحب فيه ركعتان وكذلك كل يوم من
الايام يستحب فيه الصيام وليس لصلوة هذا الان او اليوم بدل حتى يكونا مرجوحين بالنسبة اليه او اقل ثوابا منه
وجوابه انه لا وجه للتفرقة بين الزمان والمكان فان كلا منهما من مشخصات الفعل وعلى هذا فنقول ان معنى
كون التطوع في هذا الوقت مكروها كونه مرجوحا بالنسبة الى التطوع في الوقت الاخر او كونه اقل ثوابا منه
واي محذور يلزم من ذلك والحاصل ان نفله في هذا الوقت مطلوب بالطلب الندبي ولكنه مرجوح او اقل
ثوابا من نفله في وقت اخر وان كان في نفله في هذا الوقت ايضا رجحان بالنسبة الى تركه وترتب عليه ثواب فان
قلت اذا كان نفله في هذا الوقت مطلوبا ومثابا عليه ولم يتصور له بدل في هذا الوقت فاي فائدة في بيان
مرجوحيته واقلية ثوابه قلت انه لما كان عادة اغلب الناس بل كلهم او يكون كلهم عدم استغراق اوقاتهم
بالنوافل فنبه الشارع على الراجح والمرجوح والاكثر ثوابا والاقل لاختيار المتطوع الراجح والاكثر ثوابا فان قيل
مثل هذا فاذا اوقع المكلف الصلوة مثلا في الوقت الراجح فان اردت انها وظيفة الوقت المرجوح وبدل
عنها وليس في هذا الوقت نافلة فليس ذلك اولى من ان يقال ان هذه الصلوة وظيفة هذا الوقت فالظاهر ولو
يكلف في الوقت المرجوح بنافلة وان اردت انه لما علم الشارع انه لا يستغرق اوقاته بالنوافل فقال لا تصل
وظيفة هذا الوقت وصل وظيفة الوقت الراجح فهذا اعتراف منك بان الراجح ترك الصلوة المكروهة من دون
بدل قلنا المراد بها وظيفة الوقت الراجح ولكن لما علم الشارع عدم الاستغراق قال لا تصل في الوقت المرجوح
لا بمعنى انه طلب تركها فيه حتى يكون الصلوة المكروهة مرجوحة في ذاتها بل بمعنى ان الصلوة في هذا الوقت

مرجوحة

مرجوحة بالنسبة الى الوقت الراجح واقل ثوابا فان استغرقت الوقت فصل في الوقتين وان لم تستغرق واردت
ادراك الافضل فهذا افضل فتدرك ذلك وادرج لانها مرجوحة في نفسها كما هو شان المكروه الاصطلاحي والرابع
انه على هذين التوجيهين يكون مكروه العبادة ما كان من افضل منه او اكثر ثوابا ولا يخلو ذلك الغير بما يكون
ثوابه ورجحانه مساويا لثواب اصل الطبيعة ورجحانه فيصير ما هو غير مرجوح بالنسبة الى اصل الطبيعة انه يحصل في ذلك
لهذا الفرد ايضا منقصة في ذاته ولا يخفى ما فيه فان فرض تساوي رجحان الغير وثوابه مع اصل الطبيعة لا يوجب مرجوحية
ما هو غير مرجوح بالنسبة اليه او الى ذاته اصلا بل لو فرض زيادة رجحان الغير على اصل الطبيعة ايضا لم يلزم ذلك فان رجحان
كل على شيء اخر او نحو فرض لا يوجب الا مرجوحية الاخر بالنسبة اليه دون شيء اخر او ذاته فانه يمكن ان يكون
ما هو غير راجح في ذاته ولا على اصل الطبيعة ولو كان غيره راجحا عليه لغير الخاصية نعم لو قيل انه ربما يكون لما هو فيه
منقصة مجازي اوزيد رجحان اصل الطبيعة او ثوابه لصح ان يقال ان يكون هذا الفرد مرجوحا بالنسبة الى اصل
الطبيعة او في ذاته ولكن نقول بان مكروه العبادة ليس كذلك وكلما كان كذلك فلا يكون مامورا به او نقول لعله
لم يتحقق مثل ذلك في مكروه العبادة والخامس وهو مما اورده على التوجيه الثاني انه لو كان المراد بكراهة الصلوة
في الحمام مثلا كونها اقل ثوابا لكان ترك الصلوة فيه بان يفعل في غيره سببا للثواب زائدا على ثوابها فانه فيه وفعله
ليس سببا للثواب والعقاب فيكون مكروها بالمعنى المعهود لانه ايضا ما كان تركه سببا للثواب ولم يكن في فعله عقاب
وجوابه ان المكروه ما كان تركه للثواب لكونه تركا حتى يكون السبب هو الترك نفسه وههنا ليس كذلك بل السبب هنا
فعل فرد اخر لا ترك هذا الفرد ولا لزم ان يترتب الثواب على فعل شيء اخر غير افراد هذه العبادة بتحقق الترك
في ضمنه ايضا والسادس انه لو صح ذلك لصح في الصلوة في الدار المغصوبة ايضا فان لنا ان نقول المرجوحية الاضافية
او اقلية الثواب فيها وفيها ما يفسد وابطال الصلوة في الدار المغصوبة بل في بيان امتناع اجتماع الامر والنهي
فيها فاذا وجدت كونها مرجوحة اضافية فهذا عين الاعتراف بعدم الاجتماع وانتفاء النهي وهو عين مطلوبنا
والسابع ان ارادة احد هذين المعنيين من الكراهة في العبادات ينافي ما ذكره كثير من اعاظم العلماء من ان
العبادات تنظم الاقسام الخمسة ما عدا المباح فتوصف العبادة بالوجوب والاستحباب والتحريم والكراهة كما
لصلوة المنقسمة الى الواجبة والمندوبة والى صلوة الحائض والى الصلوة في الاماكن المكروهة والاوقات المكروهة و
الصوم المنقسم الى الاربعة كصوم رمضان وشعبان والعيدين والسفر وقد اجاب السيد الداماد عن هذا الاشكال
في السبع الشداد بما لا يخلو من بحث ونظر والظاهر ان هذا التصريح مبتنيهم بان لا المراد بالكراهة المستعملة
في العبادات هو المعنى المجازي مسامحة منهم وما مال هذا انه لا يخفى ان الاحسن ان يقال ان البحث والتكلم في تصحيح
ما ذكروه من ان المراد بالكراهة في العبادات هو المرجوحية الاضافية او اقلية الثواب ورده ليس من مهمات
ما نحن فيه ولا يتوقف تصحيح على تمامية ما ذكروه بل يكفي في تصحيح التمسك بما مر جوابه من ان المراد بالكراهة
المستعملة في العبادات غير معناها المعهود وبيان ذلك ان المجوزين لاجتماع الامر والنهي قد تمسكوا في اثباته
بكراهة بعض العبادات الواجبة او المندوبة فنقول في جوابهم ان الكراهة المضادة للوجوب المفيدة لكم في اثبات
مطلبكم ليست الا الكراهة بالمعنى المصطلح بين المتشرعة فمرادكم من كراهة بعض العبادات ان كان كراهته
بهذا المعنى فلا نسلم اصل الكراهة ولم يثبت من الشارع بحجة شرعية كونه مكروهة بهذا المعنى اي كون فعله راجحا
على تركه وترتب الثواب على تركه فقط من دون ملاحظة فعل فرد اخر وليس في الاخبار لفظ دال على كراهته بهذا
المعنى اي كون فعله راجحا لا حقيقة او مجازية مع قرينة معينة لهذا المعنى ولو كان المذكور في الاخبار

لفظ الكراهة هو ايضا لا يدل على ذلك اذ لم يثبت كون لفظ الكراهة هو ايضا لا يدل على ذلك اذ لم يثبت كون لفظ الكراهة
حقيقة شرعية في المعنى المصطلح ثم لو ثبت ذلك لكان لقولكم وجه فيما فيه لفظ الكراهة من الاخبار واين ذلك
فان ولا اجماع ايضا على كراهة بهذا المعنى فان قيل قد ورد لفظ النهي في الاخبار مثل قوله لا تصل في الحمام والنهي
حقيقة في التحريم ولكن حيث تعذر الحمل على حقيقته هنا يجب الحمل على اقرب المجازات وهو الكراهة قلنا ان لا وجه هذا الكلام
خارجا عن محل النزاع لان المنهي عنه هو الصلاة في الحمام والمامور به هو حقيقة الصلاة والصلاة في الحمام فرد من هذه
الحقيقة فمتعلق الامر والنهي شيء من جهتين منها عموم وخصوص مطلق وهو غير محل النزاع وثانيا ان المصير الى اقرب
المجازات انما هو في موضع خاص هو غير هذا الموضع القدر المسلم الثابت بالدليل في وجوب الحمل على اقرب
المجازات انما هو اذا كان هناك مجازان يندرج احدهما تحت الاخر وكان احدهما اقرب الى الحقيقة كما في
العام المخصص المشكوك في ان القدر المخرج هل هو عشرة من افراده مثلا او خمسة فيحمل على الخمسة لكونه الباقي اقرب
الى الحقيقة واما فيما نحن فيه فالمجازان الكراهة بالمعنى المصطلح التي يكون العلاقة بينها وبين النهي الكلية
والجزئية على قول والمشابهة على قول اخر والمرجوحية الاضافية او قلة الثواب التي يكون العلاقة هي
المشابهة وليس احدهما اقرب الى المعنى الحقيقي والاخر ابعد فان قيل النهي حقيقة في طلب الترك مع المنع من
الفعل وما القدر المعلوم هو انتفاء المنع من الفعل فيبقى طلب الترك قلنا هذا اذا سلمنا ان معنى النهي ما ذكر
وليس كذلك بل معناه هو طلب الترك الحتمي فاذا انتفى ذلك لا يبقى شيء من معناه حتى يلزم الحكم بان الطلب
الغير الحتمي فيكون موجودا او لا حتمي فيتابع انه لو كان معناه ما ذكر لكان دلالة النهي على مطلق الطلب
تضمنية والدلالة التضمنية انما يكون اذا كانت الدلالة المطابقية محققة واما مع انتفائها فيبقى التضمنية ايضا وثالثا انه لو سلمنا ان هذا من اقرب
المجازات فنقول ان الحمل عليه انما يكون اذا لم يكن دليل على عدم الحمل ونص بعض الاصحاب قاطبة بان المراد
هو المرجوحية الاضافية مع ما ذكرنا من تنافي الكراهة بالمعنى المصطلح مع الوجوب فابعد عن الحمل عليه وان
كان نظرهم الى قول الفقهاء حيث صرحوا بكراهة هذه الامور فيجب فالمهم راوا قول الفقهاء بكراهة ولم
يشاهدوا قولهم بان مرادنا بالكراهة ليس المعنى المصطلح فان الذين قالوا بكراهة بعض العبادات صرحوا
بان مرادنا بالكراهة غير هذا المعنى المعهود وكتبهم مشحونة بذلك التصريح واشتهر ذلك بينهم قال
صاحب الوافية والحق ما اشتهر من ان الكراهة في العبادات بمعنى كونها اقل ثوابا بنسبة خاصة وقال
السيد الماتن في رسالة لا يجتمع فيها خصلات الافضال العشرون قد تطابقت اراء الفقهاء قولا واحدا على
ان الكراهة المستعملة في العبادات انما معناها نقصان الثواب ونقص درجات المثوبة ويعين بحال
الرجحان وضعف تمام الجهة الحسنة المرجحة لا المعنى المصطلح عليه الذي هو احد الاحكام الخمسة وكيف تصح
عبادة صحيحة شرعية لا ثواب كما لا عقاب على فعلها بل انما الثواب على تركها فقط كما هو قضية شأن المكروه
المصطلح عليه فكما لا مباح في العبادات فكذلك لا مكروه فيها على معناه الحقيقي المعهود عليه الاصطلاح انتهى
وقال في السبع الشداد لقد اتفقت كلمتهم قاطبة قولا واحدا على ان الكراهة المستعملة في باب العبادات
انما معناها كون العبادة بحسب الكمال لمنقصة الثواب واجبة كانت او مندوبة لا المعنى المعهود عليه با
لاصطلاح في احد الاحكام الخمسة انتهى وان كان مرادكم بالكراهة معنى اخر سوى معناها المصطلح فلا تنافيه
وبين الوجوب ولا يفيد اجتماعهما معا لكم فانه لا نزاع اصلا والحاصل انا نجيب عن تمسكهم بكراهة بعض العبادات

بانه ليس شيء منهما مكروها بالمعنى المصطلح فان اردتم بكراهته ان الشارع قال بها فنقول لا نسلم وليس في كلامه
ما دل على كراهته بالمعنى المضاد للوجوب حقيقة او مع قرينة معينة لهذا المعنى وان اردتم ان الفقهاء قالوا بكراهته
فانظروا الى قولهم ان مرادنا بالكراهة في العبادات ليس المعنى المصطلح وبهذا يندفع تمسكهم بهذا ولا حاجة لنا الى
تصحيح ما ارادوا بالكراهة اصلا فانه يعلم من تصريحهم ان مرادهم بالكراهة ليس المعنى المصطلح غاية الامر انه لو لم
يتم المعنى الذي ارادوه لم يصح اطلاق لفظ المكروه في العبادات هذا وقال بعضهم في توجيه تعلق الكراهة
بالعبادات انها لا يتعلق بنفس الفعل وليس متعلقها نفس العبادة بل تعلقت بوصف خارج كالتعرض للنجاسة
وكشف العورة والسيل ومنع المارة في الصلاة في الحمام وبطن الوادي وجواد الطرق فمتعلق الوجوب اصل
الفعل ومتعلق الكراهة الوصف الخارج وهما قد اجتمعا في زمان واحد ولم يلزم من اجتماعهما اجتماع الامر
والنهي في شيء واحد اصلا لا من جهة ولا من جهتين كما في الصلاة مع النظر الى الاجنبية والحاصل ان العبادة لم
يتعلق بها كراهة اصلا لا من جهة نفسها ولا من جهة وصفها بل المكروه هو نفس الوصف الخارج منها بخلاف الصلاة
في المكان المغصوب فان المامور به هو نفس هذا الكون الذي هو جزء الصلاة والمنهي عنه هو هذا بعينه فالكون
هو جزء للصلاة وبعينه جهة الغصب فلما لم يكن هذا التوجيه مرضيا عنده رده بقوله قد وارجاعها ايضا بجامع
الكراهة الى وصف خارج عن العبادة يخالف الظواهر لدلالتها على كراهة نفس العبادة مثل لا تصل في الحمام
ونحوه فان الظاهر منه تعلق الكراهة بنفس الصلاة ويمكن ان يقال ان الظواهر وان كانت ظاهرة في تعلقها بنفس
العبادة ولكن قد يصرف الظاهر عن ظاهره بدليل خارج والحاصل انه لو لم يرجع الكراهة الى الاوصاف يلزم
صرف الكراهة عن ظاهرها بان يراد منها المرجوحية الاضافية او قلة الثواب واذا ارجعت اليها يكون الكراهة
باقية على معناها ويراد من العبادة اوصافها المقارنة لها وليس ارتكاب احدهما اولى من ارتكاب الاخر لكن
فيه هذا يلزم كون هذه الاوصاف مكروهة ولو لم يجتمع مع الصلاة مع انها ليست كذلك قلنا اولا نمنع
عدم كراهتها في غير حالة الصلاة مثلا المتعرض لها في هذه الحالة لما في العبادات من الاقتضاء والاهتمام
بشأنها وثانيا انه يمكن ان يكون كراهة هذه الاوصاف الخارجية مختصة بحالة الصلاة ولم يكن مكروهة في
غير هذه الحالة كما في النظر الى غير موضع السجود وكشف الراس ولبس السود فانها مكروهة ولكن كراهتها
مختص بحال الصلاة فان قلت على هذا يلزم عدم كراهة الصلاة في المواضع المكروهة المعهودة لو فرض عدم
وجود هذه الاوصاف فيها كما اذا صلى في الحمام لابسا ثيابه فلا يخاف كشف العورة او لم يتحقق خوف السائل
بان لم يكن احد في الحمام غيره قلنا لو قلنا بعدم الكراهة لما نظن ان يكون قولا منكرا فان قلت ان ما دل على
كراهة الصلاة في الحمام مثلا عام ولا مخصص له قلنا انه لما كان الغالب الشايع في الحالات تحقق الاوصاف
المكروهة فلذا حكم الشارع بالعموم ولم يلتفت الى الافراد النادرة المفروضة هذا ولا يخفى انه يرد على هذا
التوجيه ايضا ان معنى كراهة التعرض للنجاسة او تعرض كشف العورة ان الكون في معرضهما مكروه وهكذا في غيرها
وهذا الكون هو بعينه الكون الحاصل في الصلاة فيجتمع الكونان في كون واحد ويلزم اجتماع الوجوب و
الكراهة في كون واحد ورد ذلك بان التعرض للنجاسة او كشف العورة او منع المارة اوصاف عارضة للاكوان
الجزئية خارجة عن حقائقها وليست معاندا لها مطلقا فلا يكون تلك الاكوان مكروهة مطلقا بل المكروه هو
الاوصاف العارضة لهذه الاكوان بخلاف الصلاة في المكان المغصوب فان نفس الكون المغصوب منهي عنه
لاجل كونه بعينه تصرفا في ملك الغير وفيه ان ادعاء كون التعرض وصفا للكون ادعاء باطل بل الكون في

معرض النجاسة مثلا فرد من افراد التعرض للنجاسة فان التعرض لها انما يتصور على انحاء منها الكون في معرضها كما
ان التصرف في ملك الغير انحاء وله افراد منها الكون فيه فتامل هذا كله مع ان لو صح هذا التوجيه لصح في مثل الصلاة
في الاماكن المستحبة او في مثل التطوع في الاوقات المكروهة والصوم في السفر وامثالها فلا يجري فيها هذا التوجيه
ايضا بانه لو صح قلنا ان نقول بمثله في الصلاة في الدار المغصوبة فنقول ان حرمة الصلاة فيها انما هو لاجل التعرض
للغصب وهو خارج عن حقيقة الصلاة ولا يخفى انه لو صح ذلك لما كان التوجيه ضارا لان غرضه ليس ابطال
الصلاة في الدار المغصوبة بل نفي اجتماع الامر والنهي في شيء واحد من جهتين واذا سلمت انه ليس كذلك في
الصلاة فثبت مطلوبه وان صحت الصلاة بقي ههنا شيء اخر وهو حديث اجزاء فعل واحد عن الواجب و
المندوب وامثال ذلك والظاهر انه لا اشكال فيه ولا دلالة فيه على جواز اجتماع الامر والنهي في واحد من
جهتين لان اجزاء احدهما عن الاخر لا يدل على كونه واجبا ومندوبا معا حتى يحتاج في دفع الاشكال الى تجويز
اجتماع مع تعدد الجهة فانه يمكن ان يكون الواجب مجزيا عن المندوب وبالعكس بمعنى انه يترتب عليه
ثوابهما معا ويسقط بفعل احدهما التكليف عن الاخر لا بمعنى ان يكون هذا الفعل الواحد واجبا ومندوبا
معا فتامل وقد يستشكل ايضا بامور اخر منها الصلاة في المسجد فان المستحب والواجب ايضا متضادان والجواب
عنه كما مر في المكروه فيكون المراد من استحبابها رجحانها الاضافية وكونها اكثر ثوابا من غيرها فان قيل فيترتب
على فعلها ثواب ولا يترتب على تركها عقاب بشرط الاتيان بالبدل قلنا ولكن ليس هذا هو المستحب المصطلح
بل هو ما لا يترتب على تركه عقاب مطلقا ومنها افضل افراد الواجب التخييري والجواب كما سبق ومنها
الصلاة في مواضع التهمة والجواب انا نمنع بطلانها بعد وجود النهي عن الكون فيها الجهة في ذلك والثالث
من ادلة المجوزين للاجتماع انه لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا
واللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين لا بحسب الحقيقة لا ان لو كان التكليف بالافراد ولو كان بل انما هو متعلق بالطبايع
وح فيكون متعلق الامر الصلاة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار
المكلف جمعهما بسوء اختياره مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر والنهي
حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد التعلق والحاصل ان متعلق الامر في الحقيقة هو مطلق الكون الذي
هو جزء الصلاة المفروضة اعم من ان يكون في الدار المغصوبة او في غيرها وكذا متعلق النهي مطلق الكون
في الدار المغصوبة او في غيرها اعم من ان يكون جزء للصلاة ام لا فمتعلق كل واحد منهما مفهوم كلي مغاير
لمتعلق الاخر وبين هذين المفهومين عموم من وجه فكل واحد منهما انفكاكه عن الاخر لكن المكلف
جمعهما في محل مخصوص وهو مادة الاجتماع فذلك المحل ليس واجبا بخصوصه بجواز تركه ولا حراما بخصوصه بل
علته في هذا المحل وان اجتمع متعلق الامر والنهي لكن لم يتحدا والمحال هو الثاني دون الاول والذي فرض
وهو ان متعلقهما واحد فما هو بحسب الحكم بناء على ان فرض المتعلقين كان واحدا بهما قال السيد صدر الدين
في شرح الوافية عند ادعاء العلم غاية الظهور على استحالة الاجتماع فيما نحن فيه اقول دعوى الظهور في الصورة
الثالثة التي جعلها موضع النزاع غير ظاهر عندي اذ العقل لا يابى عن اجتماع المطلوبية والمبغوضية في شيء
بجهتين واستلزامه امتناع الاطاعة في طرف النهي مسلم على تقدير تعلق الوجوب بالافراد واما على تقدير تعلقه
بالمهية فلم اذ يمكنه ترك جميع الافراد المحرمة والاتيان بفرد غير مندرج تحت الكلي المنهي عنه وانما اختار
الكلي الذي هو مندرج تحت المنهي عنه بنفسه لا بامر الشارع اياه بهذا الفرد بخصوصه والحاصل ان التكليف

بامر مخصوص لا يجتمع فيه الحل والحرمة تكليف بما لا يطاق وهذا الذي لا يجدي فيه اختلاف الجهة واما جمع المكلف باختياره
هذين الحكمين فليس تكليفا بما لا يطاق واختلاف الجهة ههنا ثمرة لا يلزم اجتماع الضدين او النقيضين المحيل
وتفصيل القول ان تعلق الخطاب بالافعال سواء كان اقتضاء او تخييرا يتصور على وجهين الاول ان يكون الطلب
او المأذون فيه ايجاد المهية او تركه من حيث هي هي من غير ملاحظة لخصوصيات الافراد لا اجمالا ولا تفصيلا وحكم
امكان اتيان المكلف به الا الفعل فرد ما وترك جميع الافراد لا يستلزم كون الافراد وخصوصيات مطلوبة
او مأذونا فيها من جهة الفعل او الترك ثم فعل المهية او تركها لا يمكن في الواقع الا بفعل فرد ما او الا بترك
جميع الافراد وح يكون الموضوع للاحكام الخمسة المتضادة المهيات والثاني ان يكون الطلب او المأذون فيه
الخصوصيات فالمكلف يلاحظ الافراد اجمالا او تفصيلا ان امكن التفصيل بان يكون الافراد متناهية او جاز تعلق
علم المكلف بغير المتناهي تفصيلا ويكلف بما لاحظ فيكون الافراد المخصوصة من حيث الخصوصية موضوعة للاحكام
فعلى الاول يجوز تصادق مهيتين على فرد معين يكون احدهما موضوعة للوجوب والاخرى للحرمة مثلا واذا جاز
انفكاك احدهما عن الاخرى لا يلزم تكليف بالمحال وليس الفرد الذي هو مادة الاجتماع على هذا التقدير مطلوبا
اصلا لا امرا ولا تخييرا بمعنى ان يتعلق الطلب به ثم يجوز للمخاطب المكلف ان يختار هذا الفرد اذا اراد الامتثال
بالامر الايجابي فيستحق الثواب لنفس ذلك الفرد المامور به والعقاب لنفسه المنهي عنه وعلى الثاني يجوز اجتماع
حكمين من تلك الاحكام في امر واحد شخصي اذا كان له جهتان يكون مع واحد محلا لحكم ومع الاخرى للاخر لكنه
لا يجدي لجواز التكليف بهذا الفرد بعينه اذ لا يمكن للمكلف الاتيان بمقتضى الامر والنهي معا فمن يقول بان
التكليف بالصلاة والغصب مثلا فعلا وتركا من قبيل الاول يلزمه القول بالجواز ومن يقول انه من القسم
الثاني يلزمه القول بعدمه اما للزوم اجتماع الضدين او التكليف بالمحال بطريق منع الخلو انتهى كلامه
وقال في الحاشية ولا يلزم على هذا التقدير اي تقدير تعلق التكليف بالطبايع محذور لاجل توقف وجود
المهية على وجود فرد ما منها اما اجتماع الضدين فلتعدد الموضوع واما التكليف بما لا يطاق فلعدم انحصار
المهية في الفرد الذي هو مصداق للكلي المنهي عنه وتحقيق المقام هو ان وجود المهية غير متوقف على وجود
الفرد الخاص بمعنى كون وجوده سببا لوجودها اذ السبب هو الذي يلزم من وجوده وجود المسبب
ومن عدمه عدمه وليس الامر ههنا كذلك بل السبب بحسب تحليل النظر هو فرد ما اعني هذا المفهوم الصادق
على كل الافراد بعنوان البدلية فلو فرضنا ان التكليف بايجاد المهية كان بعينه تكليفا بايجاد فرد منها
ونهي الشارع عن مهية اخرى صادقة على فرد من الاول بعينه لجاز للمكلف الخروج عن عهدة التكليفين
بايجاد فرد للاولى غير مندرج تحت الثانية وترك جميع افراد الثانية فظهر ان الحال لا يختلف سواء قلنا
بان المتعلق للامر هو المهية من حيث هي او الفرد المنتشر اي هذا المعنى الواحد ثم ان فرضنا ان الامر جعل
هذا المعنى الواحد آلة لملاحظة الافراد وخصوصياتها وطلبها من المكلف حتى يكون الفرد المعروض للمهية المنهي
عنها مطلوبا ايضا مع تلك الخصوصيات فالظاهر لزوم المحال لو لم يكن الطلب حتميا واما اذا لوحظ تعلق
طلب المهية او الفرد المنتشر بهذا الفرد تخييرا بمعنى ان المكلف لو اختار هذا الفرد فقد امتثل ذلك الطلب
وان اتى بالحرام ايضا فليس فيه لزوم محال انتهى ما اردنا ايراده من كلامه وحاصل استدلالهم كما يظهر من تضاعيف
كلماتهم ان المانع من اجتماع الامر والنهي في واحد احد الامرين اما اجتماع الضدين في محل واحد او عدم
امكان الامتثال والتكليف بما لا يطاق وبعد تعلق الامر والنهي بالطبايع والمهيات دون الافراد

والتشخصات لا يلزم شئ منهما اما الاول فلان محل الامر بحيثية الصلوة مثلا ومحل النهي بحيثية الغصب مثلا والمتنافيان لم يتحدا في الواقع ونفس الامر بل لا يمكن اتحادهما وان اجتمعا في فرد واحد وهذا الفرد من حيث هي فرد لم يتعلق به امر ولا نهي واما الثاني فلان الطبيعة المامور بها كما يمكن ايجادها في ضمن الفرد المتضمن للصيغة المنهي عنها يمكن ايجادها في ضمن الفرد المتضمن لها في فرد اخر فلا تكليف بالمحال ويمكن الامتثال اقول ان ما في هذا الاستدلال وان ظهر لك مما تقدم ولكن لا نبالي باعادته تاكيدا وتوضيحا فنقول انه يرد عليه امور الاول ان حاصل الاستدلال كما عرفت ان متعلق الامر والنهي ليس امرا واحدا مطلقا بل كل منهما امر مغاير للاخر ولا يلزم من اجتماعهما في واحد شخصي لا من جهة ولا من جهتين ولا شك ان هذا الاستدلال لا يصلح دليلا لمطلوبهم اصلا لانهم يقولون ان اجتماع الامر والنهي في واحد شخصي من جهتين جائز وتستدلون عليه بهذا الدليل مع انه لا يثبته اصلا بل هو ينفي الوحدة الشخصية عن المتعلق ثم لو استدل احد بهذا الدليل على اجتماع متعلق الامر والنهي في ضمن فرد وتحققهما معه لتم الدليل لكان له وجه واما من يريد اثبات اجتماع الامر والنهي في واحد شخصي من جهتين جائز ويستدل عليه بهذا الدليل مع انه لا يثبته اصلا بل هو ينفي الوحدة الشخصية عن المتعلق ثم لو استدل احد بهذا الدليل على اجتماع الامر والنهي في ضمن فرد وتحققهما معه وتم الدليل لكان له وجه واما من يريد اثبات اجتماع الامر والنهي في واحد شخصي من جهتين فلا وجه لاستدلاله لانه كاشف لغفلته عن اصل مطلبه والثاني انه لو تم هذا الدليل لدل على جواز الاجتماع في الاوامر والنواهي المتعلقة بالطبايع والمهيات واما في الاوامر والنواهي المتعلقة بالافراد فلا يجري ذلك كما صرح به السيد صدر الدين فتعميم المطلب والقول بجواز اجتماع الامر والنهي في واحد من جهتين مطلقا والاستدلال عليه بهذا الدليل غير صحيح ولا يمكن القول بتعلق جميع الاوامر والنواهي بعدم امكان تعلقها بفرد كما لا يخفى والثالث ان قولنا بعدم امكان اجتماع الامر والنهي فيما ذكر ليس بعدم امكان الامتثال ولزوم التكليف بما لا يطاق بل انما هو لاجل اجتماع الضدين والمتنافيين في محل واحد وتعلق الاوامر والنواهي بالطبايع والمهيات لا يجدي نفعا في ذلك اصلا وذلك لان البديهة حاكمة بان الامر والنواهي لو تعلقت بالمهيات لكان تعلقها بها باعتبار وجودها وايجادها لا باعتبار ذواتها ومفهوماتها ضرورة ان محل الامر والوجوب هو ايجاد المهيات فانه فعل المكلف دون ذواتها وكذلك محل النهي والحرمة فمعنى قولنا الصلوة واجبة ان ايجادها واجب والوجود الذي هو متعلق الامر والنهي ومحلهما هو الوجود الخارجي دون الذهني والاعتباري وكل ذلك ظاهر لكل احد ثم نقول ان ماهيتي المهيتين اللتين وجود احدهما محل الامر ووجود الاخرى محل النهي بل وجدتا في الخارج في ضمن الفرد الذي هو مادة اجتماعهما هل وجدتا بوجود خارجي واحد او بوجودين متعددين متغايرين في الواقع والخارج لا سبيل الى الثاني لبداهة كونهما موجودين بوجود واحد فتعين الاول ولزم المحذور من اجتماع المتعلقين والمحلين واجتمع المتنافيان في محل واحد وحصل الوقوع فيما هرب منه والحاصل ان القول بتعلق التكاليف بالطبايع انما ينفع لو كان تعلقها بذواتها دون وجوداتها واما بعد تعلقها بوجوداتها فيكون بعينه كتعلقها بالافراد ولا ينفع الهرب عن القول بتعلقها بالافراد اصلا ولا فرق فيما ذكر بين كون الوجوب حتميا او تخييريا ثم يجري الفرق من جهة التكليف بما لا يطاق وعدم امكان الامتثال لو وجد بينهما ولذا ترى من يجوز تعلق الوجوب التخييري يتمسك بامكان الامتثال على انه يلزم التكليف بما لا يطاق وعدم امكان الامتثال في بعض الاوقات ايضا كما اذا لم يكن الامتثال بفرد اخر غير الفرد الذي تحقق في ضمنه المهية المنهي عنها كما اذا لم يكن للمكلف الصلوة في غير المكان المغصوب فان الطلب ح يصير حتميا لا تخييريا ولا يمكن

الامتثال

الامتثال بفرد اخر غيره فيلزم التكليف بما لا يطاق فان قلت نقول بعدم صحة الصلوة ح وعدم تعلق الامر ح قلت والعجب ان هذا الشخص يجاب حيث يقول بصحة الصلوة في المكان الغصبي اذا امكن الصلوة في غيره وعدم صحتها اذا لم يمكن ولم يقل به احد من الفقهاء فان قلت ان هذا الفرق ليس بخيار منه لعدم امكان الكون في مكان اخر فالمنهي عنه تكليف بما لا يطاق قلنا نفرض الكلام فيما اذا امكن الكون في مكان غير مغصوب ولا يمكن الصلوة فيه كما اذا كان المكان الغير المغصوب بقدر ما يجلس فيه ولا يسع لايقاع السجدات فيه وكما اذا اذن الصاحب بالجلوس فيه ولم يرض بالصلوة مثلا والرابع انه لا شك ان لكل مهية كلية في افراد حصص متعددة بالتعدد العددي وان كانت جميعها متحدة بالوحدة النوعية كما صرح به الداماد في المسالة الاتية حيث قال الحصص لجنس متفاوتة وكل منها انما تتقوم بفصل ولا ينافيه وحدة الطبيعي لانها معنوية لا عددية والا لم يحصل بفصول مختلفة فاذا امر الامر بايجاد ماهية من المهيات فلا شك انه يحصل الاتيان بالمامور به بالاتيان لكل حصة من الحصص الموجودة في ضمن الافراد ما لم يعلم عدم تعلق امره بحصة موجودة في ضمن فرد معين واما اذا علم ذلك فلا يحصل الاتيان بالمامور به الا بالاتيان بغير هذه الحصة كما في صورة التخصيص والتقييد وكذا اذا نهي عن ايجاد مهية من المهيات فلا شك انه يحصل الاتيان بالمنهي عنه بالاتيان بكل حصة من الحصص الموجودة في ضمن الافراد ما لم يعلم عدم تعلق نهيه بحصة موجودة في ضمن فرد معين واما اذا علم ذلك فلا يحصل الاتيان بالمنهي عنه بالاتيان بهذه الحصة ثم نقول انه اذا امر امر بايجاد مهية ونهي عن ايجاد مهية اخرى حاصلة في ضمن بعض افراد المهية الاولى فيعلم عدم تعلق امره بالحصة الموجودة في ضمن مادة الاجتماع من المهية المامور بها او عدم تعلق نهيه بالحصة الموجودة في ضمنها من المهية المنهي عنها لانه اذا سئل الامر عن الحصة الموجودة في ضمن مادة الاجتماع من الماهية المامور بها كما اذا سئل عن حصة من مهية الصلوة الموجودة في ضمن الغصب فلا يخلو اما يامر بها ويقول بكونها مطلوبة ايضا وتعلق امره بها او نهي عنها وعلى الثاني لا يكون هذه الحصة مامورا بها ويثبت المط ولا يتم استدلالهم وعلى الاول لا يكون الحصة من الغصب الموجودة مع هذه الحصة منهيا عنها لانها لا ينفك عن الحصة من الصلوة والامر بالملزومات و نحوها امر باللوازم ومجوز لها وبعبارة اخرى اذا سئل الامر والناهي المذكور عن مادة الاجتماع كالصلوة في الدار المغصوبة فلا يخلو اما ان يقول افعل او يقول افعل ويقول لا تفعل او نقول افعل من جهة تضمنها حصة من مهية الصلوة ولا تفعل من جهة تضمنها حصة من مهية الغصب لا سبيل الى الثالث بالبداهة والضرورة فان العقلاء يذمون مثل هذا القائل الى السفه وخفة العقل ولاستلزامه التكليف بما لا يطاق والقول بانه ليس تكليفا بما لا يطاق لاجل امكان الامتثال بايجاد حصة اخرى من المامور به واجب لانا نسئل عن هذه الحصة المعينة وانت تجيب بامكان الامتثال بحصة اخرى فتعين احد الاولين فلا يتم الاستدلال والقول بانه يمكن للمسئول ان يجيب بانه لو فعلت هذا الفرد لامتثلت ولعاقبتك مدفوع بان سئوال السائل عن جواز الفعل وعدمه قبل الفعل وهو يجيب بما يقع بعد الفعل بل هذا متفرع على ذلك كما مر مرارا والخامس انه اذا سلمنا تعلق الاوامر بالطبايع دون الافراد فنقول لا شك ان حصول الطبايع في الخارج موقوف على حصول الفرد ولا يحصل الطبيعة بدونه مطلقا وتحقق حقيقته لا يجاد الفرد مقدمة لايجاد الطبيعة وسبب له ومقدمة الواجب واجب فيتعلق الامر بالافراد ولو تبعا والنهي عن الطبيعة نهي عن جميع افرادها وغاية الامر ان تعلق النهي ايضا من باب المقدمة وسبب الحرام حرام ايضا كما تقدم فاجتمع الامر والنهي في محل واحد ولم ينفع تعلق الامر والنهي بالطبيعة فان قلت وجوب المقدمة وجوب توصلي والواجب

التوصلي يجتمع مع الحرام والحكم ايضا معترف به قلنا هذه النسبة الى الحكم بهتان عظيم وافتراء من كيف وجميع ما يدل على امتناع الواجب والحرام يدل على امتناع اجتماعهما مطلقا سواء كان الواجب توصليا او اصليا فان تضاد الوجوب والحرمة وتنافيهما لا يختص بالوجوب الاصلي بل التوصلي ايضا كذلك ولو اختلج في صدرك شئ فتامل فيما اذا امر السيد عبيده بالدخول في بلد معين وهناك من قطع طريق من طرقه ولا يمكن الدخول من سائر طرقه ولم يعلم الامر بذلك فلو قيل له انه لا يمكن القطع الا من الطريق المنهي عنه فاما ينهي الامر بالدخول ويقول لا تدخل او يجوز قطع الطريق المنهي عنه واما من يقطع هذا الطريق مع تحقق العقاب عليه وكذا لو امر بالكون على السطح ونهي عن نصب السلم المغصوب فلو سئل عنه ان طلبك التي يجب السلم للتوصل الى الكون على السطح هل تعلق بنصب السلم الغصبي ام لا فلا شك انه لا يجوز ويقول انصب غير السلم الغصبي فان قلت اذا كان الامر كذلك فلو غسل من يريد الصلوة ثوبه النجس بالماء المغصوب او ذهب من الطريق الغصبي الى مكة مثلا لم يكن اتيا بالمامور به ولو يصح غسل ثوبه بل وجب عليه غسل الثوب بالماء المباح ثانيا وقطع الطريق المباح لوجوب المقدمة المباحة قلنا لا شك ان وجوب المقدمة وكونها مامورا بها انما يتقيد بعدم وجودها وتحقق الحاجة اليها واما اذا كانت موجودة متحققة فليست المقدمة مامورا بها فوجوبها مشروط بعدم وجوبها فالمامور بها انما هو المقدمة المباحة ولكن شرط الحاجة اليها فاذا اتى المكلف بالمقدمة على وجه غير مشروع فهو وان لم يكن اتيا بالمقدمة المامور بها ولكن لا يجب بعد ذلك مقدمة لعدم الحاجة اليها وعدم توقف حصول الفعل عليها فان وجوب قطع الطريق انما هو على من لم يكن داخلا في مكة فمن قطع الطريق بنحو غير مشروع ودخل مكة لا يجب عليه قطع الطريق بنحو مشروع لعدم تحقق شرط وجوبه الذي هو البعد عن مكة وهكذا غيره فان قلت اذا كان الامر على ما ذكرت قلنا ان نقول مثله في الافراد بالنسبة الى الطبايع فنقول ان الفرد الذي يتضمن المهية المنهي عنها وان لم يتعلق به الوجوب النهي ولكن بعد الاتيان بها لا يجب الاتيان بغيره من الافراد المباحة لعدم الحاجة اليه لتحقق المهية في ضمنه قلنا هذا انما يصح في الافراد بالنسبة الى المهية الكلية المطلقة واما بالنسبة الى الحصص الموجودة في ضمن الافراد فلا يصح هذا لان الحصة الموجودة في ضمن الفرد المتضمن للمنهي عنه ان كان مامورا بها عينا او تخييرا فلا بد ان يكون مقدمتها ايضا كذلك ومقدمتها بعينها هو هذا الفرد المعين فيكون مامورا بها لا محالة اذ لا يمكن ايجادها في ضمن فرد اخر وان قلت بعدم كون هذه الحصة مامورا بها فهو عين مطلوبنا وقد يجاب عن هذا الايراد والاخير بانا نمنع عدم وجوب هذه المقدمة المحرمة بل نقول بانه اذا امر الشارع بالكون في الحضر في فرد او اختار المباح في فرد فيصير واجبا والا فان كان الكل مباحا فالتخيير في الجميع والا ففي الافراد المباحة فليس الفرد الغير المباح مطلوبا البتة ولا يلزم منه بطلان الطبيعة الحاصلة في ضمنه لان الحرام قد يصير مسقطا عن الواجب في التوصليات ومن هذا يعلم الاعتراض بالملازمة فان غرضنا ليس الا عدم الاجتماع دون بطلان الطبيعة نعم يحكم بطلانها من جهة اخرى وهو ان المكلف به ايجادها وايجادها انما يحصل بتعين ايجاد الحرام فلو كان ايجادها هذا مامورا به لزم اجتماع الامر والنهي في واحد شخصي والرابع من ادلة المجوزين ان الشارع اذا امر بالصلوة ونهى عن الغصب فيحتمل ان يحصل غرضه من الغصب ترتبه على ارادة الصلوة التي لم يكن متضمنة للغصب بان يتعلق لم غرض بالصلوة في غير المحل المغصوب فكان الامر مقيدا بان لا يكون المامور به مما اوقعه المكلف على النهج المخصوص ويحتمل ان لا يتعلق له غرض بذلك بل مقصوده بالامر بالصلوة على اي وجه اتفقت لكن غرضه في النهي يتعلق بعدم صدور الغصب

في الكفر

من المكلف ح كان الامر مطلقا غير مقيد بان لا يكون في المحل المغصوب واذا احتمل الامران ينبغي ان يعاد الى الترجيح والمتبادر الامر على اطلاقه اولى للاصالة وعدم ثبوت الدليل على التقييد وجوابه يظهر مما ذكره فان ابقاء المطلق على اطلاقه انما يصح اذا لم يكن قرينة على التقييد وهو ههنا موجودة من وجوه منها لزوم اجتماع الامر والنهي مع كونه ممتنعا لو ابقى على اطلاقه انما يصح لولا ومنها عدم جواز تصريح الامر بكونه مامورا به ومنها فهم العرف التقييد فانه لو قال الامر اجلس هنا من الصبح الى الغروب ثم قال ولا تدخل الحرم هذا اليوم كل احد ان مراده من الجلوس في غير الحرم وهذا بديهي هذا واحتج القاضي على ما ذهب اليه من عدم تعلق الامر بما تعلق به النهي من جهة اخرى غير جهة الامر وعدم كونه مامورا به مع سقوط الطلب عنده اما على الجزء الاول وهو عدم الصحة فما مر واما على سقوط الطلب فبالاجماع لانهم لم يامروا المصلين في الدار المغصوبة بقضاء صلوتهم والجواب اما بعد تسليم ثبوت الاجماع على سقوط القضاء عند فعل هذا الفرد الذي تعلق به النهي كما ادعاه القاضي لم يثبت اما عندنا فظاهر بل الاجماع على خلافه واما عند العامة فلخلاف القرآن في ذلك وهو احمد بمعرفة اجماعاتهم فلو كان الاجماع متحققا لعرفه ولم يخالفه وانعقاد الاجماع بعده غير ثابت ثم التوضيح في تعارض الامر والنهي من جهتين مثل القول بعدم جواز اتصاف واحد بالوجوب والحرمة من جهتين فبينهما عموم وخصوص من وجه لا يكون مادة الاجتماع مامورا به ومنهيا عنه من الجهتين بل يجب تخصيص احدهما بالاخر على ما يقتضيه الدليل وعلى القول بالجواز يكون مادة الاجتماع مامورا به من وجه ومنهيا عنه من اخر ولا تخصيص شئ منهما بالاخر نحو ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ومن بلغه شئ من الثواب فعمل به كان له اجره وان لم يكن كما بلغه وان الاية تدل على النهي عن العمل بخبر الفاسق مطلقا سواء كان خبرا عن الثواب او غيره والخبر يدل على العمل بالاخبار عن الثواب مثل القول بجواز الاجتماع يكون العامل بخبر الفاسق عن الثواب عاصيا من جهة ومطيعا من جهة اخرى معا فاسقا من وجه مثابا من وجه اخر وعلى مذهب الامامية اي القول بعدم الجواز يجب تخصيص احدهما بالاخر والمشهور هنا تخصيص الاية بالخبر بترجيح العمل بخبر من اخبر عن الثواب ولو كان فاسقا والمرتضى مذكور في منعه ومثل الطهارة في مكان او اناء مغصوب ومثل ذبح الاضحية والهدية بالة مغصوبة وقولهم بالواسطة قيد لقوله ومثل الطهارة لا الى وتفريع مثل الطهارة انما هو على الاصل المذكور بواسطة اصل اخر بيان ذلك انه امر بالخروج عن المكان المغصوب فيكون الطهارة فيه منهيا عنها لاجل ان الامر بالشئ يقتضي النهي عن جميع اضداده الخاصة التي منها الطهارة فيكون الطهارة من الافراد المنهي عنها فيتعلق النهي بها من هذه الجهة والامر من جهة كونها طهارة وكذا امر برد الاناء المغصوب والالة المغصوبة الى مالكها فيكون الطهارة والذبح منهيا عنهما لان الامر بالشئ يقتضي النهي عن جميع اضداده الخاصة التي منها الطهارة والذبح فيكون الطهارة والذبح من الافراد المنهي عنها فيتعلق النهي بها من هذه الجهة والامر من جهة كونها طهارة وذبحا فيتعارض الامر والنهي فيهما بواسطة اصل اخر وهو ان الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضد الخاص ولولا ذلك الاصل لم يتعارض الامر والنهي اذ لا يتعلق النهي ههنا الا بواسطة هذا الاصل ثم انه اذا اريد الحكم بصحة الطهارة والذبح المذكورين او عدمها فيحتاج الى اصل ثالث وهو ان النهي في العبادات هل يقتضي الفساد ام لا فعلى القول بالاقتضاء يحكم بالبطلان وعلى القول بعدم الاقتضاء يحكم بالصحة كما لا يخفى وههنا فوائد يجب التنبيه عليها الاولى اعلم ان للقوم اربع مسائل متناسبة مترتبة بعضها على بعض الاولى انه هل يجوز كون النهي الواحد متعلقا للوجوب والحرمة من جهتين والثانية انه اذا تعلق امر بمهية اخرى

جهتا عموم وخصوص من وجه فما حال الفرد الذي يجتمع فيه العنوانان والثالثة انه اذا قلنا بان حال هذا
الفرد انه محل اجتماع الامر والنهي ولا يجوز ذلك فما الحكم فيه والاعتراف الصلوة في الدار المغصوبة هل هي
باطلة او صحيحة والكلام في المسئلة الاولى مبني على الكلام في المسئلة الثانية اذ لا دخل لها بتعلق الاوامر والنواهي
بالطبايع والافراد ولا بوجوب المقدمة وعدمه ثم يسلم الفرد الذي هو محل الاجتماع في المسئلة الثانية
لتلك المسئلة اذا قلنا بوجوب الافراد او بوجوب المقدمة او تعلق الامر بايجاد الحصة وايجاد الايجادين
واما لو لم نقل بشيء من هذه الامور فلا يكون هذا الفرد مثالا للمسئلة الاولى ايضا بل لا يكون من محل اجتماع
الامر والنهي في شيء وتحقيق هذه المسئلة انما هو في هذا المقام واما الكلام في المسئلة الثانية والتحقيق
فيها فيتوقف على مسائل معنونة في مواضعها احدها ان متعلق الاوامر هل هو الطبايع او الافراد وثانيها
ان مقدمة الواجب هل هي واجبة ام لا وثالثها ان الماهيتين هل يوجدان بايجادين او بايجاد واحد
فعلى القول بتعلق الامر بالفرد او بالطبيعة مع وجوب المقدمة او بدونه مع ايجاد الحصتين بايجاد
واحد يكون هذا الفرد واجبا وحراما وعلى القول بالتعلق بالطبيعة او عدم وجوب المقدمة وتغاير
الايجادين لا يكون هذا الفرد واجبا وان وجد في ضمنه الواجب والحرام معا اي يكون من باب اجتماع
الواجب والحرام دون الوجوب والحرمة فعلى الاول يجب الرجوع الى مسئلة سابقة هي المسئلة الاولى وهي
انه هل يجوز كون شيء واحد واجبا وحراما ام لا فعلى القول الثاني فلا يتفرع على تلك المسئلة بل يجتمع
فيه الواجب والحرام ولا ضير فيه ثم انه على القول بعدم الجواز فجعل وجوب الفرد من باب المقدمة فلو توصل
بالفرد المحرم الى الحصة فهل يبطل تلك الحصة ام لا وهذا يتفرع على مسئلة اخرى هي ان التوصل الى الواجب
بالحرام هل يوجب بطلانه مطلقا او عدمه كذلك او يوجبه في صورة اتحاد وجود الواجب وما يتوصل به اليه
ولا يوجبه في غيرها واما المسئلتان الاخريان فهما من مسائل الترجيح فقها ولا هما ان لم يقل بكون هذا
الفرد محل اجتماع الوجوب والحرمة فلا امر واضح كذا وان قلنا به فقلنا بجواز اجتماعهما وان لم نقل بالجواز
فاما يتوقف ويرجع الى الاصل او يرجح احد جانبي الامر والنهي على حسب ما يقتضيه نظر المجتهد وثانيهما
فان كان هناك دليل خارجي على البطلان فحكم به والا فعلى القول بجواز الاجتماع فحكم بالصحة مطلقا وعلى
القول بعدمه فان لم يجعل الكون جزءا ولا شرطا فحكم بالصحة ايضا وكذا ان جعلناه شرطا ولم نقل بوجوب
المقدمة او اتحاد الايجادين وكذا ان قلنا به وقلنا بجواز التوصل الى الواجب بالحرام مطلقا او فيما بعضه
لاجل عدم تعلق النهي كما مر وان قلنا بوجوب الفرد او كون الكون جزءا او شرطا مع وجوب المقدمة واتحاد الايجادين والتزم
عدم جواز التوصل بالمحرم مطلقا او في صورة الاتحاد فحكم بالبطلان واذا عرفت ذلك تعلم غفلة طائفة من المتاخرين
حيث خلطوا وخبطوا ولم يفرقوا بين تلك المسائل فعنونوا المسئلة الاولى وحكموا بالجواز فيها واستدلوا
عليه بان الفرد في المسئلة الثانية ليس واجبا وليس فيه اجتماع الواجب والحرام وما ادري ما المناسبة بين
الدليل والمدلول وكيف يثبت تلك العلة ذلك المعلول وهل هذا الا من قبيل ما يقال بالفارسية اسمان
ريسمان ثم نسبوا القول بجواز الاجتماع الى جمع من شانهم اجل من ان يقولوا بمثل ذلك تمسكا بقولهم بصحة
الصلوة في المكان المغصوب مع انك قد عرفت ان لصحة الصلوة فيه يمكن ان يكون وجوها كثيرة غير ذلك فخذ واسمع
واستقم كما امرت الثانية اعلم ان جميع ما ذكرنا انما كان فيما اذا كانت الجهتان مما يكون بينهما عموم وخصوص
من وجه واما اذا كان بينهما عموم وخصوص مطلقا فقد عرفت سابقا ان الوالد المحقق ره صرح بعدم كونه محلا

للنزاع ولا اتفاق على عدم جواز الاجتماع وقد صرح بعض القائلين بالجواز في الاول به في الثاني ايضا وحجة من
المنازع فيه الا انه قال ان الجواز عقلي ولكن اذا ورد عام وخاص مطلق فهم العرف تخصيص العام فحاصله
انه يجوز تعلق كل من الامر والنهي على ظاهره عقلا ولغة ولكن العرف يفهم التخصيص عند الاطلاق اقول لا ابعد
في كونه من المتنازع فيه ولكن فيما ذكره نظر اما اولا فلان الامتناع العقلي المدلول عليه في الاول يجري
هنا ايضا والدليل عليه كالدليل عليه بعينه وثانيا انه اذا كان فهم التخصيص عرفيا لا عقليا فلو صرح بالخصوص
بحيث لم يقبل التخصيص يجب ابقائه على ظاهره كان يقول لا تصل في الدار المغصوبة من جهة انه صلوة في الدار
المغصوبة وصل فيها من جهة انها صلوة فان قلت لا يجوز ذلك قلنا اذا جاز عقلا فلم لا يجوز وما الوجه فيه وان
قلت انه جائز فيكيف ذلك ولا يصلح للخطاب وثالثا ان الخلط الذي اذ يكون في المسئلة الاولى انه يكون هنا ايضا
لان جواز الاجتماع في شيء من جهتين عام وخاص مسئلة وبناء العام على الخاص مسئلة اخرى متفرع عليها من وجه
ويجيء تحقيق تلك المسئلة في مباحث العام والخاص الثالثة قيل ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين
مثل من دخل دارا غصبا فقيل اقوال الاول انه مامور بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصية فيه والثاني
انه عاص لكن لم يتعلق النهي به عن الخروج والثالث انه مامور به ومنهي عنه ايضا ويحصل العصيان بالفعل والترك
معا وهو اقرب لا لما قيل لان يجب اعمالها ولا موجب الجمع والتقييد اذ الموجب انما هو فهم العرف كما في العام والخاص
المطلقين او العقل كما لو دخل في دار الغير سهوا فان الامر بالخروج والنهي عنه موجب للتكليف بما لا يطاق ايضا
ولكن لا دليل على استحالته اذا كان الموجب هو سوء اختيار المكلف اقول لا يخفى ما فيه اما اولا فلان دليله اخص
من مدعاه لان مدعاه جواز الاجتماع فيما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين ودليله عدم الموجب لمحض
التكليف بما لا يطاق وهو هنا غير محتمل لكونه من سوء اختيار فيدل على الجواز فيما كان بسوء اختيار لا
مطلقا واما ثانيا فهذا التكليف اما ابتلائي او غير ابتلائي وشرط الاول عدم علم المكلف بالقبح بامتناعه
وكونه تكليفا بما لا يطاق والا فلا امتحان فيه واما الثاني فيتوقف على مطلوبية المكلف به للمكلف بالكسر
وكونه مريدا له ويمتنع اجتماع ارادة الفعل والترك فيمتنع اجتماع التكليفين واما ثالثا فلانا لا ندعي عدم جواز
التكليف بالمحال لجوازه هنا ايضا ولما ادعاه فلان دليل الاشاعرة لا يجري في لزوم التكليف بما لا يطاق بل
يدل عليه ايضا لزوم اجتماع المتضادين وهو محال وسوء اختيار المكلف لا يفيد في تجويزه واما خامسا فلانه
لو جاز لجاز ان يقول الامر اخرج ولا تخرج مع انه غير جائز قطعا ولو قال لكان لذمه العقلاء وسيجيء الى
المغالطة واما سادسا فلان صاحب الدار لا يمكن ان يكون راضيا بالخروج وراضيا بعدمه طالبا للامرين
فاما ان يكون طالبا للخروج فلا يكون منهيا عنه لان الخروج حق لدفع الغصب او طالبا لعدمه فلا يكون مامورا بالخروج
لعدم الغصب بالوقوف او لا يكون طالبا لشيء منهما فلا امر ولا نهي بل يكون مباحا واما سابعا فلانه يمتنع صدور
اللغو من الحكيم فنقول ما فائدة هذا التكليف لا يمكن ان يكون الامتثال لامتناعه ولا الامتحان لانه انما يكون
فيما اذا لم يعلم المكلف بالامتناع فيتهيأ للامتثال وهو يعلم الامتناع هنا ولا يتصور فائدة اخرى فان قلت
الفائدة ترتب العصيان قلت فهذا يرجع الى المذهب الثاني اي لم يتعلق النهي به وان كان عاصيا مع ان
هذا القائل يرد هذا القول بعدم معقولية العصيان بدون النهي واما ثامنا فلانه لو صح ما ذكره لزم انه
لو كان لرجل ماء في وقت الصلوة وعلم الاعضاء فيه واهلكه باختياره ان يكون مامورا بالوضوء ايضا لانه
وان كان تكليفا بما لا يطاق ولكنه انما حصل من سوء اختياره مع انه لم يقل به احد الرابعة لعلك تقول

قد عرفت اجماعنا فيما تلونا عليك اختلاف الاصحاب في معنى الكراهة في العبادات فكان قول بين قائل بان
معناها اقلية الثواب ومفسرا اياها بالمرجوحية الاضافية ومريد لمعناها المشهور ومرجع اياها الى الوصف
الخارج فما اختاره فيه واي شيء يليق به فحق قلنا ان العبادة المكروهة على اربعة اقسام لانها
اما واجبة او مندوبة وعلى التقديرين اما ان يكون لها بدل او لا فما كان من الاول كالصلوة الواجبة
في الحمام فلا يمكن ان يراد بالكراهة فيها معناها المشهور قطعا لوجهين احدهما ان الكراهة بالمعنى المشهور
هو كون الشيء مطلوبا تركه غير ممنوع من فعله ولا مطلوب لا عينا ولا تخييرا شرعيا او عقليا فان لم يكن
تركه مطلوبا او كان فعله ممنوعا او مطلوبا لم يكن مكروها بالمعنى المصطلح وعلى هذا فنقول هذا الفعل
لا يخلو اما يكون فعله مطلوبا باحد الوجوه المتقدمة او لا فعلى الاول لا يكون مكروها اصطلاحيا وعلى
الثاني لا يكون صحيحا لان معنى الصحة موافقة المطلوب مع ان مثل هذه العبادة يقع صحيحة قطعا فان قلت
ان ما طلبت تركه هو خصوصية الفرد وما طلبت فعله هو اصل العبادة ولا يمتثل الفرد عليه يكون
مطلوبا تركه من جهة اخرى قلنا اولا انك قد عرفت ان المطلوب ليس الا ايجاد ما يجاد اصل العبادة و
الخصوصية هنا في واحد فلا يمكن ان يكون مطلوبا وغير مطلوب وثانيا انا لا نمنع ان ذلك هو الكراهة
بالمعنى المصطلح فانها ما لا يكون فعله مطلوبا اصلا فاذا تحققت فيه جهة المطلوبية لا يكون مكروها بهذا
المعنى وثانيهما ان المكروه بالمعنى المشهور ما كان تركه مطلوبا مطلقا ولا شك ان مكروه العبادة ليس كذلك
لانه مطلوب الترك بشرط الاتيان بالغير بحيث لو لم يمكن الاتيان بالغير لما كان تركه مطلوبا اصلا بل يريده
قطعا فكيف يكون وليس هذا الا المرجوحية الاضافية وتوضيح ذلك ان الفعل المرجوح اما يكون بحيث لا يريده
الامر الطالب مطلقا وهو المرجوح الحقيقي والمكروه بالمعنى المصطلح او لا يريده اذا وجد غيره او بشرط وجود
غيره ويريده لو لم يوجد الغير وهذا هو المرجوح الاضافي سيما اذا كان بحيث لو اتى به المطلوب منه مع
امكان البدل لكان مثابا في الجملة ولا يريد من المرجوح الاضافي الا ذلك ولا يمكن ان يكون مثل
ذلك مكروها اصطلاحيا لانه لو كان كذلك فما هذا الثواب على الفعل وما الوجه في عدم الطلب بشرط
الاتيان لا بالغير فيعلم من ذلك ان عدم طلبه او طلب عدمه لاجل الاتيان بالغير لا لاجل طلب تركه في
نفسه والحاصل ان المكروه المصطلح ما يتنفر عنه الطالب لا بحيث يوجب الحرمة ونحن نعلم قطعا ان مكروه
العبادة ليس كذلك بل يميل الى بدله اكثر من ميله اليه من غير تنفر عنه اصلا وليس هذا الا المرجوح الاضافي
وكذا الكلام فيما كان من الثاني اي كان مندوبا وكان له بدل واما الثالث وهو الواجب الذي
ليس له بدل والرابع وهو المندوب الذي كان كذلك فلا يمكن ايضا ان يكون مكروها بالمعنى المصطلح قطعا حتى
ان عند المجوزين لاجتماع الحكمين من الجهتين لانهم انما يجوزونه فيما كان له افراد يمكن الاتيان بالجنس
في ضمن فرد غير المكروه واما اذا لم يكن كذلك فكراهته مع ايجابه او ندبه ليس الا تكليفا بما لا يطاق وهذا
ظاهر غاية الظهور فما كان كذلك فلا بد من وجود بدل له رعاية الامامية من غير توهم او يقينه فيرجع الى الاولين
ايضا ويكون الكراهة بمعنى المرجوحية الاضافية واما اقلية الثواب فهي خلاف الظاهر لان محض اقلية الثواب
لا يوجب اظهار النهي وطلبه ثم لا يخفى ان كون شيء مرجوحا اضافيا يكون تارة لاجل ما في الراجح من خصوصية
ملائمة بها المرجوح يوجب مرجوحيته عن الغير غير موجود في الراجح ولكن ليست تلك الخصوصية بمثابة
تساوى رجحانه رجحان اصل العبادة فيكون راجحا ايضا لتكافؤ مرجوحيته مع رجحان الاصل وزيادة رجحانه

والا لم يصر متعلقا للطلب ولكنه مرجوح بالنسبة الى ما ليس له تلك الخصوصية ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق
الخوانساري في حواشيه على شرح العضدي ايضا يرجع الى ما قلنا من المرجوحية الاضافية وان لم يكن ذلك
مقصوده حيث قال ما لا يظهر ان معنى الكراهة في العبادات ليس الا مجرد صفة عرضها لا عدم ثانية الفعل في نفسه
وح لا ضير في القول بكون عبادة مكروهة مع كونها واجبة يترتب الثواب على فعلها وان لم يكن لها بدل اذ لا
منافاة بينهما كما لا يخفى انتهى وانما قلنا انه راجع الى ما قلنا اذ لا يكون مثل ذلك مكروها بالمعنى المشهور والا
لم يكن واجبا مطلوب الفعل مثابا عليه فيعلم ان رجحانه غالب على مرجوحيته وكيف يكون مثل ذلك مكروها
بهذا المعنى المشهور وكذا لو لم يكن واجبا مطلوب الفعل مثابا عليه فيعلم ان رجحانه غالب على مرجوحيته وكيف
يكون مثل ذلك مكروها فيكون المراد بكراهته مرجوحيته بالنسبة الى ما ليس له تلك الصفة فان قيل فاذا كان كذلك
فما فائدة الاتيان بلفظ النهي عنها وما وجه ترك الائمة لها اذا لم يكن لها بدل من نوعها قلنا النهي ليس انما
على ظاهره بل لاعلام المكلفين بتلك المرجوحية ليعملوا بدله لو لم يعص فيه من العبادات ويعلم ايضا وجه ترك
الائمة ع انهم كانوا يشتغلون ببدلها بغيرها من العبادات ولذا تراهم يتركون صيام مثل الايام المكروهة ايضا فان قيل
الصوم مثلا لا يشغل عن شيء من العبادات فلو كان راجحا لكان وجه لتركها قلنا انه ايضا قد يشغل عن العبادات لما
يورث من الضعف ويشغل عن الصوم في يوم اخر غيره لاجل الضعف هذا ثم انه قد يصحح الكراهة بالمعنى المشهور
في العبادات بحمل الخصوص المذكور فاحاصله انه لم يرد في الشرع من العبادات ما تعلقت الكراهة بذاتها من حيث
هي حتى ينافي رجحانها بل كلما ورد من الحكم بكراهة عبادة فانما هو باعتبار الوصف وح لا اشكال او فات تلك
العبادة من حيث هي يرجح وجودها على عدمها والكراهة انما هي في ايقاعها على هذا الوجه الخاص فان قلت
خصوص الفرد المكروه وجوده راجح على عدمه ام لا قلنا قد يكون راجحا وقد لا يكون فانه يجوز ان يكون رجحان
لاصل العبادة يرجح على الكراهة التي حصلت بسبب الوصف وح يكون ايجاد الفرد راجحا ويجوز ان يكون بالعكس
فيكون مرجوحا وان كان عبادة صحيحة فان قلت اذا لم يكن خصوص تلك العبادة راجحا فكيف يمكن نية القرب
بها فانها لا يتعقل بدون الرجحان واذا لم يمكن نية التقرب منها فلا يكون عبادة قلت كان نية التقرب بها
لا تستلزم الا كون مطلق تلك العبادة راجحا وان كان كونها في هذا الوقت موجبا لمرجوحيتها انتهى وفيه انه لا شك
انه يمكن ان يكون لشيء جهة رجحان وجهة مرجوحية ولكن المراد بالكراهة الشرعية ليس الا طلب الشارع الترك لا على
سبيل الحتم دون المرجوحية وان كان طلبه كاشفا عن ذلك ولا شك ان طلب الترك انما يكون بعد زيادة
رجحان الجهة المرجوحة للمرجوحية وطلب الفعل يكون بعد غلبة الجهة المرجحة فان الطالب لشيء له رجحان جهة مرجوحية
وجهة راجحية يلاحظ الجهتين فلا يحكم بطلب لو تساوتا ويطلب على مقتضى الجهة الغالبة لو لم يتساويا ولا يجوز
طلب الفعل والترك من الجهتين فاذا لم يكن الكراهة الا طلب الترك والوجوب او الاستحباب الا طلب الفعل
فلا يمكن كون شيء عبادة ومكروها شرعا بالمعنى المصطلح ولا يمنع جواز كون شيء ذا جهتين في ذلك ومن هذا
يظهر فساد ما ذكر في تصحيح النية فان نية القرب عند الفرقة موقوفة على طلب الشارع لا على كون الفعل
ذا جهة حسن ورجحان فلا يكفي فيها ذلك والطلب لا يتعلق الا بعد غلبة جهة الرجحان ومعها لا يكون مكروها
بالمعنى المصطلح وقد ذكروا في هذا المقام امورا اخر يطلع على صحتها وفسادها من تامل فيما ذكرناه والمطلع عليه
قد اختلف القوم في ان بعد رفع الوجوب بسبب نسخ او انتفاء شرط او وجود مانع
هل يبقى الجواز او يرتفع الجواز ايضا بارتفاع الوجوب ولا بد لنا اولا من تحرير محل النزاع فنقول ان الجواز

ينقسم على قسمين احدهما الجواز بالمعنى الاعم الذى هو بمعنى مطلق الاذن فى الفعل وهو بهذا المعنى مشترك بين الاحكام
الاربعة الوجوب والندب والاباحة والكراهة وجنس لكل منها وجنس له وثانيهما الجواز بالمعنى الاخص وهو
استواء الطرفين والتخيير بين الفعل والترك وهذا ايضا على قسمين اذ ثبوته اما يكون بحكم الشارع فهو الاباحة
الشرعية المعدودة من الاحكام الخمسة او من العقل فهو الاباحة العقلية الثابتة للاشياء ومن الافعال قبل
ورود الشرع والجواز بهذا المعنى لازم للاباحة الشرعية اذ كلما يوصف بالاباحة الشرعية يتصف بالاباحة
العقلية ايضا ولا عكس اي ليس كلما يتصف بالاباحة العقلية يتصف بالاباحة الشرعية فان العبادات
قبل بيان الشارع متصفة بالاباحة العقلية دون الشرعية ولا خلاف بين الاصوليين فى ان الفعل الذى
رفع وجوبه بسبب واحد من الاسباب المتقدمة متصف بالجواز بمعنى الاباحة العقلية اذ كل من يقول ببقاء
الجواز بعد رفع الوجوب فلا يخ اما يريد الاباحة العقلية او الشرعية والثانية ايضا يستلزم الاولى وكل من
يقول بعدم الجواز يقول برجوعه الى الحكم الذى كان قبل الامر ولا شك فى تحقق الاباحة العقلية قبله وكذا
لا يقول احد ببقاء الجواز بمعنى الاباحة الشرعية لانه بهذا المعنى قسيم للواجب فلم يكن موجودا قبل رفع
الوجوب فلا معنى لبقائه او رفعه برفع الوجوب وان كان اللازم من القول بالبقاء حصول هذا الجواز بعد
الرفع كما ستعرفه وانما الخلاف فى انه اذا رفع الوجوب هل يبقى الجواز بالمعنى الاعم الذى كان مستفادا
من الشارع فى ضمن الوجوب حتى يكون المكلف ماذونا فى فعله من جانب الشارع ويكون له الخيرة فى فعله
وان كان عبادة ام لا بل يرجع الى الحكم الذى كان قبل الامر ولا يكون له حكم اخر شرعي ويلزم القول بالبقاء
كون الفعل مباحا شرعيا لانه اذا بقى الجواز بالمعنى الاعم وهو جنس لا بد له من فصل ينضم اليه الخيرة فى الترك
فيصير متساوي الطرفين ويكون مباحا شرعيا ويترتب عليه ما رتب عليه الشارع من الثواب اذا كانت
عبادة ويقع صحيحة ويلزم القول بالرجوع الى الحكم الاول كون الفعل مباحا شرعيا ويترتب عليه ما رتب عقليا
واما بالنسبة الى الاحكام الشرعية فيكون كسائر المباحات العقلية فيما يتصف بالبراءة او الاباحة او التحريم بالنظر
الى الموارد فان كان من العبادات فيحرم لكونها تشريعا بدون الاذن الشرعي او العادات والملذات فيكون
مباحا او المعاملات فالاصل البراءة من اللزوم لاصالة عدم ترتب الاثر والحاصل ان منشأ الرجوع الى الحكم
الاول رجوعا الى الحكم الاصلى الذى حكم به العقل من الاباحة والحظر الاصليين على القولين المشهورين وعدم
بقاء الجواز المستفاد من الامر بالا للاخفية مطلقا لا برجوع الحكم السابق مطلقا وان كان حكما شرعيا منها
فان توهم بعضهم من ان المراد برجوع الحكم السابق المرفوع بالامر لا دليل عليه فالجواز يصير من قبيل لا حكم
عليه خطأ اذا عرفت ذلك فاعلم انه ذهب العلامة فى التهذيب من اصحابنا والبيضاوي من العامة لا كرم
الى البقاء وذهب الغزالي والعلامة فى النهاية وصاحب المعالم وجمع اخر من اصحابنا الى الثاني وهو
المشهور بين المتأخرين واختاره الوالد العلامة قدس سره وقال الحق رفع الجواز برفع الوجوب سواء كان
رفعه بالنسخ او بانتفاء الشرط او وجود المانع واستدل عليه بوجهين احدهما انه لا شك ان حصول الوجوب
المتضمن للجواز بسبب الامر فالامر علة للوجوب بكلا جزئيه اعنى جواز الفعل والمنع من الترك فكلاهما معلولان
للامر فاذا عرض النسخ لاحد جزئيه فقط وهو المنع من الترك بل ارتفع الامر لان ارتفاع المعلول مستلزم لارتفاع
العلة واذا ارتفع الامر يرتفع معلوله الاخر لان ارتفاع العلة يستلزم ارتفاع المعلول والحاصل ان
ارتفاع احد المعلولين يستلزم ارتفاع العلة وارتفاعها يستلزم ارتفاع المعلول الاخر والى هذا اشار

بقوله

بقوله لارتفاعه بارتفاع الامر المرتفع بارتفاعه اي لارتفاع الجواز الذى هو احد المعلولين بارتفاع الامر
الذى هو العلة وارتفع ذلك الامر بارتفاع الوجوب الذى هو المعلول الاخر فان قيل ان هذا انما يصح اذا
كان المعلولان معلولين متعددين وليس هيهنا كذلك فان المعلول امر واحد هو الوجوب وهو مركب من جزئين
وليس الاجزاء معلولة لعلة الكل قلنا المعلول وان كان واحدا ولكنه مركب وكل جزء منه ايضا حادث يحتاج
الى علة والعلة ليست الا علة الكل لانها وجوده مع وجود الكل من حيث هو كل وثانيا ان علة الاجزاء ليست علة
للكل اذا كانت موجودة بوجوده مطلقا فان قيل ان هذا انما يتم لو لم يقم مقام العلة المرتفعة علة اخرى للمعلول
الاخر والاستصحاب هنا قائم مقامها وهو كان موجودا قبل ارتفاع العلة الاولى ايضا فلا يلزم كون المعلول الاخر
موجودا بدون العلة فان ولا ضرر اجتماع العلتين لان علل الشرع معرفات لا منع فى اجتماع اكثر من واحد منها
على معلول واحد قلنا ان الاستصحاب انما يجرى لو لم يعلم انتفاؤه علم وجوده او لا وقد علم هنا انتفاء الجواز لاجل
العلم بانتفاء علته والحاصل ان الاستصحاب انما يجرى فيما يكون وجوده مع قطع النظر عن الاستصحاب مشكوكا
فيه وهنا لو قطع النظر عن الاستصحاب يكون العدم فان نقلنا قيل ان معنى الامر ايضا كمعنى الوجوب مركب من كل
جزء من معناه علة لجزء من معنا الوجوب واللازم من ارتفاع المنع من الترك ارتفاع جزء من معنى الامر الذى
هو علة لحدوث المنع من الترك لا ارتفاع جزئه الاخر الذى هو علة لحدوث الجواز والحاصل ان الجزئين ليسا
معلولين لعلة واحدة بل هما معلولان لعلتين فلا يلزم من انتفاء احد المعلولين انتفاء المعلول الاخر ايضا
لا شك ان دلالة الامر على طلب الفعل الذى هو علة حدوث الجواز دلالة تضمنية لان مجموع معناه طلب
الفعل منعا والدلالة التضمنية فرع وجود المطابقية وتابع لها فاذا ارتفعت ارتفعت التضمنية ايضا قطعا و
هذا يعلم دليل اخر على المطلوب وهو ان علة الجواز دلالة الامر او الوجوب لا غير ودلالته عليه تضمنية متفرعة
على دلالة المطابقية فان قيل يرد على الدليل الاول ان علل الشرع ليست عللا واقعية فلا يلزم من انتفائها انتفاء
المعلول ولا انتفاء المعلول الاخر بانتفائها قلنا المراد ان بانتفاء احد المعلولين يعلم انتفاء العلة الواقعية
والا لما انتفى هذا المعلول وبانتفائها يعلم انتفاء المعلول الاخر اما الجزء لكونه موجودا بايجاد المعلول الاول
بايجاد واحد وثانيهما انه قد عرفت ان النزاع انما هو فى بقاء الجواز بالمعنى الاعم الذى هو جزء الوجوب
وجنسه وفصله هو المنع من الترك والجنس متقوم ومحصل ومتعين بفصله ولا يحصل بدونه ثم يجئ من الفصول
اليه فى الوجود وان كان تقومه ووجوده بالفصل فاذا رفع الفصل يرفع الجنس ايضا والى هذا اشار بقوله
ولتقوم الجنس الذى هو الجواز بفصله الذى هو المنع من الترك ويزول الجنس بزواله اي بزوال الفصل
وكون الجنس متقوما بالفصل مما لا يقبل التشكيك وان كان علية الفصل للجنس فالعلة المنع ولذا عدل عما ذكره
بعضهم من ان الجنس معلول والفصل علة الى ما ذكر بل المراد من يقول بالعلية ايضا يريد التقوم
والتعين فان المحقق الطوسي فى التجريد جعل الجنس كالمادة وهو معلول والفصل كالصورة وهو علة وقال
الشارح القوشجي فى شرحه والفصل علة والجنس معلول على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت فى العقل
كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء شتى هى عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت محتملة لتمام
حقيقة واحدة منها فاذا انضم اليها الفصل تعينت وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة
واحدة من تلك الاشياء فالفصل علة لصفات الجنس فى الذهن وهى التعين وزوال الابهام والفصل
الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعليه لهذا الحد

الجنس بمعنى علة للطبيعة الجنسية والفصلية على الخارج والا فالمتغايران فى الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة انتهى واورد على هذا
الدليل بان القدر المسلم ان الجنس يتقوم بفصل ما من الفصول ويحتاج فى وجوده اليه لا الى فصل معين فاذا رفع هذا
الفصل المعين اعنى المنع من الترك ولم يخلفه فصل اخر لتم الاستدلال ولكنه يخلفه فصل اخر لا محالة وهو رفع الحرج عن
الترك والاذن فيه ضرورة ان رفع احد النقيضين يستلزم ثبوت الاخر لان نقيض الوجود اذا لم يثبت له عدم
القيام فقد ثبت له القيام قطعا وبالعكس فيكون هذا فصلا للجنس المذكور فيكون الجنس متقوما ومتحصلا به ولهذا قال
ان للجواز فصلين احدهما المنع من الترك والاخر الاذن فيه فان زال الاول خلفه الثاني ولم يرتفع الجنس والى
جوابه اشار بقوله ره وحدوث فصل اخر يتقوم الجنس به وهو النافع اي تساوي الترك مع الفعل فى كونه
ماذونا فيه قبل ارتفاعه اي ارتفاع الجنس محال لتأخره اي تأخر حدوث الفصل الاخر عن ارتفاعه او ارتفاع
الفصل الاول لامتناع اجتماع النقيضين وتقوم الجنس الواحد بفصلين المقارنة له اي لارتفاع الجنس وحدوث
الفصل الاخر معه اي مع ارتفاع الجنس وبعد بيت المطلوب الذى هو ارتفاع الجواز وتوضيح الجواب
ان هذا الفصل الاخر الحادث ثانيا لا يخ اما ان يكون حدوثه قبل ارتفاع الجنس او معه او بعده والاول محال لان
حدوث الفصل الاخر يكون متأخرا لا محالة عن ارتفاع الفصل الاول لما مر من امتناع اجتماع النقيضين وتقوم
الجنس الواحد بفصلين وارتفاع الجنس مقارن لارتفاع الفصل الاول فيكون حدوث الفصل الاخر مؤخرا عن
ارتفاع الجنس ولا يخفى انه للقائل ان يقول ان المراد بمقارنة ارتفاع الجنس لارتفاع الفصل ان كانت
المقارنة الذاتية فهي باطلة لان علة ارتفاع الجنس هو ارتفاع الفصل والعلة متقدمة على المعلول ذاتا وان
كانت المراد المقارنة الزمانية فهي مسلمة ولكنها بعينها ثابتة لحدوث الفصل الاخر لكونه معلولا لارتفاع الفصل
الاول ولكنه غير ضائر لاصل المطلب لان المقارنة الزمانية فهي مسلمة ولكنها بعينها ثابتة لحدوث الفصل
الاخر لكونه معلولا لارتفاع الفصل الاول ولكنه غير ضائر لاصل المطلب لان المقارنة الزمانية اذا كانت
حاصلة لحدوث الفصل الاخر مع ارتفاع الفصل الاول فيكون حدوثه مقارنا لارتفاع الجنس ايضا مقارنة
زمانية فلا يكون حادثا قبله واذا بطل حدوث الفصل الاخر قبل ارتفاع الجنس فتعين احد الاخيرين اي
حدوثه معه او بعده والنافع للمجيب هو الاول لانه اذا احدث الفصل الاخر قبل ارتفاع الجنس ينضم
الجنس به فلا يرتفع بل يبقى بخلاف الاخيرين لان لكل منهما يثبت مطلوبنا الذى هو ارتفاع الجنس لصدق
ارتفاع الجنس سواء كان مع حدوث الفصل الاخر او مقدما عليه ويتعرض ما هو فى الجواب وهو ان الفصل
الاخر انما يخلف الفصل الاول فى تقويم الجنس الموجود به اذا احدث حال وجود الجنس حتى يتقوم الجنس به ووجود
الجنس مقدم على ارتفاع الفصل الاول لامتناع وجوده حال ارتفاعه وحدوث الفصل الاخر مقارن لارتفاع
او متأخر عنه فوجود الجنس مقدم على حدوث الفصل الاخر وحال حدوثه لم يتحقق جنس حتى يتقوم به فلا
يصدق انه رفع الوجوب وبقي الجواز فان قلت سلمنا انه يرتفع الجنس الموجود اولا بارتفاع فصله لكن
نقول بحدوثه ثانيا قلنا حدوث الحادث بلا مقتض محال ولا مقتضي لحدوثه بعد ذلك فان قيل كيف
لا مقتضي لحدوثه بعد ذلك مع ان المقتضي له موجود لانه لا شك فى ان رفع المنع من الترك يستلزم جواز الترك
ورفع الحرج عنه ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين فيحدث جواز الترك وهو فصل ووجوده بدون الجنس
محال فيستلزم حدوث الجنس ثانيا قلنا ان جواز الترك يستلزم حدوث جنس ما لا جنس معين وحينئذ كما يمكن
ان يكون الجواز المتحقق فى ضمن الوجوب اي الجواز بالمعنى الاعم يمكن ان يكون المنع من الفعل كما فى الحرام

وان يكون

وان يكون السكوت عن جواز الفعل وعدمه كما فى المباحات العقلية فانه سكوت عنها من حيث جواز الفعل وعدمه وان
فارقت ما نحن فيه فى الفصل فانه فيها ايضا السكوت عن المنع من الترك والاذن فيه بخلاف ما نحن فيه ويكون الجنس ح هو
الجواز العقلي دون الشرعي المتنازع فيه نظير الاذن فى الترك مقتضيا لحدوث هذا الجنس المتنازع فيه بخصوصه
واذا لم يكن مقتضيا له بخصوصه فلا يتحقق المقتضي اليقيني فلا نحكم بثبوته بل يرجع الفعل الى ما كان قبل الوجوب
لان انضمام السكوت عن جواز الفعل وعدمه يقيني وانضمام غيره الى الفعل الى ما كان كما لا يخفى هذا على ان حصص
الجنس متفاوتة وكل منها اي من الحصص انما يتقوم بفصله اي لو قطع النظر عن جميع ما تقدم وسلمنا حدوث الفصل
الاخر قبل ارتفاع الجنس او حدوث هذا الجنس بعد ارتفاعه ثانيا فنقول لا شك ان حصص الجنس متفاوتة ح
الحصة الموجودة منه فى ضمن نوع غير الحصة الموجودة منه فى ضمن نوع اخر وكل حصة منه متعينة ومتحصلة بفصل
معين فاذا زال ذلك الفصل زالت تلك الحصة بعينه لتحقق فيما نحن فيه من الجواز حصة منه متعينة متحصلة
بالمنع من الترك وينتفي بانتفاء المنع من الترك ضرورة اذ ليست الحصة منه موجودة بنفسها يمكن بقاؤها
بانضمام فصل اخر اليها وما اشتهر مثله فى الوجود من المفصلين المتميزين احدهما عن الاخر وليس لا مرفيا عن فيه
كل قيل اذا كان الكلي الطبيعي موجودا فى الخارج فى ضمن الافراد كما ذهب اليه بعض اهل التحقيق يكون القول
بتفاوت حصص الجنس باطلا ويلزم ان يكون الجنس الموجود فى ضمن انواعه واحدا لان الطبيعة الكلية محال لا
اختلاف فى حقيقتها من حيث هى هى والجواب اشار بقوله ولا ينافيه اي لا ينافي تفاوت الحصص ما مر جواب من
وحدة الكلي الطبيعي لانها اي وحدة الطبيعي وحدة معنوية لا عددية والا لم يكن معقولا هذا واحتج القائل
بالبقاء بان ماهية الوجوب مركبة من الاذن فى الفعل والمنع من الترك ولا يلزم رفع الاذن فى الفعل الذى هو الجواز
والجواب اشار بقوله ره وعدم استلزامه رفع الوجوب لرفع الجواز لا ينفي جواز الرفع يعني ان اللازم مما استدل
هو رفع احتمال رفع الجواز لا اثبات احتمال عدم رفع الجواز واللازم من دليله هو احتمال بقاء الجواز
لان رفع الوجوب وان لم يستلزم رفع الجواز الا انه لا ينافي جوازه رفعه واذا جاز الرفع لا يتم الاستدلال فان قيل
اذا جاز البقاء فيستصحب لانه كان ثابتا بالامر فيكون مستمرا لان الاصل بقاؤه حتى يثبت خلافه قلنا ان الاستصحاب
والاصل انما يمكن التمسك بهما لو لم يوجد دليل على حدهما واما لزوم البقاء هنا فلدفعه بما مر من الدليل
الدال على عدم امكان البقاء وقد يجاب عن اصالة البقاء ايضا بان البقاء موقوف على حدوث قيد اخر والاصل
عدم حدوثه فيتعارض الاصلان فيتساقطان فيبقى الحكم بلا مورد وفيه ان حدوث القيد وهو رفع الحرج
عن الترك متيقن قطعا لامتناع ارتفاع النقيضين فان جواز الترك حاصل برفع الوجوب مطلقا فلا يتم اسقاط
الجواز ومع تيقن العلم قيل الاصل عدم الانضمام ويعارض هذا الاصل مع اصالة بقاء الجواز فيتعارضان
فيتساقطان قلنا هذا انما يتصور لو كان تحقق الاذن خلاف الاصل والا فبعد تحقق الاذن ورفع الحرج ولتحقق
المحل لا معنى لاصالة عدم الانضمام ولو كان حدوث الحادث متيقن كرفع الحرج عن الترك مستلزما لعدم
اصالة البقاء يجري اخرى بالاستصحاب من هجران بقاء مستلزم لمقارنة لاحدهما للاخر مثلا مع خلاف الاصل لا يصح
الاستدلال والتمسك بالاستصحاب اصلا لان الحوادث لا تزال تتجدد فيعدل اصالة البقاء ذلك الذى لاستلزامه
مقارنتهما وهو خلاف الاصل قيل اليقين بالانضمام يحتاج الى اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن
لانه كما يحتمل تعلق الرفع بالمنع من الترك فقط يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد واصالة البقاء
لا يفيد الا الظن فلا يفيد بالانضمام لان الانضمام فى نفسه يحتاج الى دليل بل لعدم اليقين ببقاء المنضم اليه

فكان بقاء المنضم اليه اعني الجواز مستصحب حتى يثبت اليقين بخلافه فكذلك عدم لحوق القيد به وحصول الاباحة الخاصة
الاخص متيقن حتى يثبت اليقين بخلافه والاستصحاب لا يوجب اليقين فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان قلنا
اولا لو تم هذا لما صح التمسك باستصحاب اصلا ايضا كما مر وثانيا انا نمنع ان اليقين بالانضمام يحتاج الى اليقين
بثبوت المنضم اليه ولكن نقول انه ان اريد انه يحتاج الى اليقين بالدليل القطعي اليقيني بثبوته في الواقع
فهو باطل قطعا والا لكان كل شيء ونقل باقيا على اصالة البراءة والاباحة ولم يثبت حكم من الاحكام الشرعية
مطلقا وان اريد انه يحتاج الى اليقين بالدليل الشرعي ومآله الظن المعتبر شرعا فهو مسلم ولا شك ان الاستصحاب
دليل شرعي يفيد الظن الشرعي كما لا يخفى ثم يمكن ان يمنع تيقن حدوث القيد اي الاذن في الترك قوله لانتفاء
الفصلين قلنا لم يكن بينهما واسطة والواسطة هنا متحققة وهي السكوت هذا كله مع ان هذا التمسك باصالة
البقاء انما يكون اذا كان مرادهم من الجواز الباقي هو الجواز المتحقق او كما هو ظاهر عباراتهم ومقتضى ادلتهم
واما اذا كان مرادهم حدوثه ثانيا فلا يصح ذلك بل حدوثه خلاف الاصل والقول بان حدوثه متيقن لاجل تيقن
حدوث الاذن في الترك واحتياجه الى جنس مدفوع بما مر من عدم لزوم ان يكون جنسه هو الجواز المتأخر في ضمن
بل يمكن ان يكون هو الجواز المتحقق في ضمن الاباحة العقلية الحاصلة بسكوت الشارع هذا واعلم ان صاحب المعالم
بعدما اختار عدم البقاء وذكر ادلة الطرفين قال ان دليل الخصم لو تم لكان دالا على بقاء الاستحباب او الجواز
فقط كما هو المشهور على السنتهم ويريدون به الاباحة لا الاعم منه ومن الاستحباب كما يوجد في كلام جماعة ولا
منها ومن المكروه كما ذهب اليه بعض محققيهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه ولا حث شاذ بل
وعبارة ذلك بعضهم نافيا للقائل به مع ان دليلهم على البقاء كما رأيت ينادي بان الباقي هو الاستحباب وتوضيحه
ان الوجوب لما كان مركبا من الاذن في الفعل مع رجحانه ممنوعا من تركه وكان رفع المنع من الترك
كافيا في رفع حقيقة الوجوب لا جرم كان الباقي من مفهومه هو الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليه الاذن في
الترك على ما اقتضاه الناسخ تكملت مقومات الندب وكان هو الباقي اليه وفيه نظر ظاهر لان بين الرجحان المتحقق
في ضمن الوجوب والرجحان المتحقق في ضمن الاستحباب بون بعيد وفرق عظيم لان الاول يوجب المنع من الترك
ولزوم الاتيان بالفعل بخلاف الثاني فهو ذو مرتبة غير مرتبته ودرجة دون درجته وما دام هذا الرجحان
المتحقق في ضمن الوجوب باقيا يكون الترك ممنوعا ولا يجوز الشارع الترك مع بقاء هذا الرجحان لكونه مقتضيا
موجبا اياه فاذا رفع المنع من الترك يعلم رفع الرجحان الثابت بالوجوب فلا يمكن استصحابه ولا يتحقق الرجحان
المتحقق في ضمن الاستحباب فان قلت ان الرجحان المتحقق في ضمن الوجوب يشتمل على الرجحان المتحقق في ضمن الاستحباب
مع زيادة والذي علم من رفع المنع من الترك هو رفع هذه الزيادة فيكون الباقي وهو الرجحان المتحقق
في ضمن الاستحباب باقيا بالاستصحاب قلنا اولا انه يحتمل ان لا يكون الفرق بين الرجحان الموجب للاستحباب
والرجحان المتحقق للوجوب بمجرد الزيادة والنقصان بل يكون نوع هذا الرجحان مغايرا لنوع ذلك مغايرة
خفية عن نظرنا لا يعلمها الا من جعل الشارع بالاستحباب والوجوب ومع ذلك الاحتمال لا يكون وجود الرجحان
المتحقق بالاستحباب يقينيا في ضمن الرجحان المتحقق للوجوب واذا لم يكن يقينيا لا يمكن استصحابه بل ينفي
وجوده بالاصل ويكفي ذلك الاحتمال لنا لانا لا نقول بما لا نعلم ونحكم بالغيب وثانيا ان سلمنا هذا انما يتم اذا
كان القدر الزائد من الرجحان موجودا بوجود متميز عن الباقي حتى يمكن رفع نفسه وبقاء بعضه وليس كذلك
بل الرجحان الموجود في ضمن الوجوب امر واحد موجود بوجود واحد فاذا انتفى ينتفي مطلق الرجحان فانه

اذا عرفت ذلك فاعلم ان فائدة النزاع وثمرته انما يظهر في صلوة الجمعة في زمن الغيبة اذا كان الامام او نائبه الخاص
شرطا لوجوبها والى هذا اشار بقوله طاب ثراه في التفريع في نفي التخيير في صلوة الجمعة فان شرط الامام او نائبه
في وجوبها وعلى المختار يكون التخيير بين صلوة الجمعة والظهر منفيا ولا يكون جائزا لان العبادات اذا لم يجوزها
الشارع بخصوصها يكون محرمة ولما انتفى شرطها انتفى وجوبها وبانتفاء وجوبها انتفى جوازها ايضا وعلى القول
الاخر يكون جواز فعلها باقيا فيتحقق الاذن من الشارع وان جاز تركها ايضا فيكون المكلف مخيرا بين فعلها وفعل
صلوة الظهر وقد يتوهم عدم صحة هذا التفريع مستدلا بان انتفاء الشرط ليس باخص فيكون باقيا بانتفاء
المشروط راسا وهو ليس بنسخ وكان نظره الى ان القول ببقاء الجواز انما يتصور اذا تعلق الامر بالفعل وصار
واجبا ثم نسخ وجوبه واما اذا كان وجوبه مشروطا لا يتعلق به الامر مطلقا عند عدم شرطه حتى يحكم ببقاء الجواز
ولا يخفى ان هذا صحيح فيما اذا لم يوجد شرط وجوبه بعد واما فيما وجد وانتفى فلا وجه له اصلا لان الوجوب
والامر تعلق به وارتفع بانتفاء الشرط ويرتفع صدق انتفاء المشروط لانتفاء المركب بانتفاء احد جزئيه ولا
شك ان صلوة الجمعة من هذا القبيل فيتفرع عليه صحيح لا خدشة فيه اصلا وان كان نظره الى غير ما ذكرناه فلا بد
من بيانه حتى ينظر في صحته وسقمه الواجب اما ان يكون قدرا معينا بمعنى ان ما سمي به لا يزيد ولا
ينقص كالصلوة والصوم وامثالهما وحكمه او يكون معلقا على اسم يتفاوت بالزيادة والنقصان كمسح مقدم
الراس وذكر الركوع والسجود والتسبيحات الاربع في الركعتين الاخيرتين والحلق والتقصير والهدي ولا
خفاء في انها متفاوتة بالقلة والكثرة ولا شك في ان القدر الواجب هو تحصيل المسمى ولا يجب الزيادة فلو اتى
بالمسمى كان ممتثلا اتيا بالمامور به بحكم الاصل وهذا هو المراد بقوله والاصل فيما اي في واجب يزيد وينقص
وجوبا المسمى وعدم وجوب الزائد لصدق الاسم وحصول الماهية وهو المتيقن وجوبه من الامر والزائد
مشكوك فيه فينفى وجوبه بالاصل وانما الخلاف فيما لو فعل المكلف الزائد على المسمى هل يقع هذا الزائد
واجبا ويتصف بالوجوب او مستحبا فيه اقوال الاول وجوب الزائد وكونه جزءا من الواجب مطلقا الثاني
استحباب الزائد مطلقا وعدم وجوبه الثالث التفصيل بان الفعل لو وقع دفعة كان الكل واجبا وان
وقع تدريجا كان المتصف بالوجوب الجزء الاول وما لباقي يكون مستحبا والى اختيار هذا القول اشار بقوله
وان زيد عليه اي على المسمى فالحق وجوب الكل ان وقع الكل دفعة بان تقدم بعض اجزائه في ان كان
على بعض اخر كان مسح مقدم راسه بثلث اصابع مضمومة واستحباب الزائد ان وقع تدريجا كان ذكر
ثلث تسبيحات في السجود اما الاول اي وجوب الكل ان وقع دفعة فلا ذكر بقوله لان الواجب في مثله
ما يحصل الكلي في ضمنه اولا جزءا كان او كلا ان الواجب فيما يزيد وينقص لا يمكن ان يكون
جزئيا لانه لما كان قابلا للزيادة والنقصان لان الجزئي فرد معين في الخارج لا يزيد ولا ينقص فيكون
الواجب فيه كليا سواء كان ذلك الكلي هو الماهية او الفرد المنتشر واذا كان الواجب هو الكلي فلا يكون
الافراد المتصفة بالزيادة والنقصان واجبة الا لتضمنها ذلك الكلي واتصافها بالوجوب انما هو بحصول
الكلي في ضمنها فما يحصل الكلي في ضمنه اولا فهو الواجب سواء كان جزءا او كلا واذا وقع الكل دفعة فيكون
الكلي حاصلا في ضمنه وهو السبب لحصوله دون جزئه فيكون واجبا وبتقرير اخر لا ريب في ان ما زاد على
المسمى ان وقع دفعة يكون فردا واحدا من افراد هذا الكلي الحاصل في ضمنه وفي ضمن الناقص اذ لا شك
في ان المسح الواقع بثلث اصابع مضمومة دفعة ليس مسحين بل هو مسح واحد فيكون فردا واحدا من افراد

هذا الكلي الحاصل في ضمنه وفي ضمن الناقص اذ لا شك في ان المسح الواقع بثلث اصابع مضمومة دفعة ليس مسحين
بل هو مسح واحد فيكون فردا واحدا من افراد المسح كما ان المسح الواقع باصبع واحدة فرد اخر منها ولا ريب
ايضا في ان الفرد المتحقق اولا من افراد الكلي الواجب يتصف بالوجوب فهذا الفرد الزائد اذا وقع اولا
يكون واجبا فان قيل لا شك في ان الفرد الناقص يتحقق في ضمن الزائد ويحصل الكلي في ضمنه فيحصل الواجب
في ضمنه فلا يكون الزائد واجبا قلنا هذا انما يصح لو كان الكلي الحاصل في ضمن الناقص واقعا اولا وليس
كذلك فلا يتصف بالوجوب فان قيل اللازم ح وجوب احد الاجزاء المحصلة للكلي لا بعينه كما في العتق الواجب
الحاصل بلفظ اعتقت عبيدي لا جميع الاجزاء قلنا انما يصح اذا كان الكلي حاصلا في ضمن كل جزء من اجزاء
هذا الزائد فيتعدد الحصص الحاصلة من هذا الكلي ويتعدد افراده وليس كذلك فانه ليس المسح الحاصل
في ضمن المسح الواقع بثلث اصابع مضمومة دفعة الا مسحا واحدا وليس هذا الفرد الا فردا واحدا واما
الثاني اي عدم وجوب الكل ان وقع تدريجا بل كون الواجب هو الاول فقط فانه اذا حصل الاول فقد حصل
الكلي فحصل الواجب فلا يكون الزائد واجبا واما كونه متصفا بالاستحباب فالظاهر انه ورد من الشرع رجحانه
فيتصف به كما في ذكر الركوع والسجود والا فيكون مباحا ان فعل لا بنية العبادة وحراما ان فعل بنية عبادة
ما لو يعلم هذا شرح كلامه على طبق مراده زاد الله في اكرامه ويمكن ان يقال انه اذا وقع الكل دفعة فلا شك
في ان كل جزء من اجزاء هذا الزائد اذا حصل منفردا في الخارج يوجد حصة من الكلي في ضمنه ويحصل الواجب
به ويكون فردا من افراد هذا الكلي ويصح حمله عليه بان يقال هذا مسح مثلا واجتماع هذه الاجزاء لا يوجب
عدم حصول الكلي في ضمن كل جزء بل يحصل في ضمن كل منها حصة منه لا محالة اذ مما لا شك فيه صحة حمل
الكلي على كل جزء من اجزاء هذا الزائد ويصدق عليه فيصح ان يقال هذا الجزء مسح وهذا مسح الى اخر الاجزاء
وايضا لا شك في انه اذا مسح مقدم الراس مثلا بثلث اصابع مضمومة مسح كل جزء من مقدم الراس بجزء
من الاصبع غير ما مسح به جزء اخر منه ولو مسح كل جزء بالجميع مع انه يصدق على مسح كل جزء من الراس انه
مسح فيتعدد الحصص الحاصلة من الكلي في ضمن هذا الزائد والواجب هو حصة منها الحاصلة في ضمن المسمى
فتظهر من هذا ان الاظهر هو عدم وجوب الزائد ان وقع الكل دفعة ايضا وكونه كما اذا وقع تدريجا وكون
الواجب هو احد الاجزاء لا بعينه كما في العتق من يجب عليه عتق رقبة رقبة او مغتربا بان يقول بشرا الى عبيد
اعتقهم جميعا ويؤيد ذلك افضلية المسح بثلث اصابع والسجود بتمام الجبهة عن المسمى وتظهر الفائدة في ترتب
الثواب فانه على القول بكون الكل واجبا مطلقا يكون الثواب المترتب على هذا الفعل ثواب فعل واحد
واجب وعلى القول بكون الزائد مستحبا يكون الثواب المترتب على فعل الكل ازيد لاشتماله على الواجب
وعلى المستحب فيترتب عليه ثواب فعلين احدهما واجب والاخر مستحب وعلى القول بالتفصيل يكون الكل
الواقع دفعة كالاول والواقع تدريجا كالثاني ويمكن ان يكون المراد بظهور الفائدة في ترتب الثواب انه
يحصل الفرق بين ما يترتب عليه الثواب على هذه الاقوال الثلثة فعلى الاول يكون ثواب الواجب مترتبا على
الكل وواقعا بازائه وعلى الثاني فيكون ثواب الواجب مترتبا على المسمى ويترتب على الزائد ثواب المستحب
ان ثبت استحبابه والا فلا يترتب عليه ثواب وعلى الثالث يكون الواقع دفعة كالاول وتدريجا كالثاني
وتدق ان ظهور الفائدة في ترتب الثواب لاجل ان ثواب الواجب اكثر من ثواب المستحب لما ورد في
الحديث القدسي وما تقرب الى المتقربون بمثل اداء ما افترضت عليهم ولما ورد ايضا من ان العبد

الذي يتيان به الواجب هو سبعون درجة ولا يخفى انه لا يظهر لاكثرية ثواب الواجب ترتب فائدة في ترتب الثواب
على هذا الخلاف لانه على القول باستحباب الزائد يترتب على الكل ثواب الواجب والمستحب معا لاشتماله عليهما
ويمكن ان يكون مراده انه لما كان ثواب الواجب اكثر من ثواب المستحب فعلى القول بكون الكل واجبا يكون
الثواب المترتب على القدر الزائد لكونه واجبا من جهة كونه جزءا للواجب اكثر من الثواب المترتب على هذا
القدر على القول بكونه مستحبا او يكون مراده انه على القول بكون الكل واجبا يكون الثواب المترتب على
جميع الاجزاء على السوا لكون كل منها اجزاء الواجب وعلى القول بعدم كون الزائد على المسمى واجبا يتفاوت
ثواب اجزاء الكل هذا ولا يخفى انه يظهر فائدة الخلاف ايضا فيما لو نذر واحد ايقاع واجب ومستحب فعلى
القول بكون الكل واجبا لو اتى بالكل لم يبرأ ذمته من النذر بل يجب عليه الاتيان بمستحب اخر وعلى القول
باتصاف القدر الزائد بالاستحباب يبرأ ذمته ويظهر الحكم مما ذكر على القول بالتفصيل ايضا ومثله اي مثل
الواجب المندوب اذا كان متعلقه متفاوتا بالزيادة والنقصان في تحقق الندب بالمسمى ووقوع الخلاف
في المندوب اذا ازيد عليه على ما اختاره قد يتصف الكل بالاستحباب ان وقع دفعة والمسمى ان وقع تدريجا
ولا يتصف الزائد بالاستحباب بل يكون من قبيل ما لا حكم له الا اذا ثبت من دليل خارج وذلك كالندب
المتعلق على التزويج فانه اذا تزوج واحدة فقد اتى بالمندوب ثم اذا ازاد عليها فقد وقع الخلاف فيه وعلى
مختاره طاب ثراه يتصف الكل بالاستحباب ان تزوج الكل بصيغة واحدة والاولى فقط ان تزوج الكل
بصيغ متعددة متعاقبة ق كذا امثل الواجب كما علق على ما يتفاوت اي كل حكم غير الاحكام الخمسة اذا
كان معلقا على ما يتفاوت بالزيادة والنقصان كتعليق جواز نصف الدين وافضلية الركعتين على البعض
على التزويج فان الجواز والافضلية يتحققان في ضمن المسمى للمسمى وعلم انه قيل ان هذا الخلاف يجري في
جميع الاحكام المعلقة على المتفاوت سواء كان حكما شرعيا او غير شرعي سوى الحرمة والكراهة والاباحة
فان متعلقها ان كان من الامور المتفاوتة فجميع اجزائها يكون متصفة بها كما لا يخفى وفيه ان الحرمة
الكراهة والاباحة المتعلقة وان اتصف الزائد ايضا بالحكم الذي اتصف به المسمى ولكن يجري فيها ايضا
هذا الخلاف من حيث انه لو قلنا في الواجب مثلا بكون الكل واجبا نقول هنا ايضا ان الاتي بالكل اتي
بحرام واحد او مكروه واحد او مباح واحد وعلى القول بعدم كون الكل واجبا نقول هنا ان الاتي
بالكل اتي بحرامين او محرمات متعددة وكذا المكروه والمباح فتظهر ان هذا الخلاف يجري في جميع الا
حكام فائدة لا شك في ان فردا من ماهية واجبا كان او مندوبا لا يجوز ان يقع بدلا عن فرد من ماهية اخرى
كذلك فلا يجوز ان يقع فرد من الصوم واجبا كان او مندوبا بدلا عن فرد من الصلوة واجبا كان او مندوبا
وكذا لا شك ان فردا محرما او مكروها او مباحا لا يصح ان يقع بدلا عن فرد اخر واجب او مندوب من تلك
الماهية او غيرها وهل يقع فرد مندوب من ماهية بدلا عن فرد اخر واجب من تلك الماهية ام لا الحق عدم
الوقوع كما اختاره بقوله بدلية الفرد المندوب من ماهية عن الفرد الواجب من هذه الماهية وعكسه
اي بدلية الفرد الواجب منها عن الفرد المندوب منها لا يصح والمراد ببدلية احدهما عن الاخر قيامه
مقامه في ترتب الاثار ولوازمه واحكامه عليه سواء ترتب عليه اثار نفسه ولوازمه واحكامه ايضا او لم يترتب
بل يترتب عليه اثار الفرد المغاير فقط فالمراد بكون المندوب بدلا عن الواجب ان يسقط به قضاء ذلك
الواجب ان كان مما له قضاء ويصح مشروطه ان كان ذلك الواجب شرطا لاخر وبراءة الذمة عن ذلك

الواجب وترتب ثوابه عليه مع ترتب ثار المندوب عليه ايضا او بدونه والمراد بكون الواجب بدلا عن المندوب
ان يسقط به قضاء ذلك المندوب ان كان مما له قضاء وترتب ثوابه عليه وكونه اتيا بذلك المندوب
ممتثلا للامر الاستحبابي واما الطابع ترتب اثار الواجب عليه ايضا او بدونه فالاصل عدمه كون احد الفعلين
بدلا عن الاخر حكم وجودي شرعي والاصل عدمه حتى يثبت بدليل شرعي وايضا قد عرفت ان معنى بدلية
احد الفعلين عن الاخر كونه مسقطا لاثاره وترتبها عليه والاصل عدمه حتى يثبت وايضا كل فعل قد تعلق به امر
ايجابي او استحبابي فقد ثبت اشتغال الذمة به وجوبا او استحبابا فيستصحب ذلك الاشتغال حتى يحصل
العلم بالبراءة ولم يحصل العلم بسبب فعل فرد اخر له لاصل بقائه حتى يثبت البدلية و لاجل تغايرهما
المنافي لها اي للبدلية بعض لكونهما متغايرين بالتغاير المنافي لبدلية احدهما عن الاخر حال ان يكون الوصف
اعتباريا فلا يرد انه يمكن ان يقرر بان البدلية تستلزم التغاير فان كل شيئين يقع احدهما بدلا عن الاخر
لا بد من كونهما متغايرين اما وصفا او شخصا او صنفا او نوعا او جنسا ولا معنى للبدلية مع الاتحاد ووجه
الدفع ان التغاير على قسمين قسم مناف للبدلية وقسم ملازم لها فان معنى بدلية شيء عن اخر ليس الا نيابته
مقامه في ترتب اثاره وترتب هذا الاثر على البدل منه لا يجامع الا بكون لحيثية فيه من ذاته او شخصه او صنفه او
غيرها فالتغاير ان كان راجعا الى غيرها ينفع البدلية بل لا يمكن انفكاك البدلية عن هذا النوع من التغاير
ولا ضار فيه ان الاثار الشرعية المترتبة على الواجب انما هي راجعة الى الحيثية وجوبه ولا وجوب لما ترتب
عليه تلك الاثار ولا شك ان الاستحباب يوجب ارتفاع هذه الحيثية فيكون التغاير راجعا الى الحيثية ترتب
الاثر الذي ينفع البدل بدلا في ترتبه عليه وكذا اذا المندوب فالتغاير الحاصل بينهما هو التغاير المنافي للبدلية
فلا يصح بدلية احدهما عن الاخر وثبوتها اي ثبوت البدلية في بعض المواضع كالوضوء المجدد فانه مندوب
مع انه لو توضأ من يظن بقاء وضوئه السابق بنية التجديد ثم تيقن انه كان محدثا او علم اختلال وضوئه
السابق فانه يجزي على الاقوى ويترتب عليه اثار الوضوء الذي فعله بنية الوجوب من صحة الصلاة معه و
براءة ذمته من الوضوء وغيرها وصوم يوم الشك اي صوم يوم يشك فيه انه اخر شعبان او اول رمضان
بنية اخر شعبان فانه مندوب مع انه لو ظهر بعده كونه اول رمضان يجزي الصوم المندوب المتقدم بدلا عنه
ويسقط عنه قضاء هذا اليوم وصوم قضاء رمضان اي صوم يوم بنية قضاء صوم من يوم رمضان فانه واجب
مع انه لو ظن احد اشتغال ذمته بقضاء رمضان وصام يوما بنيته ثم ظهر عدم وجوبه عليه فانه يكون صوما
مندوبا ويترتب عليه ثوابه واثاره وصلاة الاحتياط من ظن وجوبها عليه لاجل احتمال نقصان ركعة مثلا
كمن شك في الثلث والاربع وبنى على الاربع وصلى ركعتين صلاة الاحتياط جازما بان هذه الصلاة واجبة
عليه مع انه لو فعلها ثم تيقن عدم الاحتياج اليها بان ظهر له انه ما صلى الا كان اربعا يجزي عن النافلة
والظاهر ان ذكر ان الاوليين كانا من باب بدلية المندوب عن الواجب والاخيرين عكسه كالاستثناء من قوله
وثبوتها اي بعد ما عرفت ان الاصل والقاعدة الكلية الثابتة بالدليل عدم صحة بدلية شيء من الواجب
والمندوب عن الاخر فثبوت البدلية في المواضع المذكورة كالاستثناء من هذه القاعدة خرجت عنها بدليل
خارجي ويجب ان يكون الاصل عندك عدمه حتى يثبت خلافه بل قد عرفت انه لا يصح عقلا بدلية المندوب
عن الواجب ففي كل موضع يتوهم فيه البدلية لا يكون هو الا لا بد من ارتكاب تاويل فيه فيقول في الوضوء المجدد
ان الوضوء لم يكن واجبا بل يختص وجوب الوضوء للصلاة بما اذا لم يكن متوضئا بوضوء صحيح واما معه

فلا يجب

في بيان اقسام الحكم الوضعي

فلا يجب وضوء لا انه كان واجبا وصار المستحب بدلا منه ومسقطا له وكذا في صوم يوم الشك يقال ان وجوب
القضاء بعد ظهور الخلاف اذا لم يصم هذا اليوم واما مع صيامه فلا يجب القضاء وهكذا في غيره ويمكن ان يقال
بذلك في بدلية المستحب عن الواجب ايضا ولما فرغ رحمه الله من ذكر احوال الاحكام الخمسة الشرعية شرع في بيان
الاحكام الوضعية فقال   الحكم الوضعي على اقسام السببية والشرطية والمانعية والصحة
البطلان والرخصة والعزيمة والتقدير وقد يتسامح ويطلق الحكم الوضعي على نفس السبب والشرط والمانع
وهذا غير مهم هنا وقال الاول السبب وهو ما يلزم من وجوده الوجود اي وجود المسبب لا انما لوجوده وعدمه العدم
اي عدم السبب لذاته اي يكون مقتضى ذاته اي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم وان تخلف عنه في
بعض الاوقات لقيام سبب اخر او عدم شرط او وجود مانع والمراد باستلزام وجوده الوجود ان يكون هو المؤثر
في الوجود ويكون الوجود من اثاره وان توقف ترتب الاثر عليه على شيء اخر كوجود شرط او رفع مانع وذلك
التوقف لا ينافي اللزوم كما يقال ان الاحراق من لوازم النار مع ان ترتبه عليه يتوقف على رفع الرطوبة وقابلية
المحل فلا يرد ان المراد بالسبب ان كان هو السبب التام فلا احتياج الى التقييد بقوله لذاته لا يتخلف لمقارنته
مع وجود مانع او عدم شرط لان عدم المانع ووجود الشرط من اجزاء السبب التام وان كان الاعم منه ومن
الناقص فلا يلزم من وجوده الوجود بل يلزم من عدمه العدم فيصدق عليه تعريف الشرط بل هو عين الشرط
ولا معنى لجعله قسيما له وتحقيق المقام ان لكل حادث سبب تام او يسمى علة تامة ايضا وهو مركب من امور
بعضها مؤثرة في وجود الحادث ومعطية الحادث من اثاره وبعضها من شرائط تاثير البعض المؤثر ومتمماته
لا تاثير له في الوجود اي ليس الوجود من اثاره كما ان للاحراق سببا تاما هو النار ويبوسة المحترق مثلا
ولا شك ان الاحراق من اثار النار ولكن ترتب هذا الاثر عليه وصيرورته اثرا لها يتوقف على وجود
اليبوسة وبهذا صرح الفاضل القوشجي في شرح التجريد في جواب من قال ان عدم المانع من اجزاء العلة
التامة فيلزم تاثير العدم في الوجود حيث قال ان المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف
تاثيره عليه وليس مؤثرا فيه وبديهة العقل وان لم يجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود لكن يجوز ان يتوقف
عليه تاثير المؤثر في الوجود فلا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مؤثر مشروط في تاثيره باقتران
امر بعدمه انتهى فالحاصل ان بعض الاجزاء ما منه الوجود وبعضها ما يتوقف عليه الوجود وان لم يكن منه
ويصح نسبة استلزام وجوده الوجود الى الاول دون الثاني فمراد الاصوليين بالسبب هو السبب الناقص
الذي هو بعض من اجزاء العلة التامة ولكن لا كل بعض بل البعض الذي يصدر منه الوجود ويؤثر فيه ويصح
ان يقال ان الوجود من لوازمه وان توقف ذلك الصدور والتاثير واللزوم على امر اخر ومراده من الشرط
الاجزاء التي لا تاثير لها في الوجود وليس الوجود من اثارها وان توقف اثر المؤثر عليها فيقال النار سبب
واليبوسة شرط وقد يفرق بهذا بين الشرط وغيره من اجزاء العلة في غير اصول الفقه ايضا قال الفاضل
القوشجي في شرح التجريد ولك ان تقول في تقسيم اقسام العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما داخل او خارج
عنه والثاني اما ما منه الوجود او لا لاجله الوجود او لا هذا ولا ذاك وح اما ان يكون وجوده موقوفا عليه
وهو الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد انتهى هذا ثم لا يخفى ان كلا من السبب والشرط والمانع
اما عقلي او عادي او شرعي وعلى ما ذكرنا فالسبب العقلي ما يحكم العقل بكونه مؤثرا في وجود المسبب وكون
وجوده من اثاره والشرط العقلي ما يحكم العقل بعدم كون الوجود منه ولكن يحكم بكون اثر ما منه الوجود

في الوجود موقوفا عليه وكذا المانع والعادي من كل منها ما يحكم العادة بما ذكر واما الشرعي فالسبب منه هو ما
حكم الشارع بكونه مؤثرا في وجود المسبب والشرط منه ما حكم بتوقف تاثير المؤثر في وجوده وان لم يجد العقل فرقا
بين كون وجوده اثرا له حاصلا الشارع شرطا او سببا وكذا المانع وبهذا يندفع ما يتوهم في بعض الاسباب
والشروط الشرعيين من عدم الفرق بينهما في تاثيرهما في الوجود فان عدم وجدان الفرق انما هو من العقل
ولا نقول بكونها سببا وشرطا عقليين بل هما سبب وشرط شرعيان والا لازم ح حكم الشرع بذلك فما حكم الشارع
بترتب الوجود عليه وكونه مؤثرا في الوجود يحكم بكونه سببا وما حكم بتوقف الوجود ومؤثرية المؤثر في الوجود
عليه يحكم بكونه شرطا وقد اشتبه الامر في هذا المواضع على بعض العلماء وعليك بضبط ما تلونا عليك والتامل
فيه فانه قد خفي الامر في هذا المقام على كثير من الاعلام وخرج بالاولين الشرط والمانع اي خرج بالقيدين
الاولين وهما قوله ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم الشرط والمانع فخرج الاول بالاول والثاني
بالثاني لان الشرط وان يلزم من عدمه العدم ولكن لا يلزم من وجوده الوجود والمانع لا يلزم من عدمه العدم
وان لم يلزم منه وجوده ايضا ولا يخفى ان الاول كما يخرج الشرط كذلك يخرج المانع ايضا من حيث انه لا يلزم من [illegible]
الوجود بل يلزم من وجوده العدم فهو خارج بالاول ولم يبق داخلا حتى يخرج بالثاني فجعل ثاني القيدين مخرجا
لا احترازيا اقرب الى الصواب ودخل بالثالث اي قوله لذاته ما اي سبب ينعدم ويقوم سبب اخر
مقامه فانه وان لم يلزم من عدمه العدم ح ولكنه لامر خارجي هو قيام سبب اخر مقامه واما ذاته فيستلزمه
والحاصل ان استلزام عدمه العدم ذاتي والتخلف هنا انما هو بالعرض وذلك كما في الصيغة التي هي
سبب للعتق وقد يتحقق الانعتاق بدونه السبب لقيام سبب اخر مقامها كالعمى مثلا ولقائل ان يقول انه
اذا تعددت الاسباب يكون السبب واحد منها على سبيل البدلية لا احدها لا بعينه دون واحد معين وعلى
هذا فلا ينعدم السبب الا بانعدام جميع الاسباب وان وجد بوجود واحد منها فلا حاجة في ادخال ما
يقوم اخر مقامه الى هذا القيد اوما اي سبب قارنه عدما او وجودا اي ودخل بالثالث سبب قارن الشرط
والمانع عدما ووجودا بان يكون مقارنته للشرط عدما والمانع وجودا اي قارن عدم الشرط او وجود
المانع والاتيان بلفظة او للترديد في السبب دون الدخول ثم انه لما وقع الخلاف في ان السبب الذي
قارنه عدم الشرط او وجود المانع هل يكون باقيا على سببيته ولكن يتوقف تاثيره في المسبب وترتب اثره
عليه على وجود الشرط او وجود المانع او تزول سببيته ح ويختص كونه لعروض مقارنته لوجوده وعدمه
وكان دخول مثل هذا السبب في الحد موقوفا على ثبوت القول الاول اذ لولاه لم يكن ذات السبب ح
مستلزما للمسبب وجودا وعدما فاشار الى اثباته بقوله فما دخل بالثالث السبب المقارن لعدم
الشرط او وجود المانع لانه اي المقارنة مع عدم الشرط او وجود المانع يمنع تغيير حكمه اي حكم
السبب لا سببيته اي سببية السبب يعني انه لا يخرج السبب بتلك المقارنة عن كونه سببا وان لم
يترتب عليه حينئذ حكمه الذي هو ترتب اثره وقوله طاب ثراه كما قال الشيخ تاييد للنفي اي كما قال
الشيخ بكون المقارنة مانعة من السببية وانما قلنا ان المقارنة المذكورة مانع من تغيير الحكم دون
السببية لعدم اعتبار التاثير في مفهومه اي في مفهوم السبب ومراده بالتاثير الذي نفى اعتباره
في مفهومه التاثير الفعلي لا التاثير بالقوة اي تاثيره مع اجتماع الشرائط لاعتباره في مفهومه يقينا
كما عرفت والحاصل ان المعتبر في السبب هو استلزام وجوده الوجود وتاثيره في وجود المسبب مع اجتماع

الشرائط

الشرائط لا الاستلزام والتاثير بالفعل وان لم يكن الشرائط متحققة ولذا قيد في الحد قيد لذاته
والسبب المقارن لعدم الشرط او وجود المانع وان لم يصدق عليه انه مؤثر بالفعل ولكن يصدق عليه
كونه مؤثرا مع اجتماع الشرائط من وجود الشرط ورفع المانع لمقارنته معهما عدما ووجودا لا توجب خروجه
عن السببية اي كونه مؤثرا مع وجود الشرائط ورفع الموانع ولكن يوجب وقوع حكمه وهو ترتب الاثر
حكم السبب عليه وهو تاثيره في وجود المسبب ووجه الدفع ان معنى السببية ليس الا ترتبه عليه مع تحقق
شرائط التاثير لا مطلقا فلا تنافي بين عدم تحقق الحكم وبين السببية وبه يفترق عن الموجب اي باعتبار
عدم اعتبار التاثير الفعلي في مفهوم السبب يفترق السبب عن الموجب لاعتبار التاثير الفعلي في
مفهومه فكل موجب سبب من دون عكس كما عرفت ان مقارنة السبب لعدم الشرط او وجود المانع لا
يمنع من سببيته بل يمنع من تغيير الحكم السبب وترتب وجود المسبب على وجوده فخيارا يمنع شرط الخيار
الذي هو مانع من لزوم البيع في البيع الذي هو سبب للزوم لزومه اي لزوم البيع الذي هو المسبب
ووجوده حكم السبب حيث قارن وجود السبب وجود المانع وكذا يمنع شرط دخول الدار في الظهار
الذي هو سبب لوقوعه بان يقال ان دخلت الدار فانت كظهر امي وقوعه اي وقوع الظهار الذي هو حكم
السبب ما لم يتحقق الشرط وهو دخول الدار ولا يمنع سببيتهما اي سببية البيع والظهار للزوم و
الوقوع فان الحكم المترتب على سببيتهما هو تحقق اللزوم ووقوع الظهار ولا شك انه يتحقق الا بعد رفع الخيار
ووجود الدخول ومعنى سببيتهما هو كونهما بحيث يترتب عليهما اللزوم والوقوع لولا وجود المانع وعدم الشرط
ولا شك في ثبوت هذا المعنى لهما والحاصل بان السببية المعنى الاثر لها متحققة وان لم يترتب عليها اثارها
لمنع في الخارج ولا يخفى ان التعريف المذكور للسبب تعريف لمطلقه ويصدق على جميع انواعه سواء كان
سببا عقليا او عاديا او شرعيا وعرفه بعض العامة بما لا يصدق على غير الشرعي والى هذا اشار بقوله
وتحديده اي تحديد السبب بوصف ظاهر منضبط يكون معرفا او مناطا لوجود حكم وجعل الخفي وصفا
لان الباعث على جعل السبب مناطا وعلامة بوجود الحكم تجدد الحكم في بعض الاحوال دون بعض و
خفاء حال التجدد فنصب الشارع علامة لذلك الحكم يعرف من حصولها حصوله فلو كان الحكم ثابتا
دائما لا يحتاج الى العلامة بل يحكم به مطلقا فيجب ان يكون العلامة ايضا امرا ثابتا في جميع الاحوال
دون بعض اذ لو ثبت دائما ولم يتغير لا يمكن معرفة حصول الحكم المتغير به لاستواء النسبة الى جميع الاوقات فلا
بد ان يتجدد الحكم في احيان من الزمان وهذا شان الاوصاف دون الماهيات والذوات فانها
من دون اعتبار صفة فيها كالاضافات بالوجود او غيره لا يتغير حالها ولا يمكن جعلها علامة لامر متجدد
هكذا قيل ثم تقييد الوصف بالظاهر لان في الوصف الخفي يفوت حكمة السببية وهي معرفة وجود الحكم من
السبب على ما مر وكذلك التقييد بالمنضبط والترديد بين المعرف والمناط للاشارة الى اقسام السبب فان
بعضها معرفات كاكثر العلل الشرعية وبعضها مناط لوجود الحكم كبعض العلل الشرعية على ما هو راي العامة
وعليه مبنى اكثر قياساتهم واستحساناتهم ومصالحهم ويمكن ان يكون الترديد لاحتمال كون بعض العلل
الشرعية مناطا فانما يختص بالشرعي اي تحديده بالحد المذكور يختص بالسبب الشرعي ولا يصدق على غيره
من العقلي والعادي اذ لا يلزم في غير الاسباب الشرعية كونه وصفا ولا ظاهرا ولا منضبطا هذا على ان في
هذا الكتاب واما على ما ذكره المصنف حيث عرف السببية بجعل وصف ظاهر منضبط معرفا او مناطا

لوجود حكم مخصيصه بالشرعي اظهر لان السبب يكون ح وصف ظاهر منضبط جعل معرفا او مناطا وحينئذ لا
يكون الا في الشرعيات ويرادفه اي يرادف السبب العلامة او لعلامة وهو اي السبب بحكم الاستقراء على قسمين
وقتي كالزوال ودخول شهر رمضان ومعنوي كالاسكار الذي هو سبب لتحريم الخمر واسباب العقوبات
كالزنا الذي هو سبب وجوب الجلد والرجم وقتل النفس ظلما الذي هو سبب وجوب القصاص وفي اسباب الملك
كالبيع والهبة وغيرهما وفي اسباب الضمان كالغصب ومثل ذلك قال بعض الافاضل الظاهر ان مناط هذه القسمة
كون الوقت سببا او غيره فالاول هو الوقتية والثاني المعنوية لا انها اعراض فانه عبر بالغير كما هو اصطلاح المتكلمين
وسببية الوقت وان كان يرجع عند التحقيق الى وجود هذا الوقت او دخول المكلف ذلك الوقت او غير
ذلك وهي المعاني والاعراض الا ان في الشرع جعل ذلك الوقت نفسه ظاهرا علامة الحكم لا ذلك المعاني
ولذلك خص باسم غير المعنوية بخلاف سائر الاسباب فانها معان واعراض يجب الظهر انتهى وفيه ان الوقت
نفسه ايضا من المعاني والاعراض اما على راي الحكماء فلانهم يعدون الزمان من مقولة الكم وبعضهم انه مقدار
الحركة فكيف لا يكون من الاعراض واما على راي المتكلمين فلانهم لما لم يقولوا بوجود الزمان بل المقدار
مطلقا فقد جعلوا الزمان عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم فاذا قيل جاء زيد عند طلوع الشمس
فيكون طلوع الشمس زمانا للمجيء ولو قيل طلع الشمس عند مجيء زيد فيكون المجيء زمانا للطلوع وهكذا فيكون
الزمان دائما عندهم عبارة عن المعاني والاعراض المعلومة التي يقدر بها امر غير معلوم هذا وههنا احتمال
اخر لعل الاستاذ يذهب مذهب من لا يقول بوجود الزمان بمعنى الامر الممتد بل يجعله امرا انتزاعيا لم نر منشأ
ويكتفي بجعله سببا للاحكام وعلى هذا ايضا يكون من المعاني اذ الظاهر انهم لم يعتبروا في المعنوية هنا
الوجود الخارجي او امكانه وان فرض اعتباره في تعريف العرض والا لخرج كثير من العلل والاسباب اذ كثير
من علل الشرائع مما لا يمكن وجوده في الخارج وانما هي من الامور النفس الامرية فتامل فالصواب ان
جعل الوقتية قسيما للمعنوية باعتبار شهرتها وكثرة افرادها وتعلق كثير من العبادات كالصلاة والصوم والحج
التي هي من امهات الاحكام بها فلذلك جعل الوقتية قسيما لها وسائر المعاني والاعراض التي جعلت اسبابا
قسما اخر فتدبر ثم فيما ذكر من ان سببية الوقت عند التحقيق يرجع الى وجود هذا الوقت او دخول المكلف فيه
تامل لم لا يجوز ان يجعل الوقت نفسه سببا اذ تم انه ليس المراد بالسبب هنا العلة التامة حتى يلزم ان ليس الوقت نفسه
سببا للحكم بل يتوقف على دخول المكلف فيه بل ما يشمل العلة الناقصة والعلامة ايضا فلا بعد في جعل الوقت نفسه
سببا للحكم بل يتوقف على دخول المكلف فيه ولو سلم فما الفائدة في العدول عن الوقت الموجود فتامل وفي الثاني



الشرط وهو غير مناسب يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته وبالاول وهو قوله غير مناسب
خرج جزء العلة كالمسح الذي هو جزء الوضوء الذي هو سبب الطهارة عن الحدث الاصغر فانه وان
صدق عليه انه يلزم من عدمه عدم المعلول لاستلزام عدمه عدم الكل الذي هو العلة وعدمها يستلزم عدم المعلول
وكذا يصدق عليه انه لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لان الوجود من لوازم تمام العلة لا جزئها ولكنه مناسب
للمعلول وشرط فيه كونه مناسبا له لما ثبت من وجوب المناسبة بين العلة المؤثرة واجزائها وبين المعلول
بخلاف الشرط فانه لا يشترط فيه كونه مناسبا مع المشروط وخرج بالاوسطين المانع والسبب والمراد با
لاوسطين قوله يلزم من عدمه العدم وقوله لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم اما خروج المانع فلانه لا يلزم من
عدمه العدم ولانه يلزم من وجوده العدم واما خروج السبب فلانه يلزم من وجوده الوجود فالمانع يخرج

من كل من الاوسطين والسبب بثانيهما فقط ويخرج باولها ايضا الامور الفارقة للشروط غير المانع والسبب مما لا يتوقف
وجوده عليه ولا يمتنع بوجوده وجوده فلا يكون الاول ذاتيا ولكن قوله ولا عدم مما لا حاجة اليه في اخراج شيء
ولا اخلال فيكون قيدا توضيحيا فقط كما لا يخفى ويدخل بالاخير ما قارنها اي دخل بقوله لذاته شرط قارن
وجود المانع او وجود السبب فان الاول وان يلزم من وجوده العدم ولكنه ليس لذات الشرط بل لوجود السبب
وايضا يدخل به الشرط الذي تم مقارنه شرط اخر على ما مر ولكن فيما ذكر من ان الشرط ح اعمها الاضيق في
الثالث المانع وهو ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته فخرج بالاول الشرط والسبب
والامور الخارجة المغايرة غير الشرط والقيد الثاني يكون للتوضيح دون الاحتراز وبالاخير اي قوله لذاته
دخل ما قارن عدمه الاولين وجودا وعدما اي مانع كان سدودا وكان عدمه مقارنا للسبب والشرط معا وجودا
اي لوجودهما معا فانه يلزم من عدمه الوجود ح ولكن لا لذاته بل لوجود السبب والشرط او عدما اي قارن عدمه
احد الاولين فانه يلزم من عدمه العدم ح ولكن لا لذاته بل لعدم السبب او الشرط ثم ان ما ذكر كان تعريفا لمطلق
المانع عقليا كان او عاديا او شرعيا وخرج بعضهم بما لا يصدق على غير الشرعي والى هذا اشار بقوله وتحديد
اي تحديد المانع بالوصف المنضبط المانع لحكم يخص المانع الشرعي ووجه جعل الجنس وصفا وتقييده بالمنضبط
يظهر مما سبق وهو اي المانع على قسمين لانه اما مانع للحكم اي لوجوده كالابوة في القصاص فان وجوب القصاص
عن قتل غيره ظلما وعدوانا حكم شرعي والابوة مانعة لهذا الحكم بعينه فاذا قتل الاب ولده لا يقتص منه به
لوجود المانع وهو الابوة وان مانع للسبب اي سبب الحكم فلا يتحقق معه السبب كالدين في الزكاة فان
وجود النصاب المملوك الذي هو سبب لوجوب الزكاة انما يتحقق لو لم يكن على المالك دين يخرج من النصاب
واما اذا كان عليه دين فلا يتحقق ملكية النصاب لتعلق حق الغير به وهذا موافق لمذهب العامة ذكره وههنا
على سبيل التمثيل ومثله الشرط اي مثل المانع الشرط في انقسامه على قسمين فيكون تارة شرطا للحكم واخرى
للسبب كالتسليم والطهارة اي كالقدرة على تسليم المبيع فانها شرط لصحة البيع التي هي حكم شرعي والطهارة
فانها شرط لتعظيم المعبود الذي هو السبب لوجوب الصلاة ولا يخفى انه يمكن المناقشة في جعل بعض ما ذكر مانعا
او شرطا للحكم وبعضها للسبب والظاهر ان هذا التقسيم وتطبيق هذه الامثلة اوفق بقواعد العامة وذكر
هنا ايضا لذكرهم في بعض كتبهم وفي الرابع من الاحكام الوضعية الصحة وهي وقسيمها الذي هو البطلان يستعملان
تارة في العبادات واخرى في المعاملات وهما من عوارض الفعل وباعتبارهما ينقسم الفعل الى قسمين ويلزم منه
تقسيم الحكم اي المتساب حملا لجزئين الى الاخرها لا بمعنى خطابه تعالى اما تقسيم الفعل فبانا نقول الفعل ان كان
مستتبعا للاثار وموافقا لما امر به او مسقطا للقضاء صحيح وان لم يكن كذلك فباطل واما تقسيم الحكم فبانا
نقول فتارة يكون بالصحة واخرى بالفساد واما ما ذكر بعض العامة من ان الحكم الشرعي ينقسم اليها بحسب
كونه مشتملا على الذاتيات والشرائط المعتبرة في تحقق وجوده وغير مشتمل عليها ثم قال ان الحكم ان كان
مستتبعا لما هو المقصود منه كان صحيحا وان لم يكن كان مستتبعا كان باطلا فغلط واضح اما اولا فلان الشرائط
المعتبرة في الصحة انما هي شرائط الافعال لا شرائط الحكم واما ثانيا فلان الحكم الشرعي لما كان خطابا شرعيا
فلا يوصف بالبطلان الا ان يتسامح واما ثالثا فلان المقصود والاثر في العبادات والمعاملات ليس مقصود الاثر
الحكم وانما هو مقصود واثر لمتعلقاته من الافعال وفي المعاملات ويندرج فيها الايقاعات ترتب الاثر
المطلوب منها الذي هو غاية المعاملة عليها وفاقا فكل معاملة ترتب عليها اثرها الشرعي يكون صحيحة وما لم

يترتب عليها الاثر يكون باطلا وهو المعدود في الوضعي اي وترتب الاثر هو الذي عدوه من الاحكام الوضعية
وهذا اشارة الى دفع ما يوجد ظاهر عبارة المختصر حيث قال واما الصحة والبطلان او الحكم بهما فامر عقلي
لانها اما كون الفعل مسقطا للقضاء واما موافقة امر الشارع انتهى فان هذه العبارة بظاهرها يفيدان
الصحة مطلقا اما كون الفعل مسقطا للقضاء واما موافقة امر الشارع سواء كانت في المعاملات او في العبادات
ولذا حكم بكونها امرا عقليا مطلقا وحاصل الدفع ان الصحة التي يكون عبارة عن احد المذكورين انما هي في
العبادات دون المعاملات وهي في المعاملات عبارة عن ترتب الاثر وهو الذي عدوه في الوضعي في
المعاملات لا احد المذكورين انما هو في العبادات دون المعاملات وهي في المعاملات عبارة عن ترتب
الاثر وهو الذي عدوه في الوضعي في المعاملات لا احد المذكورين فالحكم بكونها امرا عقليا مطلقا غير صحيح
ويمكن ان يكون قوله هذا دفعا لما يرد ظاهرا من قوله بعد ذلك وكلاهما امر عقلي حيث جعل الصحة
بكلا معنييه في العبادات امر عقلي فيمكن ان يقول احد انه اذا كانت الصحة بكلا المعنيين من احكام العقل
فلم عدوها في الوضعي فرد ذلك بقوله وهو المعدود في الوضعي اي ترتب الاثر الذي هو الصحة في المعاملات
من الاحكام الوضعية دون غيره والذي عدوه من الاحكام الوضعي هو هذا ومرادهم من كون الصحة من
الاحكام الوضعية هذه الصحة دون غيرها هذا ثم انه قد وقع الخلاف في كون الصحة بهذا المعنى اي ترتب
الاثر ايضا من الاحكام الوضعية وصرح الفاضل الباغنوي بكونها منها حيث قال ان الصحة والبطلان في
المعاملات لا يشك احد في كونها من جملة احكام الوضع اذ لا يرتاب في ان كون العقود التي هي المعاملات
مستتبعة لثمراتها المطلوبة منها متوقف على توقيف من الشارع بخلافهما في العبادات وذلك لان كون
اللفظ بصيغة مرتب عليها ثمرة الانتفاع انما هو بتوقيف منه تعالى فكان من جملة خطاب الوضعي
انتهى وحكم المحقق الخوانساري بعدم كونها منها وقال بكونها ايضا من الاحكام العقلية حيث قال والظاهر
عندي انهما في المعاملات ايضا ليسا من خطاب الوضع لان الشارع لما خاطب الابان البيع مثلا سبب
للملك وانا بعد وقوع بيع مخصوص نكونه مستتبعا للاثر وهو الملك ليس بتوقيف من الشارع حكم بل هو
حكم عقلي يحكم به بملاحظة ذلك الخطاب المذكور انتهى قول لا شك في ان السببية وترتب الاثر مفهومان
متغايران مختلفان لان الاول هو كون وجود الشيء بحيث يترتب عليه الاثر فيستلزم ترتب الاثر عليه
اذا وجد ولا شك ايضا في ان استلزام السببية لذلك وكونه لازما له ليس بتوقيف من الشارع ولا بوضعه
ولا بجعل الشارع من لوازمها استلزاما له استلزام عقلي اذ لو لم يكن شارع ايضا يحكم العقل بانه كلما
كان يترتب على وجوده اثر معين فيستلزم وجوده ترتب ذلك الاثر عليه فاستلزامها له عقلي والحاكم بذلك
اللزوم ايضا هو العقل ولكن اتصاف شيء معين كالعقود مثلا بالسببية وكونه ملزوما لهذا اللازم ربما
لا يحكم به العقل بل لا بد من توقيف الشارع ووضعه فانه ليس العقود في الواقع وملاحظة العقل سببية
وملزومية وانما كان ذلك بسبب جعل الشارع ووضعه فمن قال بكون ترتب الاثر على المعاملات من
احكام الوضع فنظره الى ان ترتب الاثر على المؤثر وان كان من احكام العقل ولكن ليس الكلام فيه
وانما الكلام في ترتب الاثر على هذا الشيء المعين ولا يمكن فهم ترتب الاثر عليه الا بجعله سببا واتصافه
بالسببية ولا يتصف بها الا بجعل الشارع فلا يفهم ترتب الاثر على هذا الا بجعل الشارع فلا يفهم ترتب
الاثر على هذا الا بجعل الشارع ولا يكون حكم العقل به ومن قال بكونه من احكام العقل فنظره الى ان

يترتب الاثر على هذا الشيء وان لم يمكن للعقل الحكم به اولا بدون توسط الشرع ولكن بعد حكمه بالسببية فحكم به
العقل ولا يحتاج الى توقيف جديد وجعل اخر وتقرير اخر من الشرع في الوضعيات فنظره الى ان بعد
حكم الشارع بالسببية يحكم العقل بترتب الاثر ولا يحتاج الى هذا الحكم بعد الحكم المتقدم الى توقيف وجعل
ثان اصلا مطلقا والذي يقتضيه النظر ان مرادهم بالحكم الوضعي ان كان ما احتاج العقل في الحكم به الى وضع من
الشارع ولو بالواسطة اي لولا الشرع لم يحكم العقل به فترتب الاثر في المعاملات من الاحكام الوضعية وان
كان مرادهم به ما حكم العقل ولو بواسطة شرعية فهو من احكام العقل ولما عثر الى الان من كلمات القوم ما
يصرح بتعيين المراد بخصوصه فتامل هذا بيان معنى الصحة في المعاملات واما في العبادات فقد وقع الخلاف
في حقيقتها بين المتكلمين والفقهاء واختلفوا فذهب اليه المتكلمون فقال في الصحة في العبادات موافقة
الامر اي كون العبادة التي اوقع بها موافقة لما امر به الشارع وطلبه سواء كان الامر ايجابيا او ندبيا وفاقا
للمتكلمين وكثير من الاصوليين واورد عليه بانه ينتقض بالختان فانه عبادة يصح موافقته لامر الشارع مع
انه لا يوصف بالصحة والجواب ما اشار بقوله ووصف الختان بها اي بالصحة فلا ينتقض به اي بالختان
وما يوهم عدم الاتصاف من عدم تعارف الاطلاق مردود بان عدم تعارف الاطلاق لا يقتضي عدم صحة الاطلاق
وكذا الكلام في مثل ازالة النجاسة وستر العورة من غير الحرير وغيرهما مما لا يتعارف توصيفه بالصحة فان قيل
لو صح توصيفها بالصحة بعد كونها موافقين لما امر به الشارع لصح توصيفها بالبطلان والفساد ايضا اذا لم
يكونا موافقين لم مع انه لا يصح توصيفها بهما قلنا ح لان عدم موافقتهما لما امر به الشارع يكون تارة بايجاد حقيقتها
ولكن لا على وفق ما طلبه الشارع كان يزيل النجاسة بالماء المغصوب او في وقت يلزم منه ترك واجب
مضيق وكستر العورة بلباس مغصوب ونحو وتارة بنقصان في حقيقتهما كغسل ما يجب غسله ثلث مرات مرة
واحدة او غسل موضع النجاسة بالماء المضاف وستر العورة بالحاكي لها واشباه ذلك مع انه لا يصح الحكم فيهما
في شيء من الحالين اما في الاولى فلان الفساد يوجب عدم الاجزاء مع كونهما مجزئين ح قطعا واما في الثانية
فلان اتصاف شيء بالبطلان والفساد فرع تحقق ذلك الشيء وليس لهما تحقق ح حتى يوصفان بهما فلنا جواب
ذلك يستدعي تمهيد مقدمتين الاولى ان الهيئات التي اتصفت بكونها عبادة على ضربين احدهما
الهيئات الجعلية وهي التي وضعها الشارع وجعلها عبادة ولم يكن منها اثر قبل بيانه كالصلاة والحج و
الصوم وامثالها وثانيهما الهيئات الغير الجعلية وهي التي لم يضعها الشارع ولكن امر بايجادها كستر العورة
وغسل الثوب من البول وامثالهما ولا شك ان كل فرد من افراد الاولى يكون عبادة صحيحة او فاسدة على القول
بكون العبادات اسامي للاعم وصحيحة فقط على القول بكونها اسامي للصحيح واما افراد الثانية فلا يلزم
ان يكون جميع افرادها عبادة بل ان كان متعلق امر الشارع جميع افرادها يكون الجميع عبادة والا
فما تعلق به امره وغيره لا يكون عبادة ثم ذلك الغير تارة يكون مسقطا لتعلق الطلب بالفرد المامور
كالواجبات التوصلية وتارة لا يكون كذلك كغيرها والثانية لما كان الصحة والفساد في هذا القسم من اوصاف
العبادات ولا يتصف غيرها بها وانهما متقابلان تقابل العدم والملكة ويشترط في الاتصاف بما هو كذلك قابلية
المحل والمحل القابل لهما هو العبادة فكل هيئة اتصفت بكونها عبادة ان كانت بحيث لو لم يكن موافقة
لما امر به الشارع خرجت عن كونها عبادة ولم يكن عبادة لا يلزم من اتصافها بالصحة بعد موافقتها المامور به
اتصافها بالفساد بعد عدم الموافقة لخروج المحل عن قابلية عروض الفساد وان كانت بحيث لم يخرج

عدم موافقتها للمأمور به عن كونها عبادة يلزم اتصافها بالفساد وبعد علم الموافقة اذا عرفت ذلك فنقول ان مثل
ستر العورة وازالة النجاسة ونحوهما لما كان من الجهات الغير الجعلية وانما هي ماهيات تحققها امر ايجادها
الشارع وليس جميع افرادها ايضا مما تعلق به امر الشارع بل امر انما تعلق ببعض افرادها وكونها البالغة
سقطا لوجوب ذلك البعض لكونه من الواجبات التوصلية فاذا اوتي منها بما ليس موافقا لامر الشارع
فلا يخ اما يوجد الحقيقة في ضمنه او لا واياما كان لا يكون عبادة لان العبادة هي الفرد المحض من الجهة
المخصوصة فلذلك لا يتصف بالفساد واما اذا كانت الماهية من الجعليات فما لم يكن تحققها في الخارج الا مع
اتصافها بكونها عبادة فكلما تحقق منها يكون عبادة فان كانت موافقة للمأمور به فيتصف بالصحة والا
فبالبطلان والفساد فان قلت ان ما ذكرت في الجهات الجعلية انما يصح اذا كانت العبادات اسامي للاعم
واما على القول بكونها للصحيحة فلا يصح ذلك لعدم كون غير الصحيحة عبادة فيلزم ان لا يصح توصيفها بالفساد
قلنا هذا ايضا يعترف به القائل بكونها اسامي للصحيحة فانه يقول ان الصلوة الفاسدة ليست صلوة فضلا
عن الصلوة الفاسدة ولكنها يوصفها بالفساد لكون صورتها صورة العبادة المحضة بخلاف صور الجهات
الغير الجعلية فان صورتها لاجل وجود الجهة في ضمن العبادة وفي ضمن غيرها ليست صورة العبادة لا فاصل
غيرها ايضا فتامل في ذلك فانه دقيق ولعلك تنفعك في كثير من الموارد والحاصل يرجع الى ان كلية الملازمة
في قول الباحث لو صح توصيفها بالصحة بعد كونها موافقة لامر الشارع لصح توصيفها بالبطلان ايضا اذا لم
يكونا موافقين له ممنوعة وانما هي مسلمة فيما لم يوجب عدم الموافقة لخروج الجعل عن قابلية الاتصاف بالبطلان
اي عن كون الفعل عبادة وفي مثل ستر العورة وازالة النجاسة يوجب ذلك فلا يلزم من اتصافه بالصحة
اذا كان موافقا اتصافها بالبطلان لو لم يكن كذلك قوله قال الفقهاء انها ما اسقط القضاء اي وصف
اسقط بسبب اتصاف الفعل بها القضاء عن المكلف ولو كان يقول كون الفعل مسقطا للقضاء كما
للحاجبي او كان يقول والصحيح من العبادات ما وافق الامر والفقهاء ما اجزأ المكلف ولو كان يقول كون الفعل
مسقطا للقضاء كالحاجبي ما اسقط القضاء لكان اولى وقوله ردة وينتقض طرده بقاسد العيد لانه اول
والا فعكسه بصحيحة اي بصحيحة العيد اشارة الى رد ما قاله الفقهاء لكان الاولى في تعريفها الصحة وحاصله
ان الظاهر من قولهم ما اسقط القضاء ان يكون للفعل ثابتا في الشريعة وحينئذ هذا قولهم فقولهم هذا
اما ان يكون مأوّلا مصروفا عن ظاهره او يكون باقيا على ظاهره فعلى الاول بان يقال المراد بما اسقط انتفا
كونه لا يشرع القضاء سواء كان له قضاء او سقط او لم يكن له قضاء في الواقع فينتقض طرده بصلاة العيد
الفاسدة لانها مسقطة القضاء بمعنى انه ليس له قضاء وعلى الثاني فينتقض عكسه بصلوة العيد وهذا هو المراد
بقوله والا فعكسه بصحيحة اي وان لم يؤول بل ابقي على ظاهره من ان يكون له قضاء واسقطه فينتقض بصحيحة
العيد لكونها صحيحة مع انها لم يسقط القضاء لانه ليس له قضاء ويمكن تصحيح التعريف بان يقال ان المراد
من القضاء اعم من القضاء الفرضي فالمراد من كون الفعل مسقطا للقضاء كونه بحيث لو فرض له قضاء
لكان سقطا له وح فيسلم الطرد والعكس اذ لو فرض قضاء الصلوة العيد لكان صحيحها مسقطة له دون
فاسدة وبهذا يندفع سائر ما اورد في هذا المقام من النقض بالحائض واداء الزكاة والعبادات الموقتة
بالعمر التي في كل وقت منه يكون اداء وقضاء الصلوة والايمان ومعرفة الله وغيرها ثم في ههنا شيء
آخر وهو ان معنى الاسقاط ان يكون القضاء واجبا او مستحبا واسقطه هذا الفعل وما دام وقت العمل

باقيا يمكن وقوع الفعل صحيحا لم يجب قضاء حتى يسقط واجاب بعض الفضلاء بان المنع ودفع وجوبه وهو مناقشة
لفظية يعني ان المراد من سقوط القضاء المنع عن وجوبه اذ المنع بمعنى الدفع بمعنى المنع فما في بعض شروح المنهاج
ان المراد ان يرد هذا مجاز وبه ذلك بل الاولى ان يقال المراد بسقوط القضاء منع تحقق وجوبه ليس بشيء اذ لا فرق
بين الدفع والمنع ثم فرق ما بين الرفع والدفع ثم الصواب ان يقال دفع وجوبه او استحبابه ليدخل النوافل
واما ما قيل من انه يمكن حمل الوجوب على الثبوت ليكون عاما فتكلف بعيد ويجب ترتبه على الاداء مع انه باق مرتبة
كما يأتي هذا عطف على قوله وينتقض واشارة الى جواب على ما قاله الفقهاء وبيانه ان تعريف الصحة بانها كون الفعل
مسقطا للقضاء يدل على ان القضاء متعلق على كل من تعلق به الاداء حيث انه لا سقوط الا بعد الثبوت فيكون القضاء تابعا
للاداء ومترتبا عليه مع انه ليس كذلك بل هو بامر جديد كما يأتي بيانه ولا يخفى انه على ما سبق ذكره يمكن منع الايجاب لكنه
مع صرف التعريف عن ظاهره فتامل وكلاهما امر عقلي ليس بالوضع يعني ان موافقة الامر وكون الفعل مسقطا للقضاء
ليسا من احكام الوضع بل هما امران عقليان تحكم بهما العقل في الصحة التي هي من احكام الوضع هي الصحة في المعاملات
كما انها اليد وفي العبادات اما كون كون الفعل موافقا لما امر به الشارع من احكام العقل فما لا يمكن ان يشك
فيه اذ كون شيء موافقا لشيء اخر او مخالفا له مما يحكم به العقل بعد ملاحظة الطرفين ولا يحتاج فيه الى توقيف من
الشارع اصلا وايضا المراد من كون موافقة الامر من احكام الوضع ان كان انه لا يمكن الحكم بالموافقة الا بتوقيف
من الشارع فبطلانه واضح لان كل من اطلع على المأمور به وعلم بما اتى به المكلف يمكن له الحكم بالموافقة بينهما او المخالفة
وان لم يصل اليه توقيف من الشارع مطلقا ولو كان كذلك لزم ان لا يجوز الحكم بكون فعل من احد موافقا او مخالفا
لما امر به الشارع الا بنص الشارع وتوقيفه وان كان المراد ان علة الحكم بالموافقة والدليل عليها هو امر الشارع
بمعنى ان ايجاب الشارع لفعل يستلزم موافقته للامر بعد الاتيان به ففساده اظهر اذ ايجاب الشارع ليس
علة للموافقة ولا مستلزما لها ولا دالا عليها مطلقا كما لا يخفى واما كون كون الفعل مسقطا للقضاء من احكام
الوضع فلانه من لوازم كون ما فعل تمام الواجب كما صرح به الفاضل وغيره والحكم بكونه تمام الواجب
او لا مما لا يحتاج فيه الى توقيف من الشارع ووضع منه بل يحكم به العقل بمجرد ملاحظة الواجب وما فعل
وبمجرد الحكم به يحكم بكونه مسقطا للقضاء وايضا من تصور معنى القضاء وهو ما فعل بعد الوقت الاول
استدراكا لما سبق وجوبه ثم تصور معنى الاستدراك وهو فعل امر لتدارك ما فات منه لعذر او خلل يعلم
ان كل فعل لم يترك ولم يكن فيه خلل لا معنى لوجوب قضائه فيكون مسقطا للقضاء من احكام الوضع لان
بعد ورود امر الشارع بالصلوة بظن الطهارة يحتاج في معرفة كونها صحيحة بمعنى كونها مسقطة للقضاء الى توقيف
منه وهذا لو علم نجاسة الثوب ثم نسي وصلى فيه وفات الوقت فعليه القضاء وان لم يعلم او لا نجاسته لم يجب
عليه القضاء فكون الفعل مسقطا للقضاء لم يعلم بمجرد كونه مأمورا به حتى يكون امرا عقليا يعلم بالعقل دون
الشرع بل يحتاج الى خطاب متعلق بذلك غير الخطاب التكليفي الذي كان متعلقا به بالمأمور به ولا شك
انه ليس تكليفيا فيكون من قبيل الوضع وفيه ان بعد ورود الامر بالصلوة بظن الطهارة لا يحتاج في معرفة
كونها صحيحة بالمعنى المذكور الى توقيف من الشارع اصلا بل يحكم به بمجرد كونها مأمورا بها وكذا فيما لو علم
نجاسة الثوب ونسي ولو علم اولا وجوب القضاء في بعض المواضع انما هو بدليل خارجي ولهذا صرح
والدي المحقق في الحاشية حيث قال ان مع الاتيان بالمأمور به يحكم صريح العقل باسقاط القضاء من
دون احتياج الى توقيف الشرع ووجوب القضاء في الصلوة بظن الطهارة مع كونها مأمورا به يحكم صريح

العقل باسقاط القضاء من دون احتياج الى توقيف الشرع ووجوب القضاء في الصلوة بظن الطهارة مع كونها مأمورا
بها كسائر العبادات انما هو بدليل خارجي انتهى ثم القائل ان يقول ان كون الفعل مسقطا للقضاء اذا كان ما يحكم
به العقل بعد كون الفعل تمام الواجب وكان من الامور العقلية وكان لا بد من كونه تمام الواجب فلا يمكن التخلف عنه
عقلا والا لما حكم به العقل واذا لم يمكن التخلف عنه عقلا فكيف يحكم الشارع بخلافه في بعض المواضع كما في الصلوة
بظن الطهارة الا ان يقال انه بعد كون ما فعل تمام الواجب لا معنى لايجاب قضائه فما حكم به الشارع في بعض
المواضع كالصلوة بظن الطهارة اذا ظهر خلافه فانما هو ليس قضاء لما فعل اولا بالمعنى المصطلح اي ما فعل بعد وقته
الاول استدراكا لما سبق وجوبه بل انما هو فعل اوجبه الشارع ثانيا اذا ظهر خلاف الظن وليس قضاء لما سبق بالمعنى
المصطلح وانما اطلق عليه القضاء مجازا للمشابهة وسياق زيادة توضيح لذلك وقد يظهر الفائدة اي فائدة الخلاف
بين المتكلمين والفقهاء في الصلوة بظن الطهارة من الحدث اذا ظهر خلافه اي اذا ظهر كونه محدثا كما اذا توضا
ثم شك في الحدث فانه يبني على يقينه ويصلي فاذا ظهر خلافه بعد الصلوة وتيقن بكونه محدثا فيكون صلوته صحيحة
عند المتكلمين لكونها موافقة للمأمور به لانه حين شكه في الحدث كان مأمورا بالصلوة مع هذه الطهارة المظنونة وقد
اتى بها فيكون موافقة للمأمور به ويكون غير صحيحة عند الفقهاء لوجوب القضاء عليه اذا ظهر الخلاف فلا يكون
مسقطة للقضاء وعلى هذا فمن نذر ان يعطي درهما من صلى صلوة صحيحة فيبرأ ان اعطاه من صلى بظن الطهارة ثم ظهر
كونه فائدة الخلاف في مثل الامر على قول المتكلمين ولا يبرأ على قول الفقهاء وقال بعضهم بعدم كونها صحيحة على قول
المتكلمين ايضا لان المأمور به هو الصلوة بظن الطهارة التي لم يظهر فساد ظنه وقد ظهر ههنا فلا يكون موافقة
للمأمور به وقال انه يكون صحيحة على قول الفقهاء ايضا لانه مسقط القضاء بالنسبة الى هذا الامر يعني الامر بالصلوة
المظنون الطهارة وان الذي لا يسقط قضاؤه هو الصلوة مع تيقن الطهارة وقيل كان مرادهم بكون الفعل مسقطا
للقضاء ليس كونه كذلك في الواقع ونفس الامر والا لزم عدم حكمهم بصحة صلوة مظنون الطهارة لو لم ينكشف فساده
بل مرادهم كونه كذلك في ظن المكلف ولا شك ان هذا الفعل قبل انكشاف فساد الظن كان مسقطا للقضاء بظنه فيكون
صحيحا قبل انكشاف الفساد وانما اتصف بالبطلان بعد انكشافه فيكون صحيحا في وقت وان كان باطلا في وقت
آخر ويرد على الاول ان المأمور به هو الصلوة بظن الطهارة مطلقا دون التي لم يظهر فساد ظنه لانه تكليف
بما لا يعلم وهو لا يجوز وعلى الدليل الاول الثاني انه انما يصح اذا كان هناك تكليفان احدهما بالصلوة بظن الطهارة
والآخر بها مع تيقنها فيسقط القضاء بالنسبة الى احدهما دون الآخر وليس كذلك بل التكليف واحد وهو المتعلق
بالصلوة مع الطهارة يقينية كانت او ظنية فاذا اسقط القضاء بالنسبة الى احدهما سقط التكليف وخرج المكلف
عن العهدة فلا وجه لعدم سقوط القضاء بالنسبة الى امر آخر وراءه ما هو المكلف به من الصلوة مع تيقن الطهارة
وعلى الدليل الثاني انه انما يتم اذا قال الفقهاء باختلاف وصف الفعل بالصحة والفساد باعتبار الزمان فيصح
الخلاف وعدمه فيصح في وقت دون وقت ويكون مسقطا للقضاء كذلك ومن اين يعلم ذلك بل يحتمل ان يجعلوا
الفعل مراعى فلا يوصف بالصحة فيما لو ظن الطهارة الا اذا حصل اليقين او حصل اليأس عن حصول اليقين باحد
الطرفين او يتوقف لكونه صحيحا مسقطا للقضاء ويكون مراعى الى ان ينكشف الفساد فيحكم بالفساد وعدم كونه مسقطا
للقضاء من اول الامر والظ ان مرادهم هو الاحتمال الاخير وعلى هذا فلا يكون الفعل صحيحا في وقت دون
وقت عندهم بل لا يحكم بصحته الا اذا حصل اليقين او اليأس او يحكم معه ظهور الفساد بالفساد مطلقا ويكون
الحكم بالصحة اولا خطأ وغلطا فلا يكون هذا الفعل مسقطا للقضاء هذا هو الكلام في المقام على مذاق القوم

والذي اراه هو عدم انفكاك صحة الفعل على تفسير المتكلمين عن صحته على تفسير الفقهاء لان كون الفعل مسقطا للقضاء
على ما صرحوا به لازم لكون الفعل تمام الواجب ويحكم به العقل بعد ذلك ايضا وكون الفعل تمام الواجب ما عين موافقته
للمأمور به او لازم ومعا فكلما كان الفعل موافقا للمأمور به يكون مسقطا وبالعكس وايضا القضاء هو فعل
بعد الوقت الاول لتدارك ما سبق وجوبه وفات فاذا كان المأتي به موافقا للمأمور به ولم يفت من المأمور
به شيء فان العبادات الذي يفعل القضاء لتداركه فايضا اما يكون المكلف به المأمور به هو الصلوة بظن الطهارة
مطلقا فعلى الاول يصح وصوح بطلانه لا يكون ما فعل موافقا للمأمور به كما لا يكون مسقطا للقضاء وعلى الثاني
فيكون المأمور به ثانيا به فلا يفعل قضاؤه واما حكم الشارع بوجوب قضاء صلوة ظان الطهارة بعد ظهور
خلاف ظنه مع انه لا شك في كون الصلوة بظن الطهارة مشروعة مأمورا بها مع الظن فاذا اتى بها المكلف فقد
اتى بالمأمور به وخرج عن العهدة ولم يفت منه المأمور به فلم يبق عليه انه ليس قضاء بالمعنى المصطلح حقيقة بل انما
هو فعل اوجبه الشارع ثانيا على من ظهر فساد ظنه واطلق عليه القضاء مجازا للمشابهة بين القضاء الحقيقي في
ارتباطه مع ما فعل في الوقت الاول ولذا ترى القوم انهم لا يحكمون بوجوب القضاء في غير ما كان منصوصا
عليه وان كان من قبيل الصلوة بظن الطهارة التي ظهر فساد ظنه هذا واعلم انه قد ذكر بعضهم ان الصحة مشترك لفظي
بين ترتب الاثر وموافقة الامر او سقوط القضاء وجعلها بعضهم مشتركا معنويا فسرها بترتب الاثر او استتباع
الفعل للغاية المقصودة منه وجعل موضع الخلاف هو الغاية وكما يجوز ان يجعل غاية العبادة موافقة الامر
وان كان له وجه واما جعلها سقوط القضاء فمما لا اتجاه له اصلا ولا يخفى حسنه الى الفقهاء قوله الخامس
من الاحكام الوضعية البطلان وهو يقابلها اي يقابل الصحة ويطلق تفسيره بتفسير الصحة والفساد مرادف
اي مرادف للبطلان وتفرقة الحنفية بينهما اي بين البطلان والفساد تحكم والفرق الذي ذكروه هو ان
الباطل ما لا يكون مشروعا باصله دون وصفه كبيع الربا فان اصله مشروع وان لم يكن الزيادة مشروعة
ولذلك قالوا اذا طرح الزيادة صح ولم يحتج الى تجديد العقد والظاهر ان مرادهم باللامشروع بالكلية
لا يترتب عليه اثر اصلا وبالمشروع باصله دون وصفه الذي يكون صحيحا يترتب عليه الاثر لكن يكون فيه
خصوصية غير مشروعة مثل الربا فان اصل العقد يفيد عندهم وانما لا يشرع اخذ الزيادة فاذا طرح الزيادة
صح ولم يحتج الى التجديد عقد وعلى هذا فيكون الصلوة بدون بعض الشرائط باطلا عندهم اذ انتفاء
الشرط يوجب بطلانها رأسا وقيل المراد بالاصل الركن كالمبيع مثلا في البيع وبالوصف الشرط المعتبر في صحة
وعلى هذا فيكون الباطل عندهم ما كان احد اركان الفعل كالبائع او المبيع او الثمن مع احد اوصافه
غير مشروع والفاسد ما كان غير المشروع فيه غير الاركان من الشرائط والاوصاف فيكون الصلوة بدون
بعض الشرائط باطلا لا فاسدا وتدبق بان ما كان غير مشروع باصله فقط او مع احد اوصافه فهو الباطل عندهم
وما كان غير مشروع بوصفه فقط فهو الفاسد وبما ذكرنا يعلم ان كلمات القوم في بيان تفرقة الحنفية بين
الباطل والفاسد جمعت وجوه احدها ان الباطل هو اللامشروع باصله ووصفه معا والفاسد هو اللامشروع
بوصفه فقط وهو الظ من كلام العضدي والبيضاوي وثانيها ان الباطل هو اللامشروع سواء كان وصفه
ايضا لا مشروعا او لا والفاسد هو اللامشروع بوصفه فقط وهو الظ من كلام التفتازاني وثالثها ان الباطل
ما كان غير مشروع بالكلية ولا يصح بزيادة فيه او نقص او تغيير وصف سواء كان اللامشروع اصله او وصفه
او كلاهما والفاسد ما كان غير مشروع بسبب خصوصية وكان اصله صحيحا واذا طرح الخصوصية عنه لم يكن

عنه شرعي اصلا ولم يحتج الى تجديد ثم ان الفعل كما يوصف بالصحة والبطلان كذلك يوصف بالاجزاء وعدمه فيقال
هذا الفعل مجزء وغير مجزء والى بيان معنى الاجزاء اشار بقوله وقد يراد فيها الاجزاء اي يرادف الصحة الاجزاء
لا بمعنى انه يراد فيها في معنيه حتى يكون الاجزاء في المعاملات هو ترتب الاثر وفي العبادات موافقة الامر
بل بمعنى انه يراد فيها في احد معنييه وهو موافقة الامر في العبادات وتوضيح المقام ان الظاهر كما يدل عليه تعريف
صاحب المنهاج للاجزاء وصرح به بعض شارحيه ان الموصوف بالاجزاء وعدمه انما هو العبادات دون
ما عداها من الافعال فان بيع النقدين مثلا اذا وقع مجمعا لجميع الشرائط من المساواة والحلول والتقابض
في المجلس لا يوصف بالاجزاء واذا اختل شرط من شرائطه لا يوصف بعدم الاجزاء وهو الظاهر من كلام صاحب
التهذيب حيث قال ان الفعل قد يكون مجزيا بمعنى الاتيان به كافيا في سقوط التعبد به انما يكون في سقوط
التعبد لا يكون الا في العبادات واذا كان الموصوف بالاجزاء هو العبادات دون المعاملات فلا معنى لكونه
مرادفا للصحة بمعنييه اذ كونه مرادفا لها في كونه بمعنى ترتب الاثر في المعاملات غير معقول فلا بد من ان يراد بالترادف
ترادفهما في معنى الاجزاء هو معنى الصحة وهما مشتركان في اتحاد معنييهما وان كان الصحة معنى اخر هو غير معنى
الاجزاء ايضا ثم انه اذا كان اللفظ بحسب معنى واحد من معاني المشترك يصح ان يقال انه مرادف لذلك وان
كان ذلك باعتبار احد معانيه كما يقال الحيض مرادف للقرء والشمس مرادفة للعين وبهذا يندفع ما يمكن ان يقال
من ان حكمه طاب ثراه بمرادفة الصحة والاجزاء لا يلائم حكمه بعد ذلك بكون الاجزاء مستلزما للقبول وتفسير
القبول بترتب الثواب فان الاجزاء لو كان مرادفا للصحة يكون بان يكون في المعاملات بمعنى ترتب الاثر
لا يكون مستلزما للقبول بهذا المعنى لعدم ترتب الثواب على اكثر المعاملات وكذا يندفع ما يقال من ان الدليلين
اللذين يذكرهما على استلزام الاجزاء القبول اخص من المدعى لاختصاصهما بالعبادات كما لا يخفى هذا ثم اعلم
ان جماعة من العلماء ومنهم العلامة في التهذيب صرحوا بان الفعل انما يوصف بالاجزاء وعدمه اذا كان
بحيث يحتمل وقوعه على وجهين احدهما ان يقع بحيث يستجمع شرائط الصحة وهي الاجزاء او يقع مختلة وهي غير
المجزية فاما ما لا يقع الا على وجه واحد كمعرفة الله تعالى ورد الوديعة فلا يقال انه مجزء او غير مجزء اما المعرفة فهي
الادراك المطابق ورد الوديعة تسليمها الى من يستحق التسليم اليه فان لم يكونا على هذا الوجه لا يتحقق المعرفة
ولا الرد اقول ويمكن المناقشة فيه اما اولا فبان مرادهم من عدم اتصاف ما لا يحتمل الوجهين بالاجزاء وعدمه
ان كان انه ليس له فردان احدهما يتصف بالاجزاء والاخر بعدمه بل كلما يوجد منه فهو متصف بالاجزاء فهو
مسلم ولكن هو خلاف ظاهر كلامهم وان كان مرادهم انه لا يتصف بالاجزاء اصلا مع كونه صحيحا فهو غير مسلم مع
صدق تعريف الاجزاء عليه على ما ذكروا عليه ولا ضير في ان يتصف فعل بالاجزاء ولم يكن من افراده فعل
ما يتصف بعدم الاجزاء كما سبق مثله في الصحة والبطلان واما ثانيا فبانه لو صح ذلك لزم ان لا يتصف بالصحة
والبطلان ايضا الا ما كان محتملا للوجهين اذ ما لا يحتمل الا وجها واحدا لا يكون فيه هذا الوجه من افراد هذا
الفعل حتى يتصف بالبطلان واما ثالثا فلان الاجزاء وعدمه كما عرفت من اوصاف العبادة والعبادة اما
اسم للصحيحة او للاعم فان كانت اسما للصحيحة فلا يكون عبادة مختلة لوجهين حتى يصح اتصافها بالاجزاء وعدمه
ويحتمل الصورة احد الوجهين يجري في جميع العبادات وان كانت اسما للاعم يكون كل عبادة محتملة الوجهين كما
لا يخفى ثم انه قد وقع الخلاف في ان الاجزاء هل يستلزم القبول ام لا واشار الى اختيار الاول بقوله وهو
اي الاجزاء يستلزم القبول اي ترتب الثواب لوجهين احدهما لعدم تعقله دونه في العبادة اي عدم تعقل الاجزاء

ترتب الثواب في العبادة التي هي معروضة للاجزاء وذلك لان كل عبادة اما واجبة او مستحبة فاذا وقعتا وكانت
مجزية والواجب ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والمستحب ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فترتب الثواب
على الفعل جزء حقيقتهما فلا ينفك عنهما ولان العبادة اذا كانت مجزية كانت حسنة وخيرا واذا كانت حسنة
وخيرا فيستلزم ترتب الثواب عليها اما المقدمة الاولى فلان معنى الاجزاء في العبادات على ما عرفت هو الموافقة
لما امر به الشارع فيكون العبادة المجزية ما امر به الشارع وما امر به الشارع لا يكون الا حسنا وخيرا واما
المقدمة الثانية فلقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقوله جل شانه ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
ثانيهما لذم السيد عبده لعدم الاحسان الى عبده الممتثل الموجود به اي بالاحسان لا جله اي لاجل الامتثال لان
السيد اذا امر عبده بفعل وعده بالاكرام والاحسان لاجله فامتثل امره كما امر به وخالف السيد وعده كان
مستحقا للذم عند العقلاء يقينا والله تعالى شانه قد وعد الثواب على فعل كل واجب ومستحب فلو لم يترتب عليه
لزم تخلفه عن وعده تعالى ذلك علوا كبيرا ويدل ايضا على كونه مستلزما للقبول ما ورد في الحديث القدسي وما
يتقرب الي المتقربون بمثل اداء ما افترضت عليهم فان من فعل عبادة واجبة وكانت مجزية يصدق عليه انه
ادى ما فرضه الله تعالى عليه فيلزم به التقرب وهو الثواب وقال السيد المرتضى ان الاجزاء لا يستلزمه اي لا يستلزم
القبول واختاره بعض من تاخر عنه ووجهه بعض شارحي هذا الكتاب واحتجوا على ذلك بالايات والاخبار
اما الايات فمنها ما اشار اليه بقوله قدس سره لقوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين وجه الاستدلال ان الله
سبحانه حصر قبول العبادة بعبادة المتقين مع ان عبادة غيرهم ايضا مجزية اجماعا فينفك القبول عن الاجزاء
ومنها قوله تعالى ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى وجه الاستدلال انها يدل على ان الصدقة المتبوعة بهما
باطلة وليس المراد بالبطلان هنا معناه الحقيقي اي عدم الاجزاء لان الصدقة المفروضة المتبوعة بهما مجزية
اجماعا وليست بفاسدة فيكون المراد به معناه المجازي وهو اما عدم ترتب الثواب عليه او عدم ترتب الثواب
الكامل عليه ولا شك ان نفي مطلق الثواب اقرب الى الحقيقة ويجب حمل اللفظ عند تعذر حمله على الحقيقة على
اقرب المجازات اليها واما الاخبار فمنها ما ورد من عدم قبول صلوة غير المقبل من قولهم ان الصلوة لا
يقبل منها الا ما اقبل عليه فربما قبل نصفها وربما قبل ثلثها مع انها بدون الاقبال مجزية ومنها ما ورد
من عدم قبول صلوة شارب الخمر اربعين صباحا مع عدم الحكم بفساد صلوته في هذه المدة وسؤال الخليل
التقبل منه مع ان فعله كان مجزيا صحيحا قطعا واجيب عن هذه الايات والاخبار بحمل القبول في هذه
المواضع على القبول الكامل جمعا بين الادلة قيل ان الجمع بينهما انما هو في صورة التقاوم ولا مقاومة بين
ما استدل عليه للتلازم وبين هذه الايات والروايات وفيه ان عدم التقاوم انما هو على ان يكون المراد
بعدم تعقل الاجزاء دون ترتب الثواب هو مجرد الاستبعاد كما ظن واما على ما قررنا من ان المراد عدم
التعقل شرعا وكون عدم التعقل مستندا الى الايات والاخبار والى ما هو جزء حقيقة الاجزاء والواجب والمستحب
فلا وجه لعدم التقاوم فان عدم التقاوم انما يكون لاجل ضعف دلالة الدليل وعدم ثبوته او ضعف سنده
ودلالة الايتين المذكورتين ليست اضعف من دلالة هذه الايات لو لم يكن اظهر ولا يمكن القول بعدم
ثبوتهما وضعف سندهما والاخبار الدالة على ترتب الثواب على فعل كل واجب او مستحب ليست اقل من الاخبار
الواردة في عدم قبول بعض العبادات المجزية ولا اضعف سندا ولا اخفى دلالة كما لا يخفى على المتتبع على ان
الادلة الدالة على الاستلزام معتضدة بالشهرة القوية وموافقة للاعتبار والادلة العقلية كما لا يخفى فيكمل

او الايجاب

لو كان القبول قابلا للكمال والنقصان ولم يتحقق الكامل في هذه الصورة فلا بد ان يكون لفقدان شرط لم يرد له
الشروط الظاهرية التي ذكروها للاجزاء فاذا امكن الانفكاك بين الاجزاء والقبول الكامل جاز بينه وبين
الناقص لفقدان شرط له ايضا وراء هذه الشروط وفيه ان هذا انما يصح لو لم يثبت استلزام مطلق الاجزاء
للقبول الناقص وبعد ثبوته فلا معنى لذلك واستدل ايضا على عدم الاستلزام بوجهين اخرين احدهما ان
العقل لا يابى من ذلك ولا يحكم بالاستلزام فانه اذا قال السيد لعبده اذا فعلت الفعل الفلاني على الجهة
المعينة لا احسنت اليك ولو فعلت على غيرها لا يكون مستحقا للاحسان ولم يكن معتوها مسلوبا ولكني لو عاقبتك
عليها ولو تركتها بالمرة لعاقبتك ولكني انا لا ادعي اباء العقل عن ذلك بخصوصه بل نقول بان ما نحن فيه بعد ثبوت
معنى اجزاء العبادة فانه يستلزم ترتب الثواب وانهم نقول بالوعد على ترتب الثواب على فعل مطلق العبادة
فلا يصح المناقضة بما لا يكون فيه وعد بل كان فيه تصريح بعدم ترتب الاجر على فعل وثانيهما انه لا سلم ان
المفهوم من الايات والاخبار ان ترتب الثواب على العبادة شرطا وراء ما ذكروه لها من المقدمات والاركان
والاجزاء والاجزاء الذي هو مرادف الصحة باي معنى كانت يطلق عليها اذا كانت تامة بحسب ما ذكروه
من المقدمات والشرائط فلا منافاة بين كون العبادة تامة بحسبها بحيث كانت سببا لبراءة ذمة المكلف
وسقوط العقاب عنه ولم يترتب عليه الثواب الموعود واكد هذا ببيان كلام بعض العرفاء حيث قال ان
لكل عبادة قالب وصورة وروح وحقيقة فروح الصلوة مثلا وحقيقتها هو الاقبال والاخلاص والخضوع
والخشوع والحضور فاذا اتى بافعال الصلوة التي هي قالبها من دون اتيان بما هو روحها يكون ممتثلا
لامر الله تعالى خارجا عن عهدة التكليف ومن حيث الحقيقة غير مجزية فلا يثاب عليها وفيه ان قوله ان
المفهوم من الايات والاخبار الى ممنوع ولو سلم فانما هو ترتب الثواب الكامل كيف ولو كان كذلك لا يخلو
اما ان يكون الشرط الذي هو وراء المقدمات والاركان والاجزاء واجبا او غير واجب فعلى الاول لا
يكون خارجا عن العبادة ولا العبادة مجزية بدونه وعلى الثاني فيلزم ان لا يترتب على الواجب ثواب
اصلا وكان الثواب مترتبا على غير الواجبات وهو مخالف لما صرحوا به من اكثرية ثواب الواجب عن المستحب
ونطق به الاخبار ويرد عليه مناقشات اخر يطول بذكرها ذيل الكلام ق السادس من الاحكام الوضعية
الرخصة وهي في اللغة التسهيل وفي العرف الشرعي ما اي الحكم الذي شرع اي ثبت من الشرع مع
قيام المانع اي قيام ما يقتضي المنع لعذر المشقة والحرج الطارى في حق المكلف ان دليل الحرمة
اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طار في حق المكلف ولولا لثبت الحرمة في حقه فهي الرخصة ويمكن
حمل الموصول هو الفعل ويفسر قوله شرع بما يثبت جوازه من الشرع ولا يكون التعريف لرخص فيه لا الرخصة
وهذا اوفق بقوله فيخرج من الرخصة المباح وما منع تحريمه او حصص من تحريم اما خروج المباح بالاصل
فلقوله مع قيام المانع لعدم قيام المقتضي للمنع في المباح بالاصل وكذا يخرج بهذا القيد كل حكم ابتدائي
واجب او مندوب نظرا الى ما ياتي من جواز كون الرخصة واجبة او مندوبة ولصدق الجنس وهو ما ثبت
من الشرع عليهما ايضا وقد يقال ان الاحكام الابتدائية انما يخرج بقوله لعذر لا بقوله مع قيام المانع
نظرا الى ان كل تكليف نعيد قد عليه انه حكم شرعي مع قيام المانع وهو كونه على خلاف الاصل وفيه اولا
ان هذا لا يصح في المباح لعدم كونه على خلاف الاصل وفيه تامل وثانيا ان هذا لو صح لما خرج بقوله لعذر
لان شرعية الاحكام الابتدائية مع كونها على خلاف الاصل لعذر دائم وهو وجود المقتضي للوجوب



او الايجاب الا ان يضاف الى العذر ما في المشقة والحرج كما ذكرنا وثالثا ان المراد بالمانع ما يقتضي المنع
شرعا ليس ما يقتضيه في الجملة بل المراد ان يكون مقتضيا للمنع في خصوص محل الرخصة ايضا ظاهرا بعمومه او اطلاقه
وكون الوجوب او الايجاب خلاف الاصل فيما لم يثبت التكليف به فهي بعيد ولا يقتضي المنع ظاهرا في محل
التكليف ولذا صرحوا بان اصالة عدم الوجوب او الايجاب لا يعارض شيئا من الادلة واما خروج ما
نسخ تحريمه فهو ايضا بهذا القيد لارتفاع المانع وهو المحرم وعدم كونه قائما بعد اتمامه اذا ارتفع العذر
لكان موجبا للحرمة واما خروج ما خص من دليل المحرم فبقوله لعذر فان شرعيته ما خص ومخصصه
ليس لعذر وقيل يمكن اخراجه من قوله قيام المانع اذ المخصص يرفع حكم العموم فلا يبقى مانع من الحكم
وفيه ان المرخص ايضا ... عموم دليل الحكم فان كان دفع عموم الحكم موجبا لعدم قيام المانع لم يكن في
الرخصة قائما ايضا فان قيل المخصص دل على ان المتكلم لم يرد من العام صورة التخصيص فلا يوجد فيها ما يقتضي
المنع قلنا المرخص ايضا دل على انه لم يرد من دليل الحكم محل الرخصة فلا يتحقق فيه قيام المانع والحاصل ان
المراد بقيام المانع ان كان قيام حقيقة وفي نفس الامر فلا يوجد في الرخصة ايضا والا لم يتعلق الرخصة بالحكم
وان كان قيام ظاهرا فموجود في التخصيص ايضا لقيام العموم ظاهرا فلا فرق بينهما في دلالة الدليل الاول
على العموم وخروج المخصص والمرخص منه بدليل اخر على ان الحق كما صرح به بعضهم ان الرخصة قسم من
التخصيص لصدق تعريفه عليها فان الاصوليين يطلقون التخصيص على اخراج فرد من تحت العام بدليل خارج
يدل عليه وفي الرخصة ايضا كذلك لان دليل الرخصة مخصص لما يدل على وجود الحكم في جميع المواضع الا انها يمتاز
على القسم الاخر بكونها للعذر والمشقة دونه فلا وجه لتخصيص قيام المقتضي للمنع باحد القسمين هذا وقيل وكذا
يخرج ايضا التيمم فاقد الماء لانه الواجب في حقه ابتداء وليس لعذر فيخرج بالقيد بقوله لعذر فهو بطلق
مرور ان فقد الماء من اتم الاعذار وان كان مراده انه الواجب في حقه ابتداء ولا قيام للمانع فيخرج
بالقيد بقوله مع قيام المانع فلا وجه لعدم قيام المانع فان دليل وجوب الوضوء لا يجري في صورة فقد الماء
لا ستحالة التكليف بما لا يطاق فلا يحب يدل على الوجوب في هذه الصورة ايضا واخرجها الدليل فتامل
وقال الغزالي التيمم لفقد الماء ليس برخصة لانه لا يمكن التكليف باستعمال الماء مع عدمه اذ ليس
السبب فانما هو استحالة التكليف بخلاف التيمم للجراحة مثلا فانه رخصة لكونه قادرا على تركه انتهى وهو
قريب مما ذكرنا ثم لا يخفى انه ينقض هذا التعريف بمثل الاجتهاد في الاستنجاء مع وجود الماء فانهم
صرحوا بكونه رخصة مع انه ليس لعذر والقول بان شرعيته موجبا التخفيف وخلاف التخفيف نوع مشقة
وهو نوع من العذر كما ترى ولذا اورد بعضهم بدل قوله لعذر قوله للتخفيف والرخصة تحت فيدخل
الاجتهاد اذ لا شك في انه كلما كان غرض المكلف به او مع كان التكليف اخف وكذا يظهر الفرق بين
التيمم في صورة فقد الماء والتيمم للجرح بلا تكلف فيقال التيمم للجرح ونحوه من الرخصة لان الماء
هنا موجود فترك استعماله والتيمم بدله تخفيف من الشارع ورخصة منه بخلاف ذلك في صورة فقد الماء
بوجه من الوجوه واما اذا امكن تحصيله بوجه فيه مشقة فرخص الشارع به فيجب ان يكون من الرخصة بناء
على الوجه المذكور فان قيل مقتضى التخفيف مجرد الاباحة فاذا اعتبر في الرخصة ان يكون على وجه التخفيف
فالرخصة فلا معنى لجعلها واجبة او مندوبة كما يأتي بل الواجب هو مجرد تجويز الخلاف قلنا ان الثابت
من الرخصة هو مجرد الاباحة واما الوجوب او المندوب فانما شرع لمصالح اخر نعم يرد عليه مثل تقديم

غسل الجمعة يوم الخميس عند خوف عوز الماء في الجمعة فانه رخصة مع ان مع خوف عوز الماء ليس في تجويز تقديمه
تخفيفا ورحمة كما لا يخفى وبالجملة الظاهر ان شيئا من التعريفين ليس منطبقا على جميع موارد استعمال الرخصة
كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم واستعمالاتهم في الفروع على انه يرد عليهما ان المراد بقولهم لعذر او التخفيف
ان كان ان الشارع صرح بان اثبات هذا الحكم مع قيام المقتضي للمنع للعذر الفلاني او التخفيف والرحمة
فيلزم ان لا يكون اكثر ما صرحوا بكونه رخصة من الرخصة لعدم تصريح من الشارع بالعلة وان كان المراد ان
العذر الفلاني او التخفيف كان مناسبا لهذا الحكم وان لم يصرح به الشارع ففيه اولا انه من اين يعلم ان
الرخصة فيه للعذر او التخفيف ويمكن ان يكون لعلة اخرى ودائما وثانيا انه يلزم صحة اطلاق الرخصة
على اكثر التخصيصات والتقييدات لوجود المناسبة المذكورة مع انهم لا يطلقونها عليها ظاهرا فلا يصح شيء من
التعريفين بل موارد استعمال الرخصة في عبارات الفقهاء واطلاقاتهم غير منحصر حدا فالذي يظهر لي من تتبع
موارد استعمال الرخصة ان المراد بها معنى اخص كما صرح به بعض المحققين وهو ما خفف من الاحكام على وجه الجواز
مع جواز العمل بالحكم الاصلي ايضا كالقصر في السفر والفطر فيه على راي العامة فانه يصدق عليها المعنى فيمكن اطلاق
الرخصة عليه وما لم يوجد فيه فالاطلاق عليه مشكل وهي اي الرخصة واجبة كاكل الميتة للمضطر ومندوبة كتقديم
غسل الجمعة في يوم الخميس عند خوف عدم الماء يوم الجمعة ومباحة كبيع ثمرات العرايا وهي النخيل الناشية في المساكن
فان بيع الاثمار على الاشجار بمثلها محرم مطلقا وقد رخص في بيع ثمرات النخيل الناشية في المساكن بمثلها ولا يخفى
ان تقسيم الرخصة الى الاقسام الثلاثة لا معنى له لانه الحكم بشرعية شيء لعذر مع قيام المانع ولا يعقل كون هذا الحكم
واجبا او مندوبا او مباحا فمراده بالرخصة هنا المرخص فيه ويدل عليه تمثيله باكل الميتة وتقديم الغسل وبيع العرايا
لعدم كونها رخصة قيل كون الرخصة واجبة او مندوبة او مباحة ينفي كونها من خطاب الوضع ويجعلها من خطاب
الاقتضاء والتخيير قلنا لا شك ان الواجب او المندوب او المباح ليست صفات للرخصة لانها حكم الشارع وهو
لا يتصف بهذه الصفات والمتصف بها انما هو المرخص ومن قسم الرخصة بها تسامح في التعبير فالرخصة
واجبة او مندوبة او مباحة لا وجوبا او ندبا او اباحة بل المتصف بهذه الصفات والمتعلق بهذه الافعال هو المرخص
الذي هو متعلق الرخصة فمتعلقهما واحد تعلق به كل منهما بحيثية فاكل الميتة متعلق الرخصة من حيث كون جوازه
سببا لطريان العذر ومتعلق الوجوب من حيث نهي الشارع عن تركه لا يجابه تلف النفس المحترمة نعم
لقائل ان يقول ان مطلق الرخصة سواء كانت متعلقها واجبا او مندوبا او مباحا ليس الا تجويز الشارع
فعل شيء لعذر وجعل شيء مشروعا اي جائزا لعذر والحكم الثابت من الشرعية لعذر وهذا الحكم الثابت
ايضا ليس الا شرعية الفعل وجوازه وهذا التجويز او الجعل والحكم لا يخلو اما ان يكون مع الرجحان او
بدونه وعلى الاول اما يكون مع المنع من النقيض او بدونه فلا يخرج الرخصة عن اقتضاء او تخيير
فلا يكون من باب خطاب الوضع فيقيد ايضا ان الظاهر ان الرخصة نوع من الجواز بالمعنى الاعم ويكون
تارة في ضمن الوجوب واخرى في ضمن الندب وثالثة في ضمن الاباحة ويعم لهذه الانواع الثلاثة ويباين
من الجواز بالمعنى الاعم بانه يشترط في الرخصة ان يكون الحكم بالجواز لعذر مع قيام المقتضي للمنع ولا يشترط
ذلك في مطلق الجواز فيكون من الاحكام الشرعية دون الوضعية هذا هو المطابق لما ذكره كثير من الاصوليين
واما على ما ذكرنا في معنى الرخصة فلا يمكن ان يكون واجبة ولكن يمكن كونها مندوبة او مباحة او مكروهة
وكذا ايصح جعلها من احكام الوضع فان تخفيف حكم على وجه الجواز وان استلزم كون الفعل مباحا

او مندوبا

او مندوبا او مكروها لكن الذي من احكام الوضع وهو الذي اشير رخصة هو اصل التخفيف مع قطع النظر عن الجواز
ولا شك ان اصل التخفيف من احكام الوضع نعم يصح عنده من جهة الاقتضاء والتخيير يجب ان لا يصح جعلها من احكام
الشرع ولكنه يجعل الاحكام الوضعية ايضا من اقسام الاحكام الشرعية قد يظهر الشارع من احكام الوضع العزيمة وهي
بخلافها اي خلاف الرخصة فكذا في الحاشية فهي الحكم الثابت بدون قيام المانع قال بعض الشارحين ان
تعريف العزيمة بهذا التعريف لا يصدق على شيء من الاحكام الشرعية لقيام المقتضي للمنع في جميعها وهو امتثال عدم
التكليف مع ان كلها عزيمة فالاولى تعريفها بانها الحكم الثابت لا لعذر المشقة والحرج اقول بما ذكرنا في بيان
المراد من المقتضي للمنع يظهر فساد ما ذكر ثم ان الظاهر ما ذكر في الحاشية ان الحكم منحصر في الرخصة والعزيمة
فكل حكم لا يكون رخصة يكون عزيمة لان الحكم الثابت ان كان المقتضي لمنعه موجودا يكون رخصة والا فعزيمة
سواء كان واجبا او مندوبا او مباحا او مكروها او حراما وقال بعض المحققين انه لا يتكلم الحس برخصة ولا عزيمة
بل لما من شانه انها رخصة او تردد في انها رخصة ام لا فيطلق العزيمة باعتبار عدم الرخصة وصلاحيتها وعلى هذا
فلا يطلق على المباح الذي ليس برخصة انه عزيمة فلا ينحصر الحكم في الرخصة والعزيمة اقول ان كلام الاصوليين في
بيان معنى العزيمة مختلف ولا يحصل من كلماتهم شيء محقق يسكن به النفس فالظاهر من كلام بعضهم انه كل حكم ثابت
مع عدم قيام المانع ولا شرط شيء اخر فيطلق على الواجب والمستحب والمباح والمكروه والحرام وقال بعضهم انه
كل حكم ثابت مع عدم المانع بشرط ان يصح ذلك صلاحية المحل لتعلق الرخصة فيطلق على غير المباح وقال الرازي في
المحصول ان ما جاز فعله عزيمة ان لم يوجد المقتضي للمنع منه ورخصة ان وجد وشرط ذلك العلامة في التهذيب فلا
يطلق العزيمة على الحرام وخصها الغزالي في المستصفى والآمدي في الاحكام بانها ما يلزم العباد بالزام الله تعالى
ويظهر منه اختصاص العزيمة بالواجبات والمحرمات وخصها بعضهم بانها ما خفف من الاحكام مع عدم جواز الاتيان
بالاولى كالقصر والافطار في السفر عند الاصحاب فلا يطلق على غير الواجب ولا يحصل لمن تتبع كلمات الفقهاء
وموارد استعمالاتهم ما يحصل به معنى مضبوط يصح جعله معنى العزيمة والظاهر ان اطلاق العزيمة على الحكم الاصلي
شايع عندهم وكثير ما صرحوا بكون القصر في السفر عزيمة لتتم لفائدة الاحاطة ولذا قيل انه جعل جمع من الاصوليين
العزيمة حكما مستقلا من باب خطاب الوضع مع انها لا يصح على غير المتقدم لانها يكون على بعض تفاسيرها
امرا عدميا هو عدم الرخصة فيما من شانه الرخصة وعلى بعضها لا يكون شيئا خارجا عن احد الاحكام الخمسة فتامل
ثم انه لما عرف طرف الرخصة بما عرف والعزيمة بخلافها فكان ربما يرد على القصر في السفر انه يصدق عليه تعريف
الرخصة لكونه حكما شرعيا مع قيام المانع لعذر وهو المشقة في السفر مع ان كثيرا من الاصحاب صرحوا بكونه عزيمة
فاجاب عنه بقوله ولنا في جعل القصر في السفر عزيمة مع صدق تعريف الرخصة عليه لعذر وهو مشقة السفر
وهو انهم لا يخلوا ما ورد من ان الصلوة قد شرعت في بدء الاسلام ركعتين ركعتين فزيدت في الحضر وبقيت
في السفر على ما كانت عليه فلم يكن ما يدل على اتمام الصلوة مطلقا ودليل تماميتها الا يعم الحالين فلا يكون المقتضي
للمنع فيها فلا يكون رخصة بل يكون عزيمة واما قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر
فلا جناح عليه ان يطوف بهما مع ان الطواف بهما عزيمة وواجب ابتداء ولا يخفى ان الاحتياج الى العذر
انما هو على ما ذكروا في معنى الرخصة والعزيمة واما على ما ذكرنا في معنى الرخصة اخيرا وكذا على المعنى الاخير
للعزيمة فلا حاجة الى العذر بل لا يصح اطلاق الرخصة على القصر في السفر ويكون عزيمة كما لا يخفى قال السادس من احكام
الوضع التقدير وهو ان يفرض المعدوم موجودا او بالعكس ليصح حكم متوقف عليه كالملك الضمني كما اذا اشترى

في بيان معنى العزيمة

في التقدير

رجل اباه فانه يعتق وهو لا يدخل في ملكه فاما ان يعتق عليه وشرط اذا قال لمن يعتق عبدك عني او دين تالك دين
مثلها ثوب ورثة المقتول الدية مع انها غير داخلة في ملكه حين موته ولا يصح ادخوله فيه بعد موته ايضا فتقدر دخولها
في جوته في ان يجعل الثوب فعقد والمعدوم موجودا او تعليق ان هذه الامور من باب الكشف يعني انه يظهر بعد تحقق
الحكم تقدم الملكية بحقيقة كاشف عن تحققه وهكذا في كل ما يتوقف على وجود معدوم او على عدم موجود ولعل
ونه اشار بقوله طاب ثراه وليس التقدير بكشف لاستلزامه تقدم المسبب فان ترتب الاحكام المذكورة في الملك
الضمني لو كان كاشفا عن تقدم الملكية لكان مستلزما لتقدم سبب الملكية لاستحالة وجود المسبب بدون وجود
سببه وهو هنا غير متحقق وتعليق الحكم بعدم تقدم السبب مطلقا نظرا الى تحقيقه في بعض المواضع كما في شراء
الاب وغيره غير معتبر كما لا يخفى فائدة اختلفوا في الفاظ العبادات كالصوم والصلوة والحج والزكوة ونحوها في
انها هل هي اسامي للصحيحة اي الهيآت المتحدة لجميع شرايط الصحة او اسماء للاعم من الصحيحة والفاسدة وقبل
الشروع في الاستدلال لا بد من تقديم مقدمات الاولى اعلم ان المقصود من هذا البحث تبيين المعنى المراد
من هذه الالفاظ المستعملة في خطاب الشرع مع قطع النظر عن كونه حقيقيا او مجازيا فالخلاف فيه لا يتوقف على
القول بثبوت الحقيقة الشرعية بل هذا امر يتاتى فيه النزاع من كل من المثبتين الحقيقة الشرعية والنافين لها فان
النافي لا ينكر استعمال الشارع لتلك الالفاظ بل انما يدعي ان الشارع استعملها فيها على التجوز
دون الحقيقة فيتاتى منه النزاع في ان تلك المعاني التي استعمل الشارع فيها هذه الالفاظ هل هي الهيات
المتحدة لشرايط الصحة او الاعم منها ومن الفاسدة غاية الامر ان نزاع المثبتين في تعيين المعنى الحقيقي
ونزاع النافين في تعيين المعنى الحقيقي ونزاع النافين في تعيين المعنى المجازي واما اصل التعيين فمما
يتصور فيه الخلاف من الفريقين ومما ينبهك على ذلك ان كون تلك الالفاظ للصحيحة او الاعم انما هو في تعلق
الامر وبدوا الاستعمال مع طول التشاجر بينهم في ثبوت الحقيقة الشرعية وان المشهور انها كانت مجازات
ثم صارت حقايق ويدل عليه الظاهر من قول بعضهم في تحرير الخلاف في هذه المسئلة ان النزاع في تعيين المعنى
الحقيقي لان المتبادر من الاسم هو المعنى الموضوع له ويمكن توجيهه بالحمل على عرف المتشرعة او تعيين المعنى
العرفي فيلزم تعيين الشرعي كما لا يخفى وتحقيق ان النزاع انما هو في المعنى في مورد اثره مع قطع النظر عن اللفظ
والوضع والاستعمال اي النزاع في ان الماهية التي اخترعها الشارع هل هي مختصة بالصحيحة او تشمل
الفاسدة ايضا ولا يخفى انه لا معنى محصل لذلك اصلا لانه لو قطع النظر عن اللفظ والاستعمال لا يتصور النزاع في
ان الماهية التي اخترعها الشارع هل هي الصحيحة او الفاسدة اذ لا شك في ان الصحيحة مما اخترعها الشارع
والفاسدة اما منتزعة منها او موجودة قبلها فان الاعادة والركوع مما تحققتا قبل اختراع الصلوة
والصلوة بدون الفاتحة منتزعة مما اخترعه الشارع فالنزاع كما عرفت في ان المراد من لفظ الصلوة اذا اطلق
هل هو الهيئة الصحيحة او الاعم وان كانت المخترعة هي الصحيحة وبعبارة اخرى يرجع النزاع في ان المراد بلفظ
الانسان هل هو الانسان الكامل او الاعم وهل هو تام الاجزاء او مع نقص في بعضها الثانية اعلم ان
مسميات هذه الالفاظ المختلف فيها ماهيات مركبة من اجزاء ولها شرايط خارجة عن ذوات تلك الماهيات
جعلها الشارع شروطا لصحتها بل اخراجها عن الماهيات كالصلوة فان مسماها هيئة الاركان المخصوصة
المركبة من هيئة كل ركن وشكل من اركانها وانما لها ولها شروط مخصوصة معينة كالطهارة من الحدث والخبث
والاستقبال وستر العورة وغيرها فعند كل مهيئة منها انما يكون بكونها مجتمعة الاجزاء مشتملة على كل مهيئة من

يجاب



مميات الافعال والاركان التي تركبت هذه الماهية منها وكونها مجتمعة لجميع الشرايط عنده فلا يكون لواحد منها
وفسادها تارة يكون بفقدان جزء من اجزائها واخرى بعدم تحقق شرط من شرايطها الثالثة قد علمت
ان لكل من المسميات مهية وشروطا ولا شك ان المهية عبارة عن المركب من الاجزاء دون ما خليته الشرايط
والشرايط خارجة عنها وتلك الالفاظ لما كانت محتملة لكونها موضوعة بازاء المهية مع قطع النظر عن كونها
جامعة للشرايط او موضوعة بازاء المهية مع ملاحظة اجتماعها الشرايط الصحة فاختلفوا في ان الالفاظ هل هي
موضوعة للمهية مع اجتماع الشرايط اي المهية بشرط الاجتماع او المهية لا بشرط شيء اي المهية المطلقة فمراد من
يقول انها اسامي للصحيحة انها اسامي للصحيحة المحتملة لشرايط الصحة اي انها على العبادة الكاملة من جهة المهية
من حيث هي ومراد من يقول انها اسامي للاعم انها اسامي لنفس المهية الصحيحة من حيث هي القابلة للصحة
الزائدة على هذه الجهة وعدمها والحاصل ان الاول يقول بان الصلوة مثلا اسم للاركان المخصوصة لكونها
جامعة للشرايط مثل الطهارة عن الحدث والخبث والقبلة وغير ذلك لانها اسم للاركان المخصوصة والشرايط
معا والثاني يقول بانها اسامي للصلوة بدون اشتراط اجتماعها للشرايط وان مع الشرايط الواجبة كما علمت
ان مراد من يقول بانها اسامي للصحيحة ليس انها اسامي للمهية والشرايط كما اعلم ان مراده من قولنا العبادات
اسماء للصحيحة ليس ان الصحة ماخوذة في مفهومها وانها داخلة في معانيها بل المراد انها اسماء للهيات المخصوصة
التي اذا اوجدها المكلف كانت صحيحة فلا يرد عليهم انا نقطع بان المفهوم من لفظ الصلوة مثلا ليس الا الاركان
المخصوصة واما الصحة فلا يستفاد منه اصلا الخامسة قد عرفت ان فساد مسميات هذه الالفاظ يكون تارة
لفقد شرط من شروطها واخرى لاجل ترك جزء من اجزائها ولا شك ان من يقول بكونها اسماء الاعم يقول بكونها
اسماء للفاسد لاجل فقد الشرط من دون فقد جزء من الاجزاء فان كانت الجزء ما يوجب نقصه سلب الاسم عرفا
وكان كالرقبة او الراس بالنسبة الى الانسان فالظاهر انه لا خلاف في عدم كون اللفظ اسما لما فاتت عليها وان كان
ما لا يوجب سلب اسم المركب عنه في العرف وكان الجزء ما لا ينتفي بانتفائه المركب عرفا ولا يوجب انتفاؤه عدم صدق
الاسم في المتعارف كما في الاذن والاصبع بالنسبة الى الانسان فالظاهر شمول النزاع لها ايضا وانه داخل تحت محل
الخلاف حيث يقولون ان الصلوة مثلا لو كانت في الاصل موضوعة للهيئة التامة الاجزاء ولكن لم يصح سلبها
عنه بمجرد النقص في بعض الاجزاء فيتم القول بكونها اسماء للاعم يقول بكونها اسماء للفاسد لاجل فقد الشرط من
دون فقد جزء من الاجزاء واما الفاسد بنقص جزء من الاجزاء فان كان الجزء ما يوجب نقصه سلب
الاسم عرفا وكان كالرقبة او الراس بالنسبة الى الانسان فالظاهر انه لا خلاف في عدم كون اللفظ اسما لما فاتت
عليها وان كان ما لا يوجب سلب الاسم المركب عنه في العرف وكان الجزء ما لا ينتفي بانتفائه المركب عرفا
ولا يوجب انتفاؤه عدم صدق الاسم في المتعارف كما في الاذن والاصبع بالنسبة الى الانسان فالظاهر شمول
النزاع لها ايضا وانه داخل تحت محل الخلاف حيث يقولون ان الصلوة مثلا لو كانت في الاصل موضوعة
للهيئة التامة الاجزاء ولكن لم يصح سلبها عنه بمجرد النقص في بعض الاجزاء فيتم القول بكونها اسماء للاعم من
الصحيحة فيرجع الكلام الى وضعها لما يقبل هذا النقص الذي لا يوجب خروجها عن الحقيقة عرفا والظاهر من
كلام بعض المحققين عدم اندراجها تحت محل النزاع ايضا السادسة اعلم ان وقوع النزاع في ان الفاظ
العبادات هل هي اسماء للاعم او الصحيحة لا يوجب وقوع الخلاف في ان امر الشارع هل يتعلق بالصحيحة او
الاعم بل كل من يقول بانها اسامي للاعم يقول ايضا بان الامر لا يتعلق الا بالصحيحة فان مجرد صدق الاسم

على معنى عند الشارع ووضعه لمعنى لا يوجب كونه مطلوبا له فان كون المعنى صلاة في الاسم حقه وكونه مامورا ومطلوبا
يحصل به الامتثال معنى اخر اذا عرفت هذه المقدمات فاعلم ان اكثر المحققين كالشيخ والسيد في العدة والذريعة
والعلامة في النهاية على بيان الحكم في الافعال كقوله لا صلاة الا بفاتحة الكتاب بل المنتهى والقواعد ايضا
والمحقق في كتاب الايمان من الشرائع ونقله في المدارك عن فخر المحققين والعميدي في شرح التهذيب والفاضل
جمال الدين في ايضاحه وهو قد اعترض على ذلك المحقق ثاني الشهيدين والشهيدين في القواعد وتمهيد القواعد
عند شرح قول المصنف في المقام المطول والذي نعرض من العامة والامدي والحاجبي ذهب الى كون الالفاظ
المذكورة اسماء للصحيحة وهو مختار من كان من اهل التحقيق من مشايخنا ومعاصرينا قبل ولم يظهر من تقدمنا
من فقهائنا من يقول بغير هذه المقالة وقيل انها اسماء للاعم من الصحيحة والفاسدة وبه اخذ جمع من معاصرينا وهو الظاهر
من موضع من النهاية وشرح العميدي وتمهيد الشهيد الثاني ونسب الى جماعة انهم كالمرتضى والبيضاوي
في بحث الجمل من المفاهيم والبهائي في بحث النهي من الزبدة وغيرهم وتقديمه الى بعضهم القول بالتفصيل
انها اسماء للصحيحة بالنسبة الى الاجزاء وللاعم بالنسبة الى الشروط واختاره المولى الاعظم طاب ثراه الاول وكل
مثل الصلاة والبيع من الالفاظ الموضوعة للمعاني المجعولة المخترعة من الشارع بنوعها وذواتها او
بكيفياتها واوصافها او شرائطها ولوازمها حقيقة في الصحيحة اما عند المثبتين للحقيقة الشرعية فحقيقة
شرعية فيها واما عندنا فانها حقيقة متشرعة فيها ولكونها حاصلة باستعمال الشارع يكون استعماله والاطلاق
ايضا مختصا بالصحيحة ويمكن ان يكون مراده بالحقيقة الحقيقة الشرعية فقط ويكون كلامه مبنيا على ما هو الحق
من ثبوت الحقيقة الشرعية ولا يخفى ان تمثيله بالبيع ايضا يدل على وقوع النزاع في المعاملات ايضا
وعدم كونه مقصورا على اسماء العبادات فقط ويظهر من كلام جمع من الاصحاب اختصاص النزاع با
لفاظ العبادات دون الفاظ المعاملات وكانه لما اشتهر بين الفقهاء من ان موضوعات الاحكام
ان كان من قبيل العبادات كالصلاة والغسل ونحوهما فهي كنفس الاحكام الشرعية توقيفية متلقاة
من الشارع ماخوذة منه وان كان من قبيل المعاملات فهي ليست بتوقيفية بل يرجع فيها الى العرف و
اللغة واهل الخبرة فقالوا ان مثل الصلاة والصوم والوضوء والغسل وغيرها التي هي موضوعات الا
حكام ومن العبادات لا يعلم الا بتوقيف من الشارع وبيان منه فلا يعلم الوضوء مثلا الا ببيان الشارع
فانها غير باقية على معانيها الاصلية بخلاف مثل البيع والهبة والصلح والدين والرهن والاجارة و
العارية والوديعة والغصب والميراث والقصاص والدية وغيرها فانها باقية على معانيها الاصلية لم
تنقل في الشرع الى معنى اخر وان كانت صحتها شرعا موقوفة على شرائطها الشرعية وذلك لا يقتضي
ان يكون المعاني المعتبرة شرعا مغايرة لمعانيها اللغوية الاصلية بل ظاهر هذا الاشتراط خروج
الشرط عن حقيقة المشروط المقتضي لصدق اسم المشروط بدونه ولا يخفى ان المناط في تحقق هذا الخلاف
اي كون الالفاظ اسماء للصحيحة او الاعم ثبوت الوضع اعني النقل او الغلبة والاشتهار في زمان
الشارع او ثبوت استعمال الشارع وان كان مجازا مع كون الموضوع له معينا الصحة والفساد فمتى
حصل هذا المعنى في لفظ يجري فيه هذا الخلاف وان كان من المعاملات والا لم يجر فيه وان كان من
العبادات وليس لكون اللفظ من العبادات خصوصية يوجب وقوع هذا الخلاف فيه ولا لكونه من غيرها
تاثير في انتفائه ولا شك ان الصحة والفساد مما يعرضان للمعاملات كعروضهما للعبادات فان كان كلامهم

فانما هو في وضع الشارع واستعماله كما صرح به بعضهم ويمكن ان يقال ان مقصودهم ان كان ان وضعه واستعماله
انما يصح في العبادات دون غيرها فبطلانه ظاهر وان كان مقصودهم ان ذلك لم يقع في غير العبادات وان
كان جائزا ففيه ان الظاهر وقوعه في مثل الخلع والمبارات واللعان والايلاء والظهار والطلاق لم يكن
في اللغة لهذه المعاني المخصوصة المعروفة في الشرع وقد نقلت اليها قطعا وكذا النكاح فانه في اللغة
بمعنى الوطي بنص اهل اللغة قال في الصحاح النكاح الوطي وقد يقال للعقد وقال في المغرب اصل النكاح الوطي
ثم قيل للتزويج نكاح مجازا لانه سبب الوطي المباح ونقل العلامة في المختلف اتفاق اللغويين على ذلك
وقد نقل في العرف الشرعي الى نفس العقد لغلبة استعماله فيه شرعا حتى قيل انه لم يرد لفظ النكاح في الكتاب
العزيز بمعنى الوطي الا في قوله حتى تنكح زوجا غيره بل قيل ان فيه بمعنى العقد ايضا واشتراط الوطي في المحلل
انما علم من دليل اخر وقد نقل جماعة من الاصحاب منهم الشيخ وابن ادريس الاجماع على ذلك ولعل هذا التخصيص
الخلاف بالعبادات مما لا وجه له اصلا بل يشكل اطلاق الحكم بان العبادات توقيفية دون المعاملات
كما اشتهر بين الفقهاء والظاهر كما صرح به بعض مشايخنا المحققين انه محمول على الغالب فانه لما كان اكثر
العبادات من الحقائق الشرعية التي لا يعرف معناها الا ببيان الشارع بخلاف المعاملات فان اكثرها
من الحقائق اللغوية او العرفية التي لا توقف لها على الشرع اطلقوا القول بان العبادات توقيفية دون
المعاملات نظرا الى الغالب في الموضعين ويمكن في توجيه الاطلاق المذكور ان مرادهم ان العبادات
لما لم يكن طريق الى معرفتها سوى الرجوع الى الشرع كنفس الحكم الشرعي فيجب فيها الرجوع اليه ويكون توقيفية
بخلاف المعاملات فان بيان معانيها ليس من الوظائف الشرعية المتوقفة على النص من الشارع فلا يكون
توقيفية ولا يخفى ان هذا التوجيه لو صح لما يوجب ايضا عدم جريان الخلاف المذكور في المعاملات اذ مقتضاه
جواز الرجوع في المعاملات الى غير الشرع كاللغة والعرف لا امتناع الرجوع فيها اليه واما منع وقوع ذلك
وقوع التغيير في استعمالات الشارع بالنسبة الى الاستعمالات السابقة عليه المقصود هذا على انه يرد على هذا
التوجيه ان قوله لا طريق الى معرفة العبادات سوى الرجوع الى الشرع غير مسلم اطلاقه اذ يمكن ان يجعل
الشارع شيئا موضوعا للعبادة ويكون الطريق الى معرفته اللغة او العرف كما ان يامر بالسجدة او المسح او
غيرهما مما ليه العبادة فان عبادة بالذات كالصوم والصلاة وعبادة بالعرض وهي الاعمال المباحة التي
يصير عبادة بواسطة النية ولا شك ان القسم الاخير لا يحتاج في معرفتها الى الشرع كما لا يخفى فلا يصح هذا التوجيه
الا ان يقال ان مرادهم من العبادات خصوص القسم الاول اعني العبادة بالذات لانه المتبادر من لفظ العبادة
هذا الاطلاق ثم انه يمكن ان يقال ان مرادهم من قولهم ان العبادات توقيفية دون المعاملات ان معرفة
كون الشيء عبادة وموضوعا للعبادة موقوفة على بيان الشارع وتوقيفه ولا طريق الى معرفة ذلك سوى
الرجوع الى الشرع لان كون شيء عبادة من وظائف الشارع بخلاف المعاملات فانه لا حاجة الى معرفة كونه
معاملة الى بيان من الشرع وليس هذا من وظائفه وعلى هذا التوجيه ايضا لا يتفرع على قولهم هذا عدم جريان
الخلاف المذكور في المعاملات وبالجملة فلا يظهر لتخصيص الخلاف بالعبادات وجه فتامل هذا ثم انه احتج
لما ذهب اليه من كون الالفاظ المذكورة بقوله لوضعه اي وضع مثل الصلاة والبيع للهيئات الجعلية المخترعة
فالمحل عليها الموضوع والمراد بالهيئة الجعلية هيئة مركبة من هيئات على نوع خاص ووجه مخصوص كهيئة الصلاة
المركبة من هيئة النية والركوع والسجود والذكر وغيرها من افعال الصلاة على الترتيب المعهود من الشارع و

الحاصل ان الواضع اعني الشارع انما وضع هذه الاسماء لهيئات مخصوصة هي عبارة عن افعال واركان معينة وشرائط مخصوصة
فيكون استعمالها فيها حقيقة وفي غيرها مما اختل فيه بعض الاجزاء او الشرائط مجازا ولا يخفى انه للخصم ان يقول انه ان
اريد بالهيئات الجعلية المخصوصة الهيئات المجتمعة الاجزاء والشرائط فيكون موضوعا لها عين المتنازع فيه وان
اريد غيره فذلك فلا يفيد وتحقيق انه هذا الكلام انما يصح بالنسبة الى الهيئة المختلة لفقد شرط من شروطها واما الهيئة
المختلة بنقص جزء من اجزائها فلا يصح فيه هذا الكلام ويتم الدليل فيها بالنسبة اليها وذلك لانه لا شك ان مثل
هذه الالفاظ موضوعة لهيئات جعلية مخترعة للشارع مركبة من اجزاء فاذا انتفى جزء من اجزائها فلا يكون الباقي
تمام الموضوع له فيكون الاستعمال فيه استعمالا في غير ما وضع له والنقض بكون الانسان مثلا حقيقة في مقطوع
الاذن او الاصبع مع وضعه الى الشخص الصحيح الاعضاء المجتمع الاجزاء فنقول بانا لا نسلم وضعها الا للشخص
المركب من جميع هذه الاجزاء بحيث يكون كل من هذه الاجزاء جزء الموضوع له كما صرح به ولو سلم فلازم كون
الاستعمال فيه حقيقة بالنسبة الى الوضع الاول وفيه ان للخصم ان يقول انا لا نسلم وضع مثل هذه الالفاظ للهيئة
المركبة من جميع الاجزاء بل موضوع للاجزاء التي ينتفي المركب بانتفائها عنه والبواقي اجزاء للصحيحة منها المختلة
بنقص جزء من اجزائها وذلك لانه وقد يستدل على كونها حقيقة في الصحيحة بوجوه اخر منها التبادر فانه
اذا قال الشارع مثلا لاحد صل ركعتين يتبادر منه ارادة الصحيحة ويدل عليه ما ذكره المحقق والشيخ علي من ان
اطلاق الصلاة محمول عند الفقهاء على الصحيحة والتبادر علامة الحقيقة وفيه ان التبادر لم يكن وجد
فانما هو بشهادة حال او غلبة استعمال او قرينة لفظية فان قيل ان الامر لا يتعلق بالفاسد او لا يريد الشارع
غير الصحيحة قلنا هذه الامور يكون قرينة على ارادة الصحيحة والنزاع في غير موضع القرينة وقد يدعى التبادر
ايضا بانه لو نذر لما جاز لاحد ان يحكم بان نذرا ما حصل الا بعد علمه باجتماع جميع شرائط الصحة مع انه يحكم
بخبر ومن غير مع عدم العلم وفيه ان عدم العلم هنا قائم مقام العلم شرعا لوجوب حمل افعال المسلمين على
الصحة ومنها صحة سلب الاسم عن العاري من الشرائط او الفاقد لجزء وفيه ان للخصم ان يمنع ذلك كما لا يخفى
ومنها ان العبادات باسرها متعلقات لطلب الشارع بامره ولا شيء من الفاسد كذلك وفيه انه ان اريد ان
العبادات باسرها مع اتصافها بكونها عبادة متعلقات لطلب الشارع فمسلم ولكنا نمنع كون الفاسد عبادة
وان اريد ان الهيئات التي يكون من شانها ان يكون عبادة متعلقات لطلب الشارع باسرها فممنوع بل متعلق
طلبه هو الصحيحة منها ومنها ان للعبادات والمعاملات اجزاء معتبرة فيها تأتلف منها ماهياتها ولو كانت
اسامي للاعم لصح اطلاقها مع فقدها فيلزم انتفاء الجزئية او تحقق الكل بدون اجزائه وكلاهما باطلان
بالضرورة وفيه اولا ان هذا الوجه انما يتم لنفي كون اللفظ حقيقة في الهيئة الفاسدة بنقص جزء من اجزائها
على ما مر واما بالنسبة الى الهيئة الفاسدة لفقد شرط من شروطها فلا والملازمة التي ادعاها ممنوعة فانه لا يلزم
من كونها اسامي للاعم من الصحيحة ومن الفاسدة بانتفاء شرط من شروطها صحة اطلاقها على الفاسدة بفقد
جزء من اجزائها كما لا يخفى وثانيا ان قوله فيلزم انتفاء الجزئية ان اريد انتفاء جزئية تلك الاجزاء للصحيحة
فبطلانه مسلم ولا يفيد وان اريد انتفاء جزئيته للناقص فبطلانه ممنوع فانا نقول ان المركب من جميع الاجزاء
هو الصحيح خاصة واما الاعم فليس مركبا من جميع الاجزاء فالناقص اذا اخذ بالنسبة الى الصحيح كان جزءا
واذا اخذ بالنسبة الى الاعم كان جزئيا وغيره ومنها ان العبادات امور توقيفية لا تعرف الا من قبل
الشارع ولو كانت اسامي للاعم لما كانت كذلك لان المرجع حينئذ فيها الى العرف دون الشرع وفيه ان

الملازمة ممنوعة ومنها ان الحقيقة في امثال هذه الالفاظ انما حصلت لغلبة الاستعمال والاشتهار حتى حصلت
علامة التبادر دون الوضع والتنصيص فظاهر ان هذا الاستعمال والاشتهار انما كان في الافعال الصحيحة فلا وجه
لكونها حقيقة في غيرها وفيه ان هذا انما يصح اذا قال الخصم بكونها حقيقة في غيرها باعتبار وضعه له من حيث
هو هو واما على القول بكونها اسامي للقدر المشترك بين الصحيحة وغيرها وكونها حقيقة في غيرها لاجل كونه
فردا لهذا القدر المشترك فلا يصح هذا اصلا لان الاستعمال في الصحيحة يستلزم الاستعمال في هذا القدر
المشترك ايضا بل يكون الاستعمال في القدر المشترك اغلب منه في الصحيحة لتحققه في ضمن الصحيحة والفاسدة
معا ومنها ان الظاهر من قولهم لا صلاة الا بطهور لا صلاة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت الصيام
ولا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل لا طلاق الا بشهود لا بيع الا في ملك ونحو ذلك وغيرها انتفاء الماهية بانتفاء
الامور المذكورة فان ظاهر هذا الكلام يوجب الحقيقة في نفي الحقيقة وهو معناه الحقيقي فلا يتحقق الماهية مع الفساد
والحمل على نفي الصحة او الكمال تاويل لا يرتكب الا بدليل وقد وجد في مثل لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد
ولا عمل الا بنية وغيرها فوجب ارتكابه فيه بخلاف ما ذكرناه لانه لا دليل على التاويل وفيه قيل الظاهر من
هذه الهيئة التركيبية نفي صفة من صفات الماهية دون نفي الذات قلنا ممنوع وارادته في بعض المواضع بدليل
لا يوجب ظهورها في جميع المواضع قيل اكثر استعمالها فيه قلنا ممنوع بل كلما ينفي حقيقة جزء منها مثل هذه
الهيئة وهو غير مقصود ولو سلم فهو في كلام الشارع ممنوع ولو سلم فالاكثرية ليست بحجة قيل الاستدلال بهذه الاخبار
يوجب الدور لان نفي الجنس والماهية متوقف على كون تلك الالفاظ اسامي للصحيحة اذ لو كانت اسامي للاعم
لما امكن الحكم بانتفاء الماهية بمجرد انتفاء بعض افرادها قلنا هذه مغالطة لعدم تكرر الاوسط لان النفي من
الشارع ان كان متوقفا على كونه اسما للصحيح لكن كون الاسم للصحيح غير متوقف على نفي الماهية بل على نفي
الصحيح وعلى ان كون الاسم لم يتوقف على حكم الشارع بانتفاء الماهية بانتفائها لا علمنا حكمنا بذلك قيل الحمل
على نفي الحقيقة بعيد عن منصب الشرع قلنا ممنوع بل هو منحصر في الالفاظ التي معانيها توقيفية قيل لو حمل على
نفي الماهية للزم الحكم بان الصلاة التي لا قراءة فيها ليست صلاة وهو باطل فان من نسي القراءة او تركها
لعذر كانت صلاته صحيحة قلنا اولا لا بعد فيه من حملها على نفي الحقيقة ايضا وثانيا انه مخصوص بعام لا يوجد فيه
قيل انه معارض بقوله اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة حيث ان الظاهر من العطف تحقق مفهوم
الصلاة بدون الطهور قلنا ممنوع بل الظاهر منه مغايرة مفهوميهما وهو مجمع عليه ولذا يصح ان يقال وجب الطهور
والصلاة الصحيحة قيل معارض بقوله الصلاة ثلاثة اثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود قلنا
هذا الاطلاق مجازي قطعا للاتفاق على ان الطهور ليس جزء الصلاة ولان الاعم ايضا لا يختص بجزء الركوع
والسجود قيل معارض بما دل على كون الفاسدة صلاة كقوله لا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا يجوز الصلاة
خلف من يرى المسح على الخفين فانه حاكم على غير الطهارة وغير ذلك حيث تدل على وجود الذات مع فقد
الشرط ولو لم يكن صلاة لوجب نفي الذات والحمل على الصورة تاويل لا يرتكب الا بدليل قلنا الاخبار
الاولة يدل على نفي كون غير الصحيحة موضوعا لها الالفاظ وهذه الاخبار لا يدل الا على استعمالها في الفاسدة
والاستعمال في هذه الصورة اعم من الحقيقة فلا تعارض ولو سلمنا ان الاصل في الاستعمال هنا ايضا الحقيقة
لا يتم الاستدلال لانه انما يفيد اذا كان المستعمل فيه معلوما وشك في وصفه وهو في هذه الاخبار ممنوع
الجارية اما على القول بكون الالفاظ اسماء للصحيحة فظاهر واما على القول بالاعم فلان استعمال اللفظ الاعم

في الاخص مع ارادة الخصوصية منه مجاز قطعا فان قيل انه انما يكون مجازا اذا اطلق على الاخص مع قيد الخصوصية واما
اذا اطلق على القدر المشترك واستفيدت الخصوصية من القرينة فلا يكون معلوم المجازية فيجري فيه الاصل قلنا
هذا انما يفيد اذا علم قطعا ان المستعمل فيه هو القدر المشترك ومن اين يعلم ذلك بل يجوز ان يكون هو الخاص فلا
يمكن التمسك في اثبات الحكم بكون الاصل في الاستعمال الحقيقة ثم يرد على الاستدلال بهذه الاخبار وجهان
احدهما انها تدل على ان الصلوة التي لا طهور فيها ولا فاتحة فيها ليست بصلوة والصوم الذي لا يبيت فيه ليس
بصوم وهكذا ولا يدل على انها اسام للصحيحة اذ لو حصل الطهور والفاتحة مثلا للصلوة ونقص الاستقبال
او ستر العورة فلا يدل على كونها صلوة ولا على ان الصلوة اسم لما اجتمع فيه جميع الشرائط وثانيهما ان
غاية ما يلزم منها كون ما ورد فيه تلك الاخبار كذلك والحكم اعم ودفعها بعدم القول بالفصل ضعيف لعدم
امكان حصول العلم بهذا اولا سيما مع ان اكثر القدماء لم يتعرضوا لهذه المسئلة ولعدم حجية الاجماع المركب
فيه ثانيا لان غاية ما يعلم فيه اتفاق المشهور واما الكشف عن قول الحجة فلا ومنها انها لو كانت موضوعة
للاعم لكان الموضوع له غير مراد الشارع ومخالفا له ويستبعد ان يتحد معنى زائدا على ما يريد
بل الظاهر انه متحد مساو لمراده وفيه ان الاعم من الصحيح والفاسد ليس شيئا زائدا على المراد بل موجود
شرعا فان من استحدث معجونا مركبا من ثلاث اجزاء فالناقص بجزء مستحدث باستحداثه
لا انه شيء زائد عليه ومنها ان الشارع في جميع العبادات في اوامره ونواهيه اراد الصحيحة ومن البعيد ان يكون
جميع هذه الاستعمالات في المعنى الاعم من مراده بل الظاهر ان الاستعمال في المراد والظاهر كونه على سبيل الحقيقة
ايضا وفيه انه لا ارادة الصحيحة في جميع الاوامر والنواهي من اللفظ بل استفيد ان ايدهن الاعم من القرائن
الخارجية ولا يلزم ان يكون المراد معلوما من لفظ واحد حتى يستبعد بل استفادة المراد في الاكثر من تركيبات الالفاظ
وثانيا انه لا وجه لكون الظاهر حقيقة هذه الاستعمالات ومنها انه قد كثر في كلام الشارع في الكتاب والسنة
وفي كلام المتشرعة ما يراد من هذه الالفاظ من الصحيحة ويرتبون عليها المدح والطلب والذم على تركها كقوله
الذين يقيمون الصلوة والصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وقولهم كيف تركت الصلوة وترك الصلوة
الى غير ذلك فيكون المدح والذم على فعل اصل الطبيعة وتركها فيكون هي الصحيحة واللازم منه ان يكون الطبيعة
مساوية للمراد والمراد هي الصحيحة قطعا وفيه اولا ان اللازم من ذلك ليس الا استعمال اللفظ في الصحيحة وهو اعم
من الحقيقة هنا لتقليد المستعمل فيه ثم قد استعمل في الفاسدة ايضا وثانيا ان علم ترتب المدح والذم على
اصل الطبيعة تم ومنها انها لو كانت اسماء للاعم لزم جواز فعل كل شيء وتركه في الصلوة مثلا لو خرجها
عن المهية الا بدليل واما بدونه فينفى الحكم بالعدم وفيه ان الخصم ان يسلم ذلك واي محذور يترتب عليه
هذا واحتج القائلون بالوضع للاعم بوجوه الاول تبادر القدر المشترك من هذه الالفاظ وفيه انه كيف وقد
عرفت ان الظاهر ابطال التبادر على خلافه قيل كيف يمنع مع انا لا نفهم من قول القائل رايت رجلا يصلي الا
بانه يصلي صلوة صحيحة ولذا لا يكذب لو ظهر فسادها وايضا لا نفهم من قولهم فلان لا يصلي ولا يتوضأ ولا يغتسل
انه لا ياتي بالافعال المذكورة على وجه صحيح بل نفهم منه انه لم يات بتلك الافعال ولو فاسدة ولذا يكذب
لو ظهر انه ياتي بها على وجه فاسد قلنا عدم فهم الصحيحة في الاول تم وعدم تكذيبه لانه كان عليه حمل افعال
المسلمين على الصحة ولذا لو علمنا انه يعلم الفساد يكذبه وكذا عدم فهم نفي الصحيحة في الثاني ايضا وتكذيبه لو ظهر
انه ياتي بها على وجه فاسد غير مسلم مع انه لا يلزم من عدم تبادر الصحيحة تبادر الاعم الثاني عدم صحة السلب

في زمان الشارع وعرفه فان الدليل عليه ان اريد علمه في هذا العرف فنقول اللفظ الذي يدعي فيه ذلك
ان لم يثبت فيه الحقيقة الشرعية او ثبت فعلى الاول لا يترتب على عدم صحة السلب في هذا الزمان فائدة واصالة عدم
النقل غير مفيد لان الاصل تاخر الحادث وعلى الثاني يجب الرجوع الى ما يدل على ثبوتها اذ لا دليل على ثبوت
مطلقها في لفظ بدون تبيين المعنى فاذا كان المعنى الذي يعينه الدليل معلوما فان كان غير الاعم فلا يدعي
فيه عدم صحة السلب فلا يترتب عليها فائدة وان كان هو هذا المعنى فلا حاجة الى هذه الامارة ومثلها التبادر ايضا
وفيه نظر الثالث انها لو كانت اسامي للصحيحة لزم القول بالف مهية لصلوة الظهر مثلا فالشاك فيها شيء والحافظ شيء اخر
والحافظ شيء والناسي شيء اخر وكذا الشاك والمتوهم والصحيح والمريض وهكذا واما على القول بالاعم فلا يرد
ذلك لان هذه الاحكام مختلفة ترد على مهية واحدة ولا يخفى ما فيه من السخافة والركاكة اما اولا فلانا نلتزم
ذلك واي محذور فيه واما ثانيا فلان القائل بكونها اسامي للصحيحة لا يقول بوضعها لكل مهية منفردة بل يقول
بانها موضوعة للقدر المشترك بين افرادها كما ان القائل بالاعم لا يقول بكون كل فرد مهية للصلوة مثلا
مغايرة لمهية فرد اخر واما ثالثا فلانا نقول انها لو كانت اسامي للاعم يلزم القول بعشرة الاف مهية لصلوة
الظهر مثلا لتارك السورة شيء ولتارك الفاتحة شيء اخر ولتارك التشهد شيء اخر ولتارك الطمانينة
شيء ولتارك التشهد شيء وهكذا والجواب الجواب واما رابعا فلانا نقول يستلزم القول بالصحيح القول بالف
مهية لصلوة الظهر مثلا ويزول ذلك المحذور بالقول بالاعم فينتقل الكلام الى الصحيحة من صلوة الظهر فلا يمكن
القول بكونها اسماء للاعم ايضا فيلزم القول بالف مهية لصلوة الظهر الصحيحة فان التزم ذلك فكيف لا يمكن القول
به في الصلوة الرابع ان الفقهاء اجمعوا على ان اركان الصلوة هو ما يبطل الصلوة بزيادتها ونقصانها عمدا
او سهوا ولا يمكن زيادة الركن عمدا الا عصيانا ولا ريب في كونه حينئذ فاسدا ومع ذلك يعد ركنا
زائدا اولا لما يصدق زيادة الركن لانه لا يتحقق ان يراد من صورة الركوع لانا نقول ان من انحنى في الصلوة
بقدر الركوع لاجل اخذ شيء من الارض مثلا مع وضع اليد على الركبة يجب على الناظر انه قد ركع او
بطلان الصلوة لاجل زيادة الركن مع انه قد اذى صورة الركوع ولا يخفى ما فيه ايضا اما اولا فلان قولك لا يمكن
زيادة الركن عمدا الا عصيانا تم مطلقا لامكان الزيادة عمدا بدون العصيان جهلا واما ثانيا فلان الثابت
منه اخص من المطلوب واما ثالثا فلان الركوع مثلا لو كان اسما للاعم لزم بطلان صلوة من انحنى بقدر الركوع
لاخذ شيء من الارض مع وضع اليد على الركبة لاجل زيادة الركن لكونه ركوعا فاسدا عند من يقول
بكونه اسما للاعم واما رابعا فلانا نقول ان المراد صورة الركوع واطلاق الركوع عليها على سبيل التجوز
ولا يلزم من اطلاقه عليها في بعض المواضع مجازا اطلاقه عليه في جميع المواضع لعدم لزوم الاطراد في
التجوز سيما مع اقربية موضع الاطلاق الى المعنى الحقيقي واشدية العلاقة الخامس والسادس ان هذه الالفاظ
كما يستعمل في الصحيحة يستعمل في الفاسدة ايضا وانما يتقيد بالقيدين والاصل فيها الوضع للقدر المشترك وفيهما
المنع من الاصل السابع انها لو كانت للصحيحة لما جاز تعلق الامر بها على الامر بابطالها وبتوضأ وصل
لان الظاهر يدل على طلب فعل الصحيح وهو لا يكون الا مع الوضوء وفيه ان مثل هذا البيان الشرائط الثامن
انها لو كانت للصحيحة لما جاز تعلق الامر بها على الفاظها لان الصحيحة لا يكون الا مرادة فيكون المعنى
ما هو مراد وفيه منع كون كل صحيح مرادة بل المسلم ان كل مرادة صحيحة فالامر يفيد ارادة الصحيحة
التاسع انها لو كانت للصحيحة لما جاز تعلق الامر باعادتها اذا فسدت لان الامر بالاعادة يدل على

تحقق مدلول المعلق عليه وفيه ان الثابت منه ليس الا استعمالها في الفاسدة وهو اعم من الحقيقة العاشر انها لو كانت
موضوعة للصحيحة لزم التناقض اذا قيل لا تصل في المكان المغصوب ومع النجاسة لان الصلوة لا يكون الا صحيحة والمنهي
عنه لا يكون الا فاسدا وفيه ان النهي قرينة التجوز الحادي عشر والثاني عشر انها لو كانت للصحيحة لكان مثل
الوضوء داخلا في مفهومها ولدخل مفهوم الصحة فيها وضعفهما ظاهر وبما ذكرنا ظهر ضعف ادلة الطرفين ولكن الحق
انها اسماء للاعم لوجوه الاول ما شاهدناه من الاستقراء المفيد للعلم العادي بيان ذلك انا نرى ان كل من يخترع شيئا
مركبا من اجزاء او مشروطا بشرائط ويضع له اسما لا يعينه له بجميع اجزائه وشرائطه بل نرى الناس انهم يطلقون
الاسم عليه ولو نقص بعض اجزائه او شيء من بعض شرائطه اطلاقا حقيقيا غير مقترن بقرينة وذلك كما ان من اخترع
معجونا مركبا من مائة جزء باوزان معينة وسماه بايارج مثلا فلو نقص وزن جزء او فقدا او نقص جزء عنه يطلق
عليه الاسم حقيقة ولا يجوزون سلبه عنه ولا يشترطون في اطلاق الاسم عليه ذكر القرينة وكذا من صنف
كتابا وسماه باسم ونقص عنه ورقة او ورقتان او وقع فيه اغلاط من الناسخ او بنى بلدة او دارا او وضع
بستانا او حفر قناتا او اخترع لعبا مركبا من حركات وسكنات وسماها باسماء او وضع اسما لعمل ونقص
عنها دارا او بيتا او شجرا او بئرا او حركة او اصبعا او يدا فلا يشك احد في صحة الاطلاق الحقيقي للاسم على الناقص
ولا يصح سلبه عنه بل ولا يشك في وضع الاسم للاعم من تام الاجزاء مع عدم مشاهدة الواضع ولا علمه
بكيفية الوضع وهذه عادة الناس سلفا وخلفا من بدو العالم الى هذا الزمان ولو بقيت لك شبهة فتامل في انه
لو سمعت وضع اسم لاحد الامور المذكورة من غير مشاهدة الواضع ولا اطلاع بكيفية الوضع يحصل لك القطع
بالوضع للاعم من غير تشكيك حتى انه لو نفى احد الاسم عن بعض المذكورات اذا انتقص عنه شيء يخطئه ويستهزئ عليه
ويستقبحه من اي طريق يحصل لك العلم بذلك فهو جار في الشارع ايضا من غير تفاوت اصلا ثم يؤكد ذلك
بالقرائن المتكثرة من الاستعمالات الغير المتناهية المعلومة بالتتبع في الاخبار الجارية خلال تلك الديار
كما يظهر من استقراء ابواب مبطلات الصلوة وخللها وسائر العبادات والاطلاقات العرفية المتجاوزة عن
حد الاحصاء الثاني صحة التقسيم الى الصحيح والفاسد بان يقال الصلوة اما صحيحة او فاسدة وكذا صحة الطلاق
الى طلاق السنة وطلاق البدعة وقد سبق ان التقسيم مع عدم احتمال الاشتراك اللفظي يدل على الا
شتراك المعنوي فان قيل انما يدل عليه لو لم يستعمل في غير القدر المشترك كما سبق وهذه الالفاظ
انما استعملت في غير الصحيحة قلنا ان اريد انها استعملت في خصوص الصحيحة بمعنى انه اريد الخصوصية من هذه
الالفاظ فهو تم وان اريد انها استعملت في الصحيحة وان احتمل ان يكون استعمالها لاجل القدر المشترك فهو
ولا يفيد كما لا يخفى الثالث صحة استثناء الفاسدة منها فيقال الصلوة موجبة لرفع الدرجة او لاحباط
الذم الا الفاسدة او ما لم يكن بطهور وهو لا يصح الا مع كون المستثنى داخلا في المستثنى منه اما لغوية او لاحتمالية
والقول بان صحة الاستثناء يجامع عموم المجاز ايضا مدفوع بما مر من ان الحقيقة فيما اذا لم يعلم الاستعمال في غير
هذا المعنى والقول بان هذه الالفاظ قد استعملت في الصحيحة مدفوع بما مر تتميم اعلم ان منهم من جعل
ثمرة النزاع في ذلك امكان اجراء الاصل في مهية العبادات وعدمه فقال بالاول على القول بالاعم
وبالثاني على القول الاخر وذلك لانه اذا تعلق التكليف بواحد من مدلولات هذه الالفاظ فعلى القول
بالاعم يكون القدر المشترك مكلفا به قطعا ويجب الاتيان به ولا يكون في المكلف به اجمال ويحصل الامتثال
والبراءة اليقينية عن اشتغال الذمة بمدلول هذا اللفظ بالاتيان به واما ما شك في جزئيته او شرطيته

فلخروجه عن المهية لا يعلم التكليف به فيصح ان يقال الاصل عدم وجوبه او استحبابه واما على القول بالصحيح فيكون المكلف
به القطعي هو المهية الصحيحة ويجب الاتيان بها ولا يحصل الامتثال والبراءة القطعية الا بالاتيان بها فاذا شك
في جزئية شيء او شرطيته يقع الشك في ان المكلف به هل هو المهية بدون ذلك الجزء او الشرط او معه فيكون
المكلف به مجملا ومدلول اللفظ غير معلوم ولاستدعاء الشغل اليقيني البراءة اليقينية لا يمكن القول باصالة
عدم وجوب المشكوك فيه وايضا على الاول مدلول اللفظ معلوما ويكون اجراء الاصل في الحكم الشرعي فهو صحيح
ثابت وعلى الثاني يكون التشكيك في معنى اللفظ ومدلوله ويكون اجراؤه في تعيين معناه ولا يجوز تعيين
معنى اللفظ بالاصل فان قيل انه قد سبق ان مراد الشارع لا يكون الا الصحيحة فمتعلق التكليف ليس الاعم
حتى يحصل الامتثال به بل الصحيحة وتحققها مع الشك في الجزء او الشرط مشكوك فيه فلا يحصل الامتثال الا بعد
التوافق غاية ما في الباب ان الصحة على القول بالصحيح وصف الموضوع له وعلى الاعم المراد وهو لا يوجب
الفرق قلنا قوله هو لا يوجب الفرق ممنوع وذلك لانه ثبت صحة اجراء الاصل في ارادة الشارع فما لم يعلم
ارادته له يقول الاصل عدمها ولكن لم يثبت ذلك في معاني الالفاظ فما لم يعلم انه هل هو جزء الموضوع
له او شرطه لا يصح ان يقال الاصل عدمه وعلى هذا فاذا كان المراد الصحيح يمكن تعيينها بالاصل والاقتصار
فيها على ما علم مدخليته في الصحة واما لو كانت الصحيحة هي الموضوع له فلا يمكن تعيينها به ولا يجوز الاقتصار فيها
على ما علم ومنهم من فرق في ذلك بين الجزء والشرط فقال بعدم اجراء الاصل في الجزء مطلقا وخصص التفريع
على ذينك القولين بالشرط لان التكليف بايجاد المهية على القولين تعلق والمفروض ان المهية محتملة التركيب
والمركب لا يتم الا بتمام الاجزاء فكيف يتحقق المدلول قطعا مع الشك في جزئية شيء بدون الاتيان به
ورد بان الجزء على قسمين قسم ينتفي الكل بانتفائه عرفا وقسم لا ينتفي والاجزاء التي لا يتم المركب الا
بجماعها هي ما كانت من القسم الاول واما ما كان من الثاني فيتم المركب عرفا بانتفائها والاولى ان يقال
ان المكلف به هو مدلول اللفظ عرفا ولا نسلم انه لا يتحقق المركب بانتفاء جزء من المدلول لم يعلم فيه الشك
في جزئيته مثل ذلك على القول بالاعم راجع الى الشك في وجوب شيء اخر زائد على مدلول هذا اللفظ والظاهر
ان الاصل عدمه وصرح والدي المحقق في بحث الاصل من الاصول العقلية باجراء الاصل في نفي الجزء
والشرط مطلقا مع اختيار القول بالصحيح فيصح اجراء الاصل مطلقا من غير تفرقة بين القول بالصحيح و
الاعم وهو الصحيح بل قيل انه لا خلاف فيه وانه ليس في كلام الاوائل والاواخر ما يظهر منه خلافه وسياتي
وجهه في بحث الادلة العقلية

المسبب بالنسبة الى سببه على اقسام لانه اما متاخر عن سببه
ذاتا ومقارنه زمانا كالحد اي كوجوب الحد فانه مسبب للزنا مثلا لا شك انه ليس هناك زمان يتحقق فيه
الزنا ولم يجب الحد بل يجب ان يتحقق لزناها متقارنان في الزمان ولكن الزنا متقدم على وجوب الحد
بالذات لانه هو الباعث على وجوبه والعلة له ولا بد من تقدم ذات العلة على المعلول او متقدم عليه اي متقدم
على السبب زمانا ومتاخر ذاتا كغسل الجمعة وغسل الاحرام اي استحبابهما فان سبب استحباب غسل الجمعة يوم
الجمعة وسبب استحباب غسل الاحرام الاحرام وهما متاخران عن الغسل والغسل متقدم عليهما ويمكن ان يكون
التمثيل بغسل الجمعة باعتبار تقديمه على يوم الجمعة في بعض الاحيان وعلى هذا يكون السبب المتاخر هو يوم
الجمعة هذا ولا يخفى ان مقتضى السببية والمسببية ان يكون وجود المسبب باعتبار وجود السبب اما مقارنا
للسبب او متاخرا عنه فلو تقدم المسبب على السبب لزم خروج السبب عن السببية وايضا السبب يلزم

من عدمه العدم فاذا تقدم المسبب فقد وجد بدون سببه وهو محال ولا نم ذلك استحالة تقدم المسبب على السبب
زمانا واما التقدم الذاتي مع كون السبب معدوما غير معقول واما المثالان فلا شك ان المراد بهما ليس نفسهما لانه فعل
المكلف وليس سببا لشئ من صلوة الجمعة والاحرام وكذا ليس المراد بهما حكم الشارع اولا باستحبابهما وقت استحبابهما
لانهما ايضا ليسا سببين للصلوة والاحرام بل المراد تعلق استحبابهما بالمكلف ولا شك انه ليس سببا لنفس الصلوة
والاحرام بل لتعلق وجوب الصلوة او الاحرام بالمكلف ولا اراد تعالى انه قال الشارع اذا اوجب عليك الصلوة
او الاحرام استحب عليك الغسل ولو قيل اذا صليت او احرمت استحب عليك ولا شك ان تعلق وجوب الصلوة
او الاحرام متقدم على تعلق استحباب الغسل ولذا لا يستحب على من لا يجب عليه واما غسل الجمعة المتقدم على يوم
الجمعة فسببه حقيقة هو الاشراف على دخول الجمعة مع تعذر الاتيان به في يوم الجمعة فلم يتقدم المسبب ثم لا يخفى ان
ههنا قسما اخر لم يذكر طاب وهو ان يتأخر المسبب ذاتا وزمانا كالحد على الزاني الحامل فان الزنا سبب لوجوب
الحد بعد وضع الحمل وكالصلوة الرجعي فانه سبب للبينونة بعد انقضاء العدة وكالزوال لوجوب الصلوة على غير المتطهر
فانه سبب له بعد الطهارة وانما لم يذكر هذا القسم اما لانه راجع الى المقارنة الزمانية ايضا لان زنا الحاملة ليس
سببا لوجوب الحد مطلقا بل لوجوبه بعد الحمل وهو قد تحقق حال الزنا وان كان الحد متوقفا على الحمل ولكن اجزائه
ليس سببا وكذا الطلاق سبب للبينونة بعد انقضاء العدة والزوال لوجوب الصلوة بعد الطهارة او للطهارة
والصلوة معا ولا شك انها قد تحققت بمجرد الطلاق والزوال او لان مقتضى السببية هو المقارنة الزمانية كما مر
والتأخير هنا انما هو لاجل المانع فهو خارج عن المبحث او لان السبب هو المجموع فسبب وجوب الحد هو الزنا
ووضع الحمل وسبب البينونة هو الطلاق وانقضاء العدة وهذا بعيد بل في بعض المواضع غير صحيح كما لا يخفى هذا ثم
ان الاصل في المسببات مقارنتها لاسبابها زمانا لانه قد عرفت بطلان التقدم ورجوع التأخر ايضا الى المقارنة
الزمانية او يكون مستندا الى مانع او عدم شرط والاصل عدم الموانع وعدم الاشتراط وايضا السبب ما يلزم من
وجوده الوجود ومن عدمه العدم كما مر فلو تقدم المسبب يلزم ان لا يلزم من عدم السبب عدم المسبب ولو
تأخر يلزم ان لا يلزم من وجوده الوجود اذ يصح في زمان وجد فيه السبب دون مسببه فاللازم ان يحكم بتحقق
المسببات بمجرد تحقق اسبابها الا اذا دل دليل على تأخيره في موجود او شرطية امر مفقود ومن هذا يظهر
وجه ما ذكره طاب بقوله والحق تقدم صيغ العقود على ما يترتب عليها وهي سببيتها ذاتا لا زمانا كما قيل الا
اذا دل دليل على التأخر كما اذا كان القبض شرطا او وجد مانع من نجز حكمه قد يظهر ثمرة الخلاف في
صيغ العقود فيما اذا زوج كافر ابنه الصغير مع بالغة كافرة ثم اسلما اي الاب الكافر والمرأة البالغة
في زمان واحد فاسلام الاب سبب لاسلام ابنه فان كان اسلام مقارنا في الزمان لاسلام الاب يكون
النكاح باقيا لتقارن اسلام الزوجين وعلى القول بتأخر المسبب زمانا ينفسخ النكاح لتقارن اسلام
الاب والزوجة ووقوع اسلام الصغير عقيب اسلام الاب فيتحقق اسلام الزوجة قبل اسلام الصغير
ولا يكون نكاح بين المسلمة والكافر لا يقال ان انفساخ النكاح الذي هو سبب لاسلام الزوجة يكون
على القول بتأخر المسبب زمانا متأخرا ايضا فلا يفيد لانا نقول يتحقق الانفساخ واسلام الصغير في زمان واحد
لا ان لا يتحقق الانفساخ ثم لو تأخر زمان الانفساخ عن زمان اسلام الصغير لزم عدم الفائدة ولكنه
ليس كذلك ما علق اي كل حكم علق على ما يقع بعد ذلك وليس واقعا الان من شرط
او سبب بيان للموصول الثاني اي ما علق على شرط او سبب يقع بعد ذلك وكان موضوع الحكم ما يخالف

وقت التعليق ووقت وقوع الشرط او السبب فهل يعتبر الاول اي وقت التعليق او الوقوع الاخلاف فيه انه اذا علم قصد
المعلق فمقصوده هو المعتبر سواء كان وقت التعليق او الوقوع بعضا انه المناط في الحكم من القصد لفساد وغيرها وانما
الخلاف فيما اذا لم يعلم مقصود المعلق فالظاهر اعتبار وقت الوقوع لا وقت التعليق لانه اي وقت الوقوع المتيقن
للمعلق ظاهرا اي الظاهر انه اذا لم ينصب المعلق قرينة على ارادة وقت التعليق فمراده وقت الوقوع ولما يمنع ان يمنع
ذلك فان المقصود اذا احتمل الامرين يجب الحفظ فما الدليل على هذا الظهور وما سبب ظهوره ثم لو سلمناه فاذا حجيته
حجيته في الصواب ان يقال انه اذا لم يصرح المعلق بالوقت فان علم بقرينة او شاهد حال مراده فهو المتبع وان لم
فاما ورد من الشارع حكم كما في الوصية بالثلث يجب اتباعه والا يكون محتملا للامرين فيقتصر فيه على الاقل
ويبقى الزائد بالاصل قد التفريع في الوصية بثلث ما له فعلى ما اختاره الوالد العلامة طاب من اعتبار وقت
الوقوع يعتبر الثلث وقت الوفات دون وقت الوصية وكذا ما اخترناه لورود ذلك في الروايات الصحيحة قد
نذر اي نذر ثلث ما له اذا وقع الامر الفلاني يعتبر وقت وقوع ذلك الامر على مختار طاب قد نذر عتق
عبيده او توكيل غيره في عتق عبيده فيهما شرط متفاوت العبيد في حال النذر او التوكيل وحال وقوع الشرط والحكم
في الجميع على ما اخترناه واضح ثم ان ما ذكر انما هو كان فيما كان المعلق عليه من شرط او سبب غير مختلف وكان
موضوع الحكم المعلق مختلفا قد اما اذا كان المعلق عليه الحكم والمراد به هنا موضوع الحكم مختلفا بان تعلق حكم
على ما يخالف حكمه الامر الموجب لاشتراك هذا الحكم حالا ومالا اي يخالف احكامه الحالية احكامه المالية وذلك
كعدم جواز بيع النجس فان حكم تعلق بالنجس ومن النجاسات ما يكون قابلا للتطهير كالنجس فيكن حاله حال التكون
حكم نجاسته وطهارته مختلفا فهو نجس في الحال طاهر في المال فهل حرمة بيعه وجوازه يعتبر بالنسبة الى الطهارة و
النجاسة في وقت البيع اي الحال او في المال ولا يخفى ان المراد بالتعليق هنا غير التعليق المراد اولا فان المراد
هنا هو جعل الشئ موضوعا ومتعلقا لحكم وفي الاول مقابل التنجيز فالظاهر اعتبار الحال لتبادره فانه اذا
قال الشارع يجوز بيع الطاهر ولا يجوز بيع النجس لا يفهم منه الا انه يجوز بيع ما يكون طاهرا حال البيع لا بيع
ما يطهر لا بعد وكذا النجس وايضا لا الفاظ حقائق في المعاني باعتبار تحققها واما باعتبار وجودها بعده
فهو مجاز مشاركة ولا يحمل الالفاظ على المعاني المجازية الا بقرينة والمطلب واضح جدا قد التفريع فهو فساد
بيع قبل الطهارة الذي كان نجسا بالفعل اي حال البيع فانه فاسد على ما ذكر وصحيح على القول باعتبار
المال ان وجد قد فساد بيع السباع حيث انها مما لا ينتفع بها ولا يجوز بيع ما لا ينتفع به وان امكن
الانتفاع به مالا بان يذبح وينتفع بجلده قد فساد بيع الابق من العبيد والضال من الحيوانات فانه يصح
بيعهما باعتبار الحال وان امكن الحصر باعتبار المال بان يرجع الابق ويوجد الضال قد في لزوم حمل المسلم
فيه اي ما وقع فيه السلم الى ما عقد وجوب نظرا الى الحال اي وقت العقد قد في وجوب الحج على من له
مؤنة بالفعل وعليه دين مؤجل بقدرها اي بقدر تلك المؤنة فان هذا الشخص مستطيع بالفعل غير مستطيع
مالا اي حين حلول اجل الدين ولان المعتبر باعتبار الحال كما مر يجب عليه الحج باعتبار الاستطاعة الحالية ولا
يلتفت الى ما له قد في جواز اخذ الزكوة لمن له مال مؤجل فانه في الحال معسر وان كان في المال موسرا فيجوز
له اخذ الزكوة لان المعتبر في الفقر باعتبار الحال دون المال واطلق فيه بعضها النص كبيع الابق منضما مع الغير
وبيع ما يمكن تسليمه بعد مدة وان لم يمكن في الحال وغير ذلك فائدة الاصل عدم تداخل الاسباب والمراد
بتداخل الاسباب اجتماع اسباب متعددة على مسبب واحد وهذا وان كان حقيقة من باب تداخل المسببات

لا ان التقارن اطلاق تداخل الاسباب عليها المراد بانه لا بد من ان الاصل تعدد المسببات بتعدد الاسباب
فكلما تعدد السبب حكم بتعدد المسبب الا ان يدل دليل على خلافه وانما كان الاصل عدم تداخلها لانه يكون
معنى التداخل اجتماعها على سبب واحد ويكون الاسباب من قبيل العلل يمتنع اجتماعها على سبب واحد لبطلان
توارد العلل المتعددة على شئ واحد اما اذا كانت موجودة تدريجا فلان بتحقق بعض العلل مقدما على بعض
فلان المعلول انما تحقق بالعلة الاولى فبعد تحقق العلة الثانية ووجودها لا يخلو اما ان يكون هذه العلة الثانية
ايضا موجدة لذلك المعلول اولا والاول يستلزم ايجاد الموجود والثاني عدم كون العلة الثانية علة وخروجها
عن العلية واما اذا كانت موجودة في ان واحد فلانه اذا كان وجود المعلول بتأثير واحد منهما فيلزم خروج
الاخر عن العلية وان كان بتأثيرهما معا فيلزم خروجهما معا عن العلية لان الكلام في العلل التامة للوجود ولا تفاوت
في ذلك العلل العقلية والشرعية التي هي معرفات وعلامات العلل العقلية والى هذا اشار بقوله طاب واذا كانت
العلل معرفة لاستقلالها بالعلية شرعا كاستقلالها بالعلية عقلا اي كاستقلال العلة بالعلية عقلا وتوضيح الدليل
على امتناعه عدم تداخل الاسباب في العلل الشرعية التي هي المعرفات ان نقول انه اذا قال الشارع ان الافطار
في يوم شهر رمضان اوجب وجوب الكفارة وان مخالفة النذر ايضا يوجبها فاذا افطر المكلف يلزم وجوب
الكفارة عليه بمقتضى القول الاول ولو خالف بعده نذرا ايضا يلزم وجوب كفارة اخرى عليه ايضا بمقتضى القول
الثاني فلو تداخل السببان ولم يلزم عليه كفارة ثانية فنقول انه لا شك في وجود وجوب الكفارة بوجود السبب
الاول فالسبب الثاني اما اوجب وجوب تلك الكفارة بخصوصها فيلزم ايجاد الموجود وهو محال او لم يوجب
شيئا فيلزم عدم كونه سببا لوجوب الكفارة وهو خلاف مقتضى كلام الشارع لان مقتضاه كونه سببا وذلك
يستلزم عدم كونه سببا ولو قيل بوجوب الكفارة الواحدة بالسببين معا قلنا هذا لا يكون شئ منهما موجبا
للكفارة بل المؤثر في الوجوب هما معا وهو خلاف مقتضى الكلامين معا فان قيل على هذا كان اللازم ان يقول
ويمتنع تداخل الاسباب لان الاصل عدم تداخلها لان معنى الاصل انه هو القاعدة ويمكن الخروج عنها بسبب دليل
وما ذكرت يدل على استحالة التداخل وعدم امكان التخلف قلنا لا نم ان اللازم ما ذكرنا هو استحالة التداخل
بل يلزم امتناعه او عدم بيان ذلك ان اللازم من التداخل هو اما ايجاد الموجود او خروج احد السببين او كلاهما
عن السببية وعدم كونه سببا والاول محال مطلقا واما الثاني فانما يستحيل في العلل الحقيقية العقلية واما العلل
الشرعية فلما كانت عليتها وسببيتها بقول الشارع فيكون ثبوتها في جميع افراد ذلك السبب بالعموم او الاطلاق
فاذا ثبت في موضع خاص التداخل فحكم بعدم كون احد السببين فيه سببا او خروج السببية في هذا المقام
او خروج السببين معا عن السببية التامة فيكون هذا الدليل الدال على التداخل مقيدا او مخصصا لاطلاق
السببية او عمومها ومن هذا القبيل توارد دليلين شرعيين كحديثين صحيحين على مدلول واحد فانه اذا ثبت
المدلول باحدهما فلا يكون الاخر ايضا مثبتا لذلك المدلول لامتناع اثبات الثابت بل يكون المثبت هو الاول و
خروج الاخر عن حجية الاثبات بالدليل نعم يكون مؤكدا للاول ومؤيدا له وهذا هو مراده بقوله طاب والتخلف
في بعض المواضع وثبوت التداخل فيه كالاستثناء اي يكون هذا الموضع مستثنى من سببية السبب فيه
نذكر فيه مباحث مسائل المسئلة الاولى في تعيين الحاكم انه هل هو الشرع فقط او العقل ايضا وهذه المسئلة من اعظم
الاصول الاسلامية ومبنى كثير من المنازعات بين الفرق وقد كثر التشاجر فيها بين العلماء الاعلام وطال التشاجر
فيها بين علماء الاسلام وقبل الخوض في شرح المقام ينبغي تقديم مقدمات الاولى اعلم انه ليس المراد من ان العقل

لا حكم له اصلا لانه اذا حكم بكثير لا يدركها الا بالشرع بالحسن والقبح
المصنف بعد حكم بان الحاكم عندنا هو الشرع دون العقل ولا نقض بان العقل لا حكم له في شئ اصلا بل انه لا يحكم بان
الفعل حسن او قبيح ولذا اخص لنا الدالم طاب بل سائر من علماء من العلماء الاعلام عنوان المسئلة بالحسن والقبح
الثانية اعلم ان المصرح به في تصانيف كلام ان الحسن والقبح يطلقان على معان ثمانية الاول صفة الكمال و
النقص كما يقال العلم حسن والجهل قبيح والثاني ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة والثالث
ملائمة الطبع ومنافرته كما يقال الحلو حسن والمر قبيح والرابع كون الفعل بحيث لفاعله ان يفعله القادر عليه ان يفعله
وكونه بحيث ليس له ان يفعله ذكره العلامة في التهذيب والخامس كون الفعل مما لا حرج في فعله وما فيه حرج والسادس
استحقاق فاعله او المتصف به المدح او الذم والسابع استحقاق فاعله الثواب والعقاب والثامن كونه بحيث
امر الشارع بالمدح فاعله او الذم ثم ان اكثر القوم اكتفوا في بيان معانيهما بذكر بعض تلك المعاني وفي
ذلك البعض ايضا متفاوتون وقد تصدى بعضهم لتوجيه الاكتفاء بالبعض بذكر وجوه كما انه وجه ترك الاول
بان تاركه في مقام بيان المعاني التي يتصف بها الافعال لا الصفات وترك الثالث بان الكلام في المعاني
المفهومة من العرف والاصطلاح وهذا المعنى غير متعارف بل قد يفسر بموافقة الطبع ومخالفته بموافقة الغرض
ومخالفته فيرجع الى الثاني وترك الخامس برجوعه الى السادس اقول الظاهر ان المعنى الاول راجع الى احد المعنيين
الثاني والسادس اذ لا معنى لكون العلم حسنا الا انه يترتب عليه مصالح وفوائد لا يترتب على الجهل بل يترتب
عليه اضدادها او ان المتصف به ممدوح عند العقل او الشرع للمدح ومعنى كونه كمالا ليس الا ذلك ايضا وليس
لاطلاق الحسن والكمال عليه جهة الا ذلك وهذا امر ظاهر فان المراد بالكمال والنقص العرفي بيان دون
ما يقوله الحكماء من ان الكمال متمم النوع ولذا يطلقون الكمال على الطبيعة والمعنى الثالث فهو اما ليس
من معانيهما المتعارفة المصطلحة او راجع الى الثاني كما سبق والرابع كالاول في رجوعه الى احد المعنيين المتقدمين
او الى السابع ايضا وذلك لانه لا معنى لكون الفعل بحيث للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله الا انه يلايم
غرضه او يستحق بفعله المدح او الثواب فان قيل لا شك ان كون الفعل على الحيثية المذكورة معنى غير كونه ملائما
للغرض او موجبا لاستحقاق الثواب والمدح نعم احد هذه المعاني سبب لكونه على الحيثية المذكورة قلنا وان كان
الامر كذلك الا ان اطلاق الحسن عليه ليس الا لاجل احد تلك المعاني الذي هو العلة دون نفس المعلول والخامس
كالرابع في رجوعه الى ما يرجع اليه اذ المراد بالحرج اما الضرر فيرجع الى الثاني او الذم فالى السادس او العقاب
فالى السابع وليس له معنى اخر غيرهما او الاثم من التشنيع وتخصيص بالذم الشرعي فيرجع الى الثامن والمعنى الثامن
ليس معنى اخر وراء السادس بل هو اخص منه ذكره الاشاعرة الذين لا يقولون الا بالمدح والذم الشرعي فظهر
من ذلك ان معنى الحسن والقبح منحصر في الثلثة الثاني والسادس والسابع ويظهر ايضا وجه اختلاف القوم
في ذكر معانيهما الثالثة اعلم انه على المعنى الاول الحسن والقبح يتحقق الواسطة بينهما اذ الحسن ما يكون كمالا والقبيح
ما يكون نقصا فما لم يكن كمالا ولا نقصا لا يكون حسنا ولا قبيحا وعلى المعنى الثاني فان فسرنا الملائمة بالموافقة
فيتحقق الواسطة لامكان ان يكون فعل لا موافقا لغرض شخص ولا مخالفا له وان فسرناها بعدم المخالفة فلا يتحقق
الواسطة فيكون كلما لم يخالف الغرض حسنا وكذا على الثالث واما الرابع فان جعلنا قوله للعالم القادر ان
يفعله في مقابل قوله ليس له ان يفعله حتى يكون معنى ليس له انه لا يجوز له وعندنا له انه يجوز له فينتفي الواسطة
ايضا ويدخل غير الحرام في الحسن وان فسرناه بما يمدح كما في كلام الاكثر فيخرج المباح والمكروه من الحسن

والقبح وبما ذكرنا يظهر حال المعنيين الاخيرين ايضا الى ابعة اذ قد عرفت ان المعانى التى ذكروها للحسن والقبح
بكثرتها يرجع الى ثمانية ملائمة الغرض ومنافرته وكونه موجبا لاستحقاق المدح والذم او لاستحقاق الثواب
والعقاب فاعلم ان الحسن والقبح بالمعنى الاول من هذه المعانى مع ما يرجع اليه لا يكونان ذاتيين للفعل بل يكونان
اضافيين لاختلاف الاغراض والطبايع وتفاوت المشارب والمطالب واما بالمعنى الثانى والثالث من هذه
الثلثة فعند من نفى الحسن والقبح والثواب والعقاب العقليين لا يكونان ايضا الا اضافيين لانهما بامر الشارع
ونهيه من غير باعث واقتضى نفس امرى واما عند من يثبتهما فيمكن ان يكونا ذاتيين وان يكونا اضافيين وان
وقع الخلاف فى ذلك ايضا كما يأتى الاشارة اليه اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم ان للاشاعرة مع المعتزلة فى
هذا المقام نزاعين احدهما فى ان الحسن والقبح هل يكونان ذاتيين للافعال اى يكونان مقتضى ذات الفعل والصفة
اللازمة له او يكون احدهما كذلك او لا بل لا يكونان الا اضافيين وهذا النزاع انما هو مع غير الجبائى من المعتزلة فانه
ايضا وافق الاشاعرة فى اختصاصهما بالاضافى وان اثبت العقل ايضا والكلام فى هذا المقام ليس فى هذا النزاع وان
استلزم قول الاشعرى لا يكون الا اضافيا وياتى الكلام فى ذلك النزاع والمسئلة الثانية وثانيهما فى انهما هل يكونان
عقليين ام لا وهذا النزاع انما هو مع جميع المعتزلة ولكنا فاهو فى المعنى السادس والسابع من معانى الحسن والقبح
فانهم صرحوا جميعا بان الحسن والقبح بغير هذين المعنيين من معانيهما لا يتوقفان على الشرع بل هما عقليان بالاتفاق
ذكر ووجهه ايضا ظاهر فان كون شئ ملائما للغرض او منافرا له او ملائما للطبع او منافرا له مما لا تعلق له بالشرع اصلا
بل يدركه العقل من غير توسط الشرع واما النزاع فى الحسن والقبح بالمعنى السادس والسابع ولكن الاكثر خصصوا
محل النزاع بالمعنى السادس ولم يذكروا السابع ونبهوا الى الدالة ... وان كان النزاع جاريا فى السابع ايضا
كما ذكر صاحب المواقف وبعض اخر من متاخرى اصحابنا ونحن نذكر الكلام اولا فى المعنى السادس طباقا للمتن
ثم نذكره بالقول فى الخلاف فى السابع فنقول قال المعتزلة انه كما ان فى المحسوسات اشياء ملائمة للحس لو ادركها
واشياء منافرة له كذلك فى المعقولات افعال ملائمة للعقل بمعنى ان العقل لو ادركها يجدها فى انفسها
مع قطع النظر عن امر الشارع ملائمة لنفسه ويحكم بان فاعله يستحق المدح وافعال منافرة له يحكم بان فاعلها
يستحق الذم وقال الاشاعرة انه ليس فى الافعال شئ يكون ملائما للعقل او منافرا له ويحكم العقل بانه فى نفسه
مع قطع النظر عن اعتبار الشارع وامره ونهيه بحيث يستحق فاعله المدح او الذم بل لا يفرق العقل بين قتل
المظلوم وايلامه وضربه واكرامه بل كلاهما عند العقل سواء ولا يحكم بان احدهما موجب لاستحقاق المدح والاخر
للقدح بل الشارع جعل احدهما ممدوحا وامر به والاخر مذموما ونهى عنه وليس ذلك الا بمحض اختياره واختياره
لا بسبب واقعى يوجب المدح او الذم ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لكان جايزا ولو انقلب
الامر صار الحسن قبيحا والقبيح حسنا ثم انه بعد اعتبار الشارع وامره ونهيه لا يصير العقل ايضا حسنا عند العقل ولا
قبيحا بمعنى استحقاق المدح والذم عند العقل بمعنى لا يحكم العقل بان ما امر به الشارع موجب لاستحقاق المدح
وما نهى عنه موجب لاستحقاق المدح لاجل سبب امر الشارع به ونهيه عنه بل بعد اعتبار الشارع ايضا باق على ما
كان عليه من تساوى الطرفين عنده ولا يحكم العقل بان امتثال اوامره حسن والاجتناب عن نواهيه حسن
والا لزم ثبوت الحسن والقبح العقليين ثم يحكم بان ما امر به الشارع حسن وما نهى عنه قبيح بناء على اصطلاح
اخر للحسن والقبح وهو ان الحسن ما امر به الشارع ومدحه والقبيح ما نهى عنه وذمه ثم لا يخفى ان هذا النزاع بين
المعتزلة والاشاعرة انما هو على طريق الايجاب والسلب الكليين بمعنى ان المعتزلة يقولون بان كل ما هو حسن

او قبح

او قبيح بمعنى استحقاق المدح والذم فانما هو من جهة عقلية وانه راجعة الى ذات الفعل وصفاته او اعتباراته
والاشاعرة يقولون بان كل ما هو حسن او قبيح فانما هو من جهة امر الشارع ونهيه من غير مدخلية لمرا حق فيه ولكن
المعتزلة فى هذا المقام فى صدد ابطال مذهب الاشاعرة واثبات الحسن والقبح العقليين بمعنى ان العقل يحكم بالحسن
والقبح مع قطع النظر عن امر الشارع من غير ملاحظة اثبات الكلية ثم بعد ذلك يثبتون ان امر الشارع ونهيه لا يكون
الا لحسن او قبح عقلى فيلزم منه اثبات الكلية فى افعال العباد لانه اذا لم يكن امر الشارع ونهيه الا للحسن والقبح
العقليين فلا يكون حسن وقبح الا عقليا ويكون حكم الشارع كاشفا عن ذلك الامر العقلى واما فى افعال الله سبحانه
فلم يمكن للاشعرى القول بالحسن والقبح الشرعيين فيهما بل ينفون الحسن والقبح عنها مطلقا فالمعتزلة يكتفون
فى هذا المقام باثبات الحسن والقبح فى الجملة فيها ايضا ثم يتكلمون فى كل فعل فعل من افعاله سبحانه فى موضعه فالمهم
بقى ههنا امر اخر يجب التنبيه عليه وهو بيان معنى استحقاق المدح والذم الذى هو معنى الحسن والقبح فنقول
ان المراد به ليس مطلق المدح والذم بل المراد ان يكون الفعل بحيث لو ادركه العقل من جميع جهاته وتمام خصائصه
واطرافه يحكم باستحقاق فاعله المدح العقلى بحيث لو خليت القوة العاقلة وطبعها يراه مستحقا لان يمدحه ويثنى
ويكون ملائما له ويكون الفعل مقبولا ملائما لها او يذمه ويرده ويسخط عليه ويتنفر منه فلا اعتبار بالمدح و
الذم الحاصلين من جهة القوى الغضبية او الشهوية او الوهمية او العرف والعادة واما المدح والذم باعتبار
الموافقة للغرض او المخالفة له فان كان الغرض من الاغراض المقبولة للقوة العاقلة فهما ايضا داخلان فى محل
النزاع وان لم يكن الحسن والقبح بمعنى نفس الملائمة والمخالفة داخلين فيه وان كان الغرض من الامور الراجعة
الغير العقلية فالمدح والذم لاجلها لا يدخلان فى محل النزاع بل الخصم ايضا يقول به ومن هذا ظهر ان مطلق
استحقاق المدح والذم ليس محلا للنزاع بل العقليان منهما فان شئت توضيح ذلك بمثال فنقول انه لو صور
احد تصويرا مشتملا على انواع الدقائق او وضع الزاهر منها نغمات عجيبة واصواتا طربية بحيث يستعجبها كل من
يراها ويفرح بها فانه لا شك انه يمدح المصور والصانع عند كل من الفريقين ولكن هذا المدح ليس محل
النزاع لانه ليس من مقتضيات القوة العاقلة فان الشارع ذمهما وهو كما نفعل نحو قبيح بنفس امرى فلو تصور
العقل العمل جميع جهاته يستقبح الفاعل ويحكم بان فعله قبيح وهذا هو محل النزاع فلا تغفل والى بيان
هذا النزاع وتحقيق المقام فيه اشار قدس سره بقوله الحسن والقبح عقليان وفاقا بينا هنا استحقاق المدح
والذم من معانيهما اى معانى الحسن والقبح والمراد بالعقل فى هذا المقام مقابل الشرعى اى ما كانت
حقيقتها ثابتا فى نفسه مع قطع النظر عن امر الشارع ونهيه فانه من الفعل الذى هو استحقاقه للمدح فى الواقع
ونفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار الشارع والقبح استحقاقه للذم كذلك وليس المراد بالعقلى ما يدركه
العقل لا من قبل الشرع كما توهم والا لم يصح تقسيم المعتزلة الحسن والقبح العقليين الى اقسام ثلثة ما يدركه
العقل ضرورة وما يدركه بالنظر وما لا يدركه الا من جهة امر الشارع ونهيه فاطلاق العقل عليها انما هو باعتبار
المقابلة للشرعى لا باعتبار حكم العقل به اذ ربما يكون الشئ حسنا او قبيحا ولا يتصوره العقل اصلا و
اطلاق العقل على مثل ذلك شايع كما يطلق الوجوب العقلى على الوجوب الذاتى الذى يتحقق فى نفس
الامر مع قطع النظر عن خطاب الشارع وامره ولا يراد به تعلقه بادراك العقل بوجه من الوجوه ويمكن
ان يقال ان اطلاق العقلى عليه باعتبار ان فى اكثر الاشياء يحكم العقل به اما بلا ملاحظة اعتبار امر الشارع
ونهيه او بعد ملاحظته فاطلق العقلى على الكل لهذه العلاقة ويمكن ان يقال ايضا ان اطلاق العقلى عليه باعتبار انه

مستحق للمدح العقلى وان لم يمدحه العقل قط وايضا يمكن ان يقال ان المراد بحكم العقل بالمدح ليس معناه ادراكه
لذلك بالفعل بل معناه الشرطية اعنى لو علم العقل بالفعل على ما هو عليه فى الواقع وجهاته واعتباراته الداخلة و
الخارجة يحكم بذلك ويجوز ان يعلم العقل بالفعل على ما هو عليه ويعرف جميع جهاته واعتباراته الا الجهة
التى هى فى الواقع جهة المدح او الذم لكن العقل لا يمدحه ولا يذمه باعتبار انه لا يعلم ان هذه الجهة توجب
المدح او الذم وعلى تقدير العلم بجميع الجهات يمكن ان لا يمدحه العقل ولا يذمه اصلا اما جهلا او اتفاقا فالايكن
الحمل على الشرطية المذكورة مدفوع بان العلم بان هذه الجهة توجب المدح او الذم ايضا من جهات الفعل و
اعتباراته وايضا المراد حكم العقل الذى لم يغفل لخبر الاستعداد بل كان فى الدرجة العالية وظاهر ان هذا العقل
اذا علم بالشئ كذلك يمدحه او يذمه البتة وعلى الاخير قيد اى وعقليان على الاخير فى استحقاق المدح والذم
بمعنى ان للافعال فى الواقع ونفس الامر مع قطع النظر عن امر الشارع ونهيه جهة محسنة او مقبحة وفاقا لجميع
الشيعة والمعتزلة والحكماء والبراهمة وغيرهم من العقلاء وخلافا للاشعرى حيث يقول لا مدح ولا ذم الا من
جهة امر الشارع ونهيه لنا وجوه الاول ثبوته اى ثبوت استحقاق المدح او الذم فى بعض الافعال بداهة
دونما قاله اهل الملل والنحل حتى الخصم اذا عقل فانا نجد بداهة الفرق بين بعض الاشياء وانها حسنة مستحقة
للمدح وبعض اخر وانها قبيحة مستحقة للذم فانه لا شك ان الاحسان بالمظلوم ودفع الظلم عنه امر يستحق المدح وان
معاونة الظالم او تحريصه على الظلم امر يستحق الذم وان لم يكن شرع اصلا ومن الافعال ما يحكم بحسنها او قبحها
جميع اهل الملل والنحل من المقيدين بالشرايع وغيرهم ولو لا الحسن والقبح العقليين للزم ان لا يكون عند غير
المقيدين بالشريعة قبيح ولا حسن اصلا ويكون جميع الافعال عندهم على السواء بل نقول انه مما لا شك فيه ولا ريب
يعتريه الحكماء ان للحواس الظاهرة ملائمات ومنافرات مثل ان السمع يلائم الغناء والصوت الحسن
وينافر انكر الاصوات وكذا غيره من الحواس الظاهرة والباطنة كذلك للقوة العاقلة ملائمات ومنافرات
فعلية او تركية وجودية او عدمية لا شك فى حسنها او قبحها من لم يتبع بالشرايع اصلا ولم يثبت الوضع
فنقول انا لو فرضنا احدا انشأ فى بادية ولم يسمع بمجئ رسول ولا نهيه عن الظلم وامره بالاحسان ولا بثواب
ولا عقاب فدخل ذلك الشخص فى بلد وسمع ان ... ماسورا فى ايدى الخلفاء مع اولاد
واولاد ... قتل اولاده وسبى نسوانه وعيالهم ... خلاص ... واخذ
زيدا او حبسه ويضربه واولاده فى كل يوم ويضيق عليهم فى الاكل والشرب فكيف يحكم ... بذلك
بان نقول ان ذلك الناشى فى البادية الغافل عن الدين والشريعة يقول لا قبح فى ذلك ولا يرد على
وذم وهذا ظاهر غاية الظهور ونعم ما مثل به بعض المتاخرين حيث قال اذا اطلع العاقل على ان رجلا مثلا
له اولاد صغار وابناء خمس سنين او ما قاربه يضربهم ويقهرهم على ان يكنهم فى دبرهم فيتمكن من وطى دبرهم
بعد الضرب الشديد والجروح يستغيثون ... ويبكون ويتضرعون ولا يتاثر اصلا ولا يرحم
مطلقا بل ينكحهم فى ادبارهم مكشوفة جهارا بين الناس وفى رؤس الاشهاد ...
بعد واحد ويرى ابناءهم ... الكلاب والسباع ويفعل جميع ما ذكر بوالدته واجداده فلا شك انه
يتنفر منه ويتبرأ من فعله وينكر عليه مع قطع النظر عن الشرع اما لو عرفنا منهم ثم اقول ان الخصم ايضا لا يمكنه
انكار ذلك ولو انكره باللسان وفى مقام المخاصمة والجدال الا ترى الاشاعرة انهم فى مقام الوعظ
والنصيحة يصرحون بذلك ويوكدون ويبالغون فى مقام المكالمات والمطايبات ايضا يظهر منهم

ذلك

ذلك ولو راجعت كتبهم المؤلفة فى الاخلاق والمواعظ وشرح شغل القوة العاقلة لم يعرف منهم تصريحات وتلويحات
على ذلك بل يظهر لك انه من مسلماتهم وبديهياتهم وكفى فى اقرارهم بذلك قولهم بحجية الاستحسان والمصالح
المرسلة فان مرادهم منهما ان ما يستحسنه العقل او يحكم بانه مصلحة فهو حجة وان لم يرد به شرع ولا ادرى
كيف يجتمع ذلك مع القول بنفى الحسن والقبح والمدح والذم الا من جهة الشرع وقيل ان قولهم بحجية القياس
ايضا لا يبتنى الا على القول بالحسن والقبح العقليين لان العلة والجامع الذى هو شرط وعلة فى الحكم
ليس الا امرا عقليا يدركه العقل ويحكم به وفيه ان هذا انما يصح لو قالوا بانه لا حكم للعقل اصلا وقد
عرفت انهم لا يقولون بذلك بل يقولون بعدم حكم العقل بالحسن والقبح واما كون شئ شرطا وعلة
فى الحكم فلا ينكرون حكم العقل به وقوله ومنعه اى منع ثبوت الحسن والقبح لبعض الافعال بالمعنى
المتنازع فيه وتسليم معانيهما الاخيرة اى فى بعض الافعال التى يحكم العقل بديهة بحسنها او قبحها
مكابرة اشارة الى رد ما اجاب به الاشاعرة عن الدليل المذكور وتوضيح الجواب انهم قالوا بان حكم
العقل بالحسن والقبح فى بعض الافعال بداهة والاتفاق جميع الفرق عليه حتى من لم يتقيد بشرع ...
ولكن حكمه ليس بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه اى استحقاق المدح والذم بل المسلم حكمه بالحسن والقبح
باحد المعانى التى اتفق على كونها عقلية كملائمة الغرض ومنافرته او ما فى فعله حرج او ليس فيه حرج او
صفة الكمال والنقص فلا يثبت المط وتوضيح الرد مع ان المعنيين الاخيرين الذين ذكرهما راجع الى الاول
او الى المتنازع فيه كما عرفت انه ان اريد بحكم العقل بالحسن والقبح بمعنى الملائمة للغرض او المنافرة مثلا انه
يحكم باستحقاق المدح او الذم لاجل الملائمة للمصلحة او المخالفة فهو عين المطلوب اذ المهم انه يحكم بالاستحقاق
المذكور وان كان حكمه به لاجل وجود علة للتحسين او التقبيح ثم يلزم ان يكون المصلحة او المفسدة مما يحكم
العقل بكونها مصلحة او مفسدة ايضا وان اريد انه لا يحكم العقل باستحقاق مدح او ذم اصلا بل يحكم بمحض
الموافقة للغرض او المنافرة مثلا الذى هو احد معانى الحسن والقبح فهو مكابرة محضة اذ لا شبهة فى ان
العقل يحكم بالاستحقاق المذكور فى الامثلة المذكورة وبتقرير اخر لا شك ان حكم العقل بالقبح فى الامثلة
المتقدمة ليس هو محض حكمه بكونه موافقا للمصلحة حتى يكون معنى الحسن فيه هو موافقة المصلحة ومن ادعى
ذلك فهو جاهل او متجاهل لا يستحق الجواب غاية الامر ان حكمه بالقبح فيها وعلى تقديره المفسدة العامة والتامة
وهذا لا ينافى مقصودنا بل يويدنا اذ قد ثبت القبح بالمعنى المراد فى تلك الامثلة على انا نقول لو كان
حكم العقل بالحسن والقبح بالمعنى الذى لا نزاع فيه لكان حين حكم بالحسن او القبح مدركا للغرض او ...
لان المعنى الذى لا نزاع فيه من المعانى الاضافية التى لا يمكن ادراكها بدون ادراك ما اضيفت
اليها مع ان العقل حين الحكم او حين المنافرة او الملائمة لا يدرك غرضا ولا مصلحة ولا شرعا ولا عرفا ولا
عادة ولا غيرها فضلا عن ان يدرك مخالفته لها وسيما ان يدرك ان حكمه لاجل المخالفة لها بل حين الحكم
او المنافرة مثلا لا يدرك الا نفس الفعل وايضا نعلم قطعا ان فى الامثلة المتقدمة يحكم العقل بالقبح ولو لم
يعرف المفسدة والمصلحة فى هذا الفعل او لم يعلم بحال الشرع ولا العرف ولا الحرج ولا علم الحرج ولا
الكمال ولا النقص ولو كان حكمه بالحسن والقبح باحد هذه المعانى لوجب معرفته وايضا نعلم قطعا انه لو علم
جريان العادة به او تضمن الفعل مصلحة جزئية للفاعل بل وكلية او لو لم يعلم تضمنه المصلحة او المفسدة يحكم
بالقبح ايضا قيل قول الفلاسفة بالفرق بين المشهورات والاوليات مثل قولهم العدل حسن وقول القائل

الواحد نصف الاثنين بانه اذا جرد النظر عن جميع الامور الخارجة من المصلحة والمفسدة والعرف والعادة حكم
العقل بالقضية الثانية دون الاولى دليل على ان حكم العقل بالحسن والقبح في امثال ذلك انما هو لوجود
مصلحة او مفسدة او عرف او عادة قلنا ذلك لا يخالف مقصودنا اذ ليس مرادهم ان الحكم بحسن العدل مثلا
انما هو بمعنى كونه موافقا للغرض بل مرادهم انه اذا جرد العقل النظر عن جميع الامور الخارجة ولاحظ مفهوم
العدل من غير التفات الى المصالح والمنافع التي تترتب عليه لا يحكم بحسنه بخلاف قولنا الواحد نصف الاثنين
فانه اذا لاحظه مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجية يحكم به وهذا لا ينافي انه اذا لاحظ المصالح والمنافع
التي تترتب على العدل يحكم بحسنه بالمعنى الذي نريده وبالجملة الامر اوضح من ان يحتاج الى ذلك التطويل
وقد يجاب عن هذا الدليل ايضا بمنع حكم العقل بذلك القبح وانما يحكم بالقبح الشرع او العرف فلا يثبت
الحسن والقبح العقليين ومنها انا ننقل الكلام الى من لم يسمع بشرع ولم يطلع على عرف فلا نسلم انه يحكم بالحسن
والقبح الا ترى ان مثل هذا الشخص لا يحكم بقبح ترك الصلاة والحج مما هو قبيح من بديهيات الدين ولا بقبح
اخراج الريح على رؤوس الاشهاد مما هو قبيح من الامور المتعارفة وايضا لو كان القبح فيما ذكر من جهة الشرع
لا يستند القبح اليه لو سئل عن وجه القبح لما التفت اليه مع انه ليس كذلك قطعا والثالث من الادلة الدالة على الحكم
ايثار العقل اشرف الضدين مع فرض استوائهما قصدا وترجيحا اي لو فرض انه استوى عنده الصدق والكذب
من جميع الوجوه وفي جميع المقاصد والامور المقدرة الصالحة للترجيح فلا ريب في ان العقل يختار اشرفهما كالصدق
ولو لا ان العقل يحكم باستحقاق الاشرف للمدح لما اختاره فثبت الحسن والقبح العقليان بالمعنى المتنازع فيه و
اجاب الاشاعرة عن هذا الدليل بوجهين احدهما ان فرض استواء الضدين من جميع الوجوه وقطع النظر عن كل ما
يصلح ان يكون مرجحا والى رده اشار بقوله ط. والمثل السائر يدفع استحالته اي المثل المشهور وهو ان
فرض المحال ليس بمحال يدفع استحالة فرض استواء الضدين قصدا او ترجيحا اقول ان فرض الاستواء الذي اخذه
المعتزلة في هذا الدليل يحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد فرض استوائهما من جميع الوجوه العارضة والعوارض
الخارجة الراجعة الى المصالح والمفاسد الخارجية من غير فرض التساوي في الذات والصفات اللازمة وبناء
المجيب والراد انما هو على حمل الدليل على الوجه الاول لانه هو الفرض المحال واما فرض استواء الضدين في
الوجوه والاعتبارات الخارجية فليس بمحال ولا حاجة في رد من يقول باستحالته الى التمسك بالمثل السائر وعلى هذا
فنقول ان المجيب لم يكتف في الجواب بمحض كون هذا الفرض محالا حتى يرد قوله بان فرض المحال ليس بمحال
بل نقول ان فرض استواء الضدين فرض مستحيل اذ لا استواء بين الصدق والكذب من جميع الوجوه في نفس
الامر لان لكل واحد منهما لوازم منافية للوازم الاخر اقلها المطابقة واللامطابقة فتقدير تساويهما في
جميع المقاصد والجهات امر مستحيل غير ممكن الوقوع في الخارج ولكن نقول اذا فرض ذلك الامر المحال
وقدره العقل فلا نسلم ايثار الصدق على ذلك التقدير بل لا يحصل للاشرف وجه ترجيح لان الاشرفية لا تكون
الا مع وجود جهة شرافة في احدهما وهو منتف في فرض التساوي من جميع الوجوه بل نقول بامتناع ايثار
احدهما على اصول المعتزلة لاستلزامه الترجيح بلا مرجح اذ مع فرض الاستواء في جميع ما يصلح ان يكون
مرجحا فتقديم احدهما وايثاره ليس الا ترجيحا بلا مرجح بل فرض ايثار احدهما لا يثبت مطلوبهم لان الوقوع
لا يكون حسنا لان الحسن ليس عند المستدل الا الجهة والاشرفية موجبة لاستحقاق المدح ومنع الايثار
وان كان في نفس الامر محالا ولكن الفرض المذكور يستلزمه قطعا وجوابه استلزام المحال المحال امر مسلم

ثم نقول لا يجوز تحقق عدم الايثار في الخارج كما انه لا يمكن تحقق الاستواء ايضا فيه ولا يستبعد مع الايثار الذي
يتبادر الى الذهن انما هو اذا اوردنا عدم الايثار الواقعي واما اذا اريد حاله في هذا الفرض المذكور فلا استبعاد
اصلا ولو استبعد احد ح ايضا فلغلطه وخلطه بين حكم العقل بايثار الصدق مع وجود التقدير مع محض
الفرض وبين حكمه بايثاره مع وجود المقدر المفروض فانه لو سلم ان فرض المحال امر لا يلزم من فرض ذلك
المحال تحقق اللازم المحال في الخارج بل يلزم فرضه نعم لو تحقق الملزوم المحال في الخارج تحقق لازمه ايضا فوجود
المقدر الذي هو فرض المحال لا يوجب عدم ايثار الصدق في الخارج بل مع ذلك التقدير يجزم العقل
بايثار الصدق ايضا واقعا لان المقدر غير موجود خارجا نعم وجود المقدر لو تحقق الاستواء خارجا يوجب عدم
ايثار الصدق خارجا والذي يجزم به العقل هو ايثار الصدق في الاول دون الثاني وذلك المتخيل نظن ايضا انه
غلط منشاه استحالة وقوع الثاني فما قيل من انه يلزم من ذلك عدم الاعتماد على الجزم وعدم حصول العلم وهذا
بعينه كلام السوفسطائية الذين منعوا حصول العلم اذ في كل مقام يجزم الذهن يجوز ان يكون غلطا ووهما فان
قلت لعله في بعض المقامات يجزم بانه ليس توهما وغلطا قلت لعله فيه ايضا غالط ومتوهم كلام واه جدا ناش
عن عدم فهم كلام المجيب فانه لا يقول بان العقل يجزم بايثار الصدق مطلقا ولكنه غالط في ذلك الجزم بل نقول
بانه يجزم بايثار الصدق في صورة التقدير لا في صورة وجود المقدر والمستدل خلط وظن انه يجزم به في صورة
وجود المقدر ايضا ومن هذا ظهر انه بعد حمل الدليل على الوجه الاول كما هو ظاهر كلام الاكثر فجواب الاشعري
تام ليس فيه بحث فالصواب حمل الدليل على الوجه الثاني بان يقال ان المراد فرض الاستواء في العوارض المفارقة
من المصالح والمفاسد الخارجية وما يصلح للترجيح باعتبار اغراض المتكلم او السامع فانه لو فرض ذلك وهو ايضا
ليس بمحال بان فرض ان شخصا له عقل سليم ولم يكن فيما مصلحة في احدهما او مفسدة لغيره او علم استواء المصلحة
والمفسدة بالنسبة الى الغير ايضا فلا شك انه يختار الصدق قطعا ومنع اختياره ح مكابرة ولو سئل مثل هذا
الشخص عن اولوية اختيار احد الطرفين في مثل هذا الفرض لاجاب بلزوم اختيار الصدق جزما ويلوم من اختار
الكذب ومنع كون اختيار الصدق على الكذب ح بالمعنى المتنازع فيه بل باحد المعاني الاخر التي يقول الخصم
بكونه عقليا مردود بانه اذا فرض التساوي في جميع الوجوه الخارجة من الشرع والعرف والعادة والمصلحة
والغرض والطبع والضرر كما هو المفروض فلا مجال لان يقال ان اختياره باحد المعاني الاخر وهذا ظاهر جدا ثم
هذا الدليل ح لا يفيد من قال من المعتزلة بان الحسن والقبح لا يكونان ذاتيين ولا من مقتضيات الصفات
الحقيقية اللازمة لانه اذا فرض على هذا القول استواء الضدين من جميع الوجوه والاعتبارات يرتفع الحسن
والقبح وثاني الوجهين ما اشار الى رده بقوله ط. والفرق بين الشاهد والغائب كما ترى وقد ذكروا
لتقرير هذا الجواب وجهين احدهما انه لو سلم تمامية هذا الدليل فالذي يثبت منه هو انه بعد تجويز فرض
الضدين المفروض تساويهما من جميع الوجوه فالعقل يختار صدقنا اي يصدق ولا يكذب ولا يلزم من ذلك
ايضا اختياره صدقنا على كذبنا الا كون صدقنا حسنا وكذبنا قبيحا ولا يلزم ان يكون صدقه تعالى حسنا وكذبه قبيحا
اذ لا يجوز قياس افعاله سبحانه على افعالنا فالمراد بالشاهد العبد وبالغائب الحق سبحانه وورد هذا الجواب
بوجوه احدها ان الدليل لو تم لدل على حسن افعاله تعالى ايضا بان يقال لو فرضنا تساوي صدقه وكذبه من جميع
المقاصد لاثر العقل صدقه تعالى ولو لم يكن صدقه حسنا لما كان كذلك وثانيها ان المراد بما ذكر في الدليل
من انه اذا تساوى الصدق والكذب في جميع المقاصد اثر العقل الصدق انه يختار الصدق اي يصدق

ولا يكذب لانه يحكم بحسن الصدق وظاهر ان هذا لا يجري في حقه تعالى بل اختار العقل صدقه تعالى بمعنى انه يحكم بحسن
صدقه فلو تمسك بهذا الحكم في الدليل الاول الذي ادعى فيه حكم العقل مع قطع النظر عن جميع الامور بحسن
الصدق مطلقا من غير التعرض للعبد والمعبود مع انه يمكن الجواب عن ذلك ايضا بمثل ما ذكروا بان يقال انا لا نسلم
حكم العقل بحسن الصدق في حقه تعالى ايضا بل المسلم هو حكمه به في حق العبد ولا يمكن القياس وثالثها انه لا
قائل بالفصل اذ كل من اثبت الحسن والقبح العقليين في حقنا وفي افعالنا اثبت في افعاله تعالى ايضا ومن نفى النظر
في كون ما هو حسن بالنسبة الينا حسنا بالنسبة اليه تعالى ايضا وفيه ان اثبات العدم بالقول بالفصل في امثال
هذا المقام لم اثبات حجيته مما لا دليل عليه وثانيهما ان مبنى الدليل انما كان على فرض تساوي الصدق
في جميع الامور الخارجية والعوارض المفارقة فيدل على ان الحسن ذاتي للفعل ومقتضى ذاته وما يستند الى
ذات الشيء لا يختلف اصلا فيلزم ثبوته في حقه تعالى ايضا والقول بان الدليل انما كان دالا على ان الصدق
حسن في نفسه ذاته واما انه مقتضى ذاته من حيث هي فلا وح جاز الاختلاف بالمغايرة مردود بان مقتضى
الدليل ان الحسن والقبح ذاتيان للفعل ومقتضى ذاته اذ قطع النظر عن كل امر غير لازم ذاته ومقتضاها
وقيل ان القدر المسلم ان الثابت من الدليل هو ان الحسن والقبح من ذاتيات صدق العبد وكذبه ويمكن
ان يكون في ذات فعل العبد حسن او قبح لا يكون في ذات فعله تعالى فلا يلزم اختلاف ما بالذات وفيه ان
ذات الصدق واحد لا يختلف ضرورة سواء كان منا او منه تعالى غير مسموعة ولو اريد بها قطع النظر الثاني
ايضا فلم يمنع حسن مطلق الصدق ذاتا وثاني التقريرين ان اللازم من الدليل لو سلمت تماميته ان الصدق
حسن في نظرنا وعقلنا بحكم بحسنه واما ان ذلك حسن واقعي بحيث يعلم ان الله سبحانه يحكم به ايضا فمن اين
يثبت والكلام في افعال المكلفين في نظر الله تعالى بمعنى انه هل يكون في الفعل صفة امر الله تعالى وفيه تحقق
منظور شرعي يوجب امره او نهيه فحاصل الكلام انه لو سلم ان في ذات الفعل امرا يوجب الرجحان في نظرنا
فلا يلزم ان يكون ذلك الامر راجحا في نظره تعالى ايضا ومغايرة الغائب الذي هو سبحانه تعالى للشاهد الذي
هو العبد بين واورد عليه بوجهين احدهما ما اورد على التقرير الاول سابقا وثانيهما ان حاصل الجواب
على هذا التقرير انه يجوز ان يكون الشيء حسنا عند عقلنا ولا يكون حسنا عند الله تعالى اي لا يكون راجحا في
نظره تعالى بالامر وظاهر ان هذا لا يستلزم تخلفا ما بالذات او مقتضى الذات لان الحسن عند العقل لم
لا يتخلف عنه بل يكون عندهم ايضا حسنا عند عقلنا لكن الكلام في انه يجوز ان لا يكون حسنا عنده تعالى
فلا يلزم التخلف وثانيهما انه اذا حكم العقل الصحيح بان هذا الشيء حسن اما مطلقا او من العبد مثلا ويكون له
رجحان عنده فلا شك انه يكون في نفس الامر كذلك واذا كان الشيء في نفس الامر حسنا راجحا فلا شك انه عنده
تعالى ايضا كذلك ضرورة علمه تعالى بالاشياء على ما هي عليه في نفس الامر وبالجملة كذلك لا يجوز ان يحكم بما يخالف
نفس الامر فلم يجوز ان يكون الشيء حسنا منا وقبيحا منه تعالى وهذا كان هو المراد من التقرير الاول دون
الثاني وفيه انه ان اريد بالعقل الصحيح ما كان صحيحا خاليا عن الخلل المرة فنفي كون حكمه بالحسن مستلزما
للحسن الواقعي نظر وتامل وان اريد به العقل التام فالاستلزام المذكور مسلم ولكن في كون عقولنا معاشر
اهل النزاع والاستدلال تاما مطابقا حكمه مع الحكم الواقعي لنفس الامر نظر وسياق الكلام فيه ومما ذكر
ظهر ان هذا الجواب بتقريريه ايضا وارد على الدليل المذكور كما ان الجواب الاول ايضا كان تاما واردا على
احد تقريري الدليل والثالث من الادلة التي تمسكت المعتزلة بها في اثبات الحكم ما ذكره بقوله قدس سره

واستلزام

واستلزام شرعيتهما افحام النبي بعدم النظر في معجزته تقرير الدليل انه لو انتفى الحسن والقبح بالشرعيين ولم يكونا
عقليين كما يقوله الاشعري لزم افحام الانبياء والرسل في تكليفهم بانقياد اوامرهم ونواهيهم واتباعهم والاقرار بسائر
وقبول نبوتهم والتالي باطل فكذا المقدم اما بطلان التالي فظاهر لا يحتاج الى البيان واما الملازمة
فلانه اذا قال الرسول صدقني واتبعني فله ان يقول لا يجب علي تصديقك واتباعك الا بعد ان اعلم صدقك فاذا
قال الرسول انظر في معجزتي كي تعلم صدقي فله ان يقول لا انظر فيه حتى يجب علي النظر والوجوب العقلي مفقود
ولا يجب شرعا حتى انظر او يقول لا يجب علي حتى يثبت الشرع ولا يثبت الشرع حتى انظر وانا لا انظر فيفحم الرسول
ويكون قول النبي حينئذ لا سبيل للرسول الى دفعه وهو حجة عليه اقول ويمكن ان يورد على هذا الدليل بانه لو
اريد باستلزام انتفاء الحسن والقبح العقليين وكونهما شرعيين لافحام الرسل استلزامه لوقوع الافحام
فممنوع والوجه ظاهر وان اريد استلزامه لامكان الافحام فهو مسلم ولكن بطلانه ممنوع لعدم ايجابه انتفاء فائدة
البعث اذ يمكن عدم تفطن الامة لذلك الافحام او تعطفهم وعدم الالتفات اليه او وقوعهم النظر الى المعجزة من غير
سبق ارادة او دعوة الى النظر الى المعجزة او حصول العلم بالمعجزة باخبار متواترة او بحضورهم الى غير ذلك
ويمكن ان يطلب بعضها اختيار الشق الثاني اي امكان الافحام وهو انه لو يوجب انتفاء فائدة البعث ولكنه
يوجب امكان انتفائها وهذا ايضا باطل لمخالفته الغرض من البعث بل يوجب امكان عدم وجوب الاقرار
بالنبوة واتباع النبي وبطلان ذلك بديهي لمخالفته الاجماع القطعي ويمكن تقرير الدليل على وجه لا يرد عليه
ذلك اولا بان يقال لو انتفى الحسن والقبح العقليان لزم عدم المؤاخذة على من لم يصدق النبي متمسكا بعدم
وجوب النظر الى المعجزة وانتفاء العقاب عنه وكذا يلزم عدم العقاب على من لم يقر بالشريعة والنبوة
الامامة في هذا اليوم متمسكا بانه لا يجب علي تفحص الادلة وتتبع المظان والبحث والاجتهاد اذ لا وجوب
الا بالشرع ولا العلم بحقية الشرع بعد بل هذا يؤدي الى جواز سقوط التكاليف كما لا يخفى ثم ان الاشاعرة
اجابوا عن هذا الدليل بوجوه احدها ان هذا الاستلزام مشترك الالزام اي يرد على المعتزلة ايضا لان وجوب
النظر في معرفة الله سبحانه وانبيائه ورسله الذي من افراده النظر الى المعجزة عندهم وان كان واجبا بالعقل
ولكن ليس وجوبه العقلي ضروريا عندهم لتوقفه على مقدمات نظرية اما لان النظر والتامل يفيد العلم حتى يجب
فانه لو لم يفده لما ترتبت عليه فائدة فلا يجب وتلك الافادة نظرية وقد انكرها السمنية خصوصا في الا
لهيات حيث انكرها المهندسون ايضا وثانيها وجوب معرفة الله تعالى وقد عد الحنفية فانا كان ذلك
نظريا فكيف يكون النظر في المعرفتين في المعجزة الذي هو من مقدماتها بديهيا وثالثها ان معرفة الله
سبحانه وانبيائه ورسله لا يتم الا بالنظر والتامل والتدبر وقد منعها الصوفية ورابعها ان ما لا يتم الواجب
الا به واجب والخلاف فيه معروف وقد تقدم وكل هذه الامور نظرية لا يتم الا بالنظر والتامل وعلى
هذا فعلى قول المعتزلة بوجود الحسن والقبح العقليين للمكلف افحام النبي بان يقول لا يجب علي تصديقك
الا بعد العلم بصدقك ولا يحصل العلم بصدقك الا بعد النظر الى معجزاتك ولا انظر الى معجزاتك لان
وجوب النظر الى معجزاتك يتوقف على وجوب النظر والتامل في معرفة الله سبحانه وانبيائه ورسله
ولا اعلم وجوب هذا النظر الا بعد النظر التام والتامل لكون وجوب هذا النظر نظريا وانا لا انظر
ولا اتامل حتى يجب علي ولا يجب علي حتى يثبت وجوب النظر والى رد هذا الجواب اشار بقوله قدس
سره واشتراكه اي اشتراك الالزام لنظرية وجوب النظر في معرفة الله وانبيائه ورسله التي منها

النظر في المعجزة او في خصوص المعجزة والمقتصر على الاول تام وعلى الثاني يقول لا انظر في المعجزة حتى انظر
اي اتامل في وجوب النظر فيها لكونه نظريا ولا اتامل حتى يجب علي التامل فيه ولا يجب علي حتى يثبت وجوب
التدبر والمال واحد في التقريرين منع ثبوت مسلمها اي منع نظرية وجوب النظر بل نقول ان وجوب النظر
في معرفة الله سبحانه وانبيائه ورسله الذي من افراده النظر الى المعجزة او وجوب النظر الى معجزة مدعي
النبوة بخصوصها بديهي يحكم به بديهة العقل فانه يحكم كل من له عقل بانه اذا قال احد للمكلف ان الله
سبحانه الذي خلقك ورزقك وخلق العالم بعثني اليك بان خلقتك لغرض وطلب منك امورا و
نهيتك عن امور واعطاني معجزة اذا نظرت اليها يحصل لك العلم بصدق مقالتي فانظر اليها واسمع
مقالتي يجب على ذلك المكلف النظر الى المعجزة ثم استماع المقالة وهذا مما لا يرتاب فيه ومنكره
لا يستحق الجواب واما ما ذكره من احتياج ثبوت وجوب النظر الى المقدمات المذكورة وايضا نظريتها
فالجواب عنه بمنع الاحتياج الى بعضها وعلى سبيل الاطلاق وبعدم كون بعضها نظرية مطلقا بيان ذلك
انا نقول اما المقدمة الاولى وهي افادة النظر للعلم ففيها انا لا ان كون تلك الافادة نظرية بالاطلاق
م فان النظر في المعرفة تارة يكون بالاستدلال الموجب للعلم العقلي واخرى بالنظر الى المعجزة الموجب
للعلم العقلي العادي ولو سلمنا نظرية افادة النظر للعلم فانما هي فيما كان بالاستدلال واما افادة
المعجزة العلم العادي فمما لا يحتاج الى نظر وتامل اصلا ولذا ترى الاعراب البدويين يصدقون
النبي ويقطعون بصدقه بعد رؤيتهم معجزته مع انهم لم يتاملوا في ان النظر هل يفيد العلم ام لا وايضا
انا سلمنا كونها نظرية ولكن افادتها للظن ليست بنظرية ولا يمكن انكارها ونحن نقول بكفاية الظن
في المعرفة بعدما بذل مجهوده ولم ال جهده واتعب نفسه في النظر يفيد الثمرة بديهة وان كانت
افادته العلم نظريا واما المقدمة الثانية ففيها انا لو سلمنا نظرية وجوب معرفة الله سبحانه التي من
مقدماتها النظر الى المعجزة او النظر في المعرفة في بدو الامر واما اذا جاء احد وقال بعثني ربك اليك
بان امرك بالمعرفة واعطاني معجزة موجبة للعلم فلا نسلم نظرية الوجوب بل بديهية واما المقدمة الثالثة
ففيها ان الصوفية الذين يقولون بعدم الاحتياج في معرفة الله ورسله الى النظر فلا حاجة الى النظر
الى المعجزة فانما يقولون بامكان حصول المعرفة بالمجاهدة والرياضات فيكون المجاهدة والرياضة قائما
مقام النظر الى المعجزة ومع لا نقول المعتزلة بوجوب النظر الى المعجزة والحاصل انهم يقولون بوجوب
احد الامرين اما النظر الى المعجزة او امر اخر يوجب حصول العلم واما المقدمة الرابعة ففيها ان الخلاف
بين المعتزلة في وجوب مقدمة الواجب انما هو في الوجوب الشرعي واما العقلي فلا خلاف فيه على انا
نقول ان العقل حاكم بعد قول الرسول انظر الى المعجزة ليظهر عليك صدقي بوجوب النظر نفسه من غير
كونه مقدمة لشيء ثبت وجوبه او حصوله بوسط لا يخفى بعضه او نسلم كون وجوب النظر نظريا بمعنى عدم
كونه بديهيا اوليا ولكن نقول انه اي وجوب النظر مما يحصل بادنى التفات بحيث يحصل بمجرد تصور
الطرفين ووسط لا يغيب عن الذهن ابدا او ان لم يحصل للذهن التفات الى الوسط ولهذا يحكم به كل
عامي من غير ملاحظة وسط ودليل كما لا يخفى والثاني من الوجوه التي اجاب بها عن الدليل المذكور
ان قول المكلف في الافحام لا انظر حتى يجب علي النظر غير صحيح لان النظر لا يتوقف على وجوب النظر
ولذا ينظر فيه من لا يجب عليه كمن صدق الكل والى جوابه اشار بقوله وعدم توقفه على وجوبه يرفع

الزامه اي وعدم توقف النظر على وجوب النظر يرفع الزام النبي المكلف على النظر وهو المطلوب فان المطالبة لو لم
يكن الحسن والقبح عقليين لم يصح الزام النبي النظر ومعه يصلح ايضا وهذا هو معنى الافحام والحاصل ان المستدل
لا يقول بان النظر يتوقف على وجوب النظر بل يقول ان الزام النبي يتوقف عليه والا لزم الافحام ولا يخفى ان
في الجواب مسامحة لان عدم توقف النظر على وجوبه يرفع الزامه والثالث من الوجوه ان قول المكلف
في مقام الافحام لا يجب علي النظر حتى انظر او حتى يثبت الشرع غير صحيح لان هذا انما يصح لو توقف ثبوت
الوجوب الشرعي عند الاشعري على نظر المكلف او على ثبوت الشرع وليس كذلك بل الوجوب ثابت بالشرع
نظر او لم ينظر ثبت الشرع عند المكلف او لم يثبت وان لم يكن كذلك عند المعتزلة والحاصل ان تحقق
الوجوب الشرعي لا يتوقف على علم المكلف بذلك الوجوب بنظر او بثبوت الشرع عنده والا لزم الدور
لان العلم بالوجوب موقوف على تحقق الوجوب في الواقع والا لم يكن مطابقا فلو كان تحقق الوجوب
ايضا موقوفا على العلم بالوجوب لدار والى جوابه اشار بقوله طاب ثراه وقيل وجوبه اي وجوب النظر بالشرع
قلنا يؤدي الى دور لان الوجوب الذي يصح معه الزام النظر هو الوجوب على المكلفين دون الوجوب
في الواقع لان الوجوب في الواقع لا ينفع في التكليف بل العلم شرط في تحققه كما اعترف به الاشعري ايضا
والموجب لالزام النظر هو الوجوب التكليفي وذلك الوجوب اي الوجوب على المكلفين الذي يشترط
فيه العلم لا يثبت عند الاشاعرة الا بالشرع فلو ثبت الشرع وصدق النبي به ايضا لزم الدور والحاصل
ان الوجوب الذي لا يتوقف ثبوته على الشرع هو الوجوب الواقعي وفي نفس الامر والا لزم الدور والذي
يدفع افحام الرسل هو العلم بالوجوب لان المفحم يقول بعد قول النبي انظر في معجزتي لا انظر حتى اعلم
وجوب النظر لا حتى يتحقق الوجوب في الواقع ومن هذا ظهر ضعف ما قيل بعد لا يرد على هذا الجواب
بان الوجوب الواقعي لا ينفع النبي لكونه في مقام الاثبات والوجوب الواقعي بعد تحمل منهم بعجزه عن
الاثبات من ان النبي ليس في مقام الاستدلال والاثبات بل المفحم لالزامه الدور على النبي مستدل وغرضه
ان يمنع المقدمة القائلة لا يجب حتى انظر التي هي في قوة قولنا وجوب النظر موقوف على النظر ووجه
الضعف ان امكان منع النبي انما هو اذا جعلنا المقدمة لا يجب حتى انظر ليس كذلك بل المقدمة لا اعلم
الوجوب حتى انظر وظاهر انه لا يمكن للنبي منعه والحاصل ان المراد بعدم الوجوب في المقدمة القائلة
لا يجب حتى انظر انه لا يجب علي بالوجوب التكليفي الذي هو في قوة قولنا لا اعلم الوجوب لا انه لا يجب
بالوجوب الواقعي حتى يقبل المنع فان قلت العلم بالوجوب الذي هو شرط التكليف ويقال انه يستحيل تكليف
الجاهل انما هو فيمن لم يفهم الخطاب كالمجانين والصبيان والنائم او فهم لكنه لم يقل له انه مكلف كما
للذي لم يصل اليه دعوة نبي والمكلف في هذه الصورة فهم التكليف ووصل اليه ولكنه لم يصدق
به وليس التصديق بالتكليف شرطا لتحققه والا لزم الدور قلنا ان اريد بقوله ولكنه لم يصدق به انه ظهر
وجوب التصديق ولكنه لم يصدق فنعلم ان مثل هذا التصديق ليس شرطا في تحقق التكليف وان
اريد انه لم يظهر عليه وجوب التصديق حتى يكون المراد ان ظهور وجوب التصديق ليس شرطا في تحقق
التكليف فبطلانه بديهي اذ ما لا يعلم انه يجب تصديق من اخبر بالتكليف ولم يعلم صدقه كيف يصدق
انه وصل اليه التكليف فان التكليف حقيقة هو المدلول الواقعي للفظ الذي القاه المخبر دون هذا اللفظ
الذي وصل هو اللفظ واما المدلول فلا يصل الا بعد العلم بصدق المخبر وظهور وجوب تصديقه فبلا وصول

الخطاب التكليفي مع عدم ظهور وجوب التصديق يكون من الشق الثاني حقيقة اي ما لم يصل التكليف بعد ولذا
لا يقول الاشعري بحجية خبر كل مخبر بل يلزم على ذلك لو سلمناه ان يثبت التكليف بقول كل بالغ للنبوة وبطلانه
بديهي واما قوله وليس التصديق بالتكليف شرطا لتحققه والا لزم الدور قلنا فيه ان مرادنا باشتراط التصديق
بالمعنى الذي ذكرنا اي ظهور وجوب التصديق ان التصديق بالتكليف الواقعي شرط لتحقق التكليف على
المكلف في الظاهر ايضا اي التصديق بالوجوب الواقعي شرط لتحقق الوجوب التكليفي فلا دور والعلم الذي
يفيده المفحم هنا بقوله لا اعلم الوجوب هو العلم بالتكليف والوجوب الواقعيين دون الظاهريين وتحقيق
في دفع الافحام عن الانبياء انه انما يلزم الافحام والالزام لو توجه الخصم الى مقدمات النبي ولم يتمكن النبي
من الاقامة عليه لا على تقدير اعراض الخصم عن مقدماتها والافحام الحاصل عن اعراضه عنها غير ضائر فان اريد
بلزوم الافحام بالمعنى الاول فالملازمة ممنوعة وان اريد به المعنى الثاني فبطلان التالي غير مسلم اذ لا يضر
ذلك الافحام بفائدة البعثة كما لا يضر بها اذا لم يسمع المكلف قول الرسول انظر في معجزتي اختيارا او بدونه
وفساد ذلك ظ لان قوله والافحام الحاصل عن اعراضه عنها غير ضائر ان اريد انه غير ضائر في ثبوت المطلوب
عند النبي فمسلم وان اريد انه غير ضائر في اثباته عند الخصم فمم والمط هنا الاثبات على الخصم والتوضيح
انه في مقام الاستدلال اذا توجه الخصم الى مقدمات المستدل والزمه فيها يضر ذلك الالزام في ثبوت المطلوب
عند المستدل نفسه ايضا وان اعرض عن بعض مقدماته ولم يرض في الاعراض بحال ولم يمكن للمستدل الزامه عليه
فذلك الالزام وان لم يضر في ثبوت المط عند المستدل ولكن يوجب عدم اثباته على الخصم مع انه كان
المط ذلك ولا شك ان المط في دعوة النبي هو الاثبات على الخصم وهو فائدة البعثة وهذا الافحام مضر فيها فافهم
ثم انه قد يقال ايضا في دفع الافحام ان للاشاعرة ان يقولوا عادة الله سبحانه جارية بارائة المعجزة للمكلفين
فلا يلزم الافحام وفيه بعد ذلك انه اذا كان المكلف يحفظ نفسه عن سماع قول الرسول انظر في معجزتي لا يمكن
للنبي اثبات الرسالة عليه ولم يجب عليه النظر ايضا لانه من قبيل تكليف الغافل المستحيل حيث لم يتصور ذلك ايضا
بل لا بد ان يقال وجب عليه ثم استماعهم على قول المعتزلة او كان عادته ذلك على قول الاشاعرة فكذا الشق
في ارادة المعجزة وفيه ان للمعتزلة ان يمنعوا جريان العادة بذلك فكيف يثبته الاشاعرة فانه لا دليل من
الشرع عليه والعقل لا يفيد عندهم وثانيا ان اريد جريان عادته سبحانه بارائة المعجزة لكل المكلفين
او كل الموجودين في زمانه او كل من يمكن اراءة المعجزة بالنسبة اليه فبطلانه واضح اذ لم يحصل الاراءة
فيلزم تخلف عادة الله وان اريد جريان عادته بارائتها للبعض فيتم الكلام بالنسبة الى البعض الاخر
فيلزم صحة الافحام منهم والثالث الذي ذكر لان الذي يحفظ نفسه ان كان ممن لا يسمع بادعاء
نبي اصلا كما يدل عليه قوله حيث لم يتصور ذلك فنقول يجب عليه طلب الدليل من النبي فتامل فان قيل
يرد على هذا الدليل ان غاية ما يثبت منه هو وجوب النظر الى المعجزة عقلا وذلك لا يكفي في اثبات
المط اذ يمكن للخصم ان يقول ان الثابت هو حكم العقل بوجوب النظر ولكن لا يثبت وجوب اتباع
العقل بل يجب ان نعلم ان الشارع اوجب على ذلك ولا يخفى انه لا يثبت ذلك الا بعد ثبوت تطابق
العقل والشرع بمعنى ان كلما يحكم بوجوبه العقل فهو واجب شرعا ايضا وان لم يصل خطاب من الشارع
وكذا في سائر الاحكام وقد انكره جمع من المعتزلة وهو محل الخلاف منهم قلنا الظ ان الخلاف منهم
انما هو في التطابق المطلق واما التطابق في الجملة بمعنى ان في بعض ما يحكم العقل بوجوبه او حرمته واجب

شرعا ايضا وان لم يظهر خطاب من الشارع فليس محل خلاف وبيان ذلك ان الافعال على قسمين قسم لا يمكن الوصول اليه
الا بالعقل مثل وجوب النظر الى معجزة النبي ووجوب امتثال امر الشارع فانه لما كان اثبات الشرع ووجوب تصديق
قوله موقوفا على ثبوت هاتين المقدمتين فلا يمكن الوصول اليهما الا بالعقل وقسم يمكن دركه بالشرع وان ادركه
العقل ايضا والخلاف منهم انما هو في القسم الثاني دون الاول فلا اعتراض نعم يشكل الامر فيما لو كان المفحم
الملزم بالنظر الى المعجزة من لا يقول بالصانع تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فانه لا سبيل الى القول بانه
يحكم بالوجوب الشرعي ايضا والوجه الرابع ما ذكر بقوله وايضا شرعيتهما يوجب جواز تمكين الكاذب من
المعجزة ونسبة الكفر والكذب اليه تعالى فيمتنع اثبات النبوة والتوحيد ويمتنع الوثوق بالوعد والوعيد يعني
لو كان الحسن والقبح شرعيين ولم يكن للعقل حكم اصلا لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب وصح تمكينه منها ولم
يلزم منه قبح ومحال ما اصلا لان في الواقع ونفس الامر لا حكم لعقلنا والامتناع الشرعي غير مفيد لانه بعد ثبوت
صدق النبي وكذا جاز نسبة الشرك اليه تعالى والكذب بل انواع القبائح والفواحش التي تنكف عنها ادنى
الناس وعلى هذا يمتنع اثبات نبوة نبي لجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب فان اثبات نبوة الانبياء انما
يكون بالمعجزات واظهارهم خوارق العادات فاذا جاز اظهارها على يد الكاذب فمن اين يعلم ان هذا
ليس بكاذب والاستناد في ذلك الى قول النبي يؤدي الى الدور لان معرفة نبوته وكونه صادقا في كلامه انما
يعرف باظهار المعجزة فيتم ان المعجزة لا يظهر على يد الكاذب فلو عرف عدم جواز اظهارها على يد الكاذب
من صدق النبي لزم الدور وكذا امتنع اثبات التوحيد فانه اذا جاز عقلا نسبة الشرك اليه تعالى ولم يكن فيه
قبح فمن اين يعلم كونه تعالى واحدا وكذا امتنع الوثوق بوعده سبحانه من الاجر والثواب في مقابل امتثال
اوامره ونواهيه ووعيده من المواخذة والعقاب في مقابل عدم الامتثال لجواز ان يعاقب على فعل ما وعد
فيه الثواب ويثيب على ما توعد عليه بالعقاب وقول النبي في ذلك غير مفيد لانه لا يقبح كذب النبي في ذلك ايضا
وقوله تعالى وما ينطق عن الهوى لا يفيد لامكان كون النبي في ذلك كاذبا ايضا بل يمكن ان يكون النبي صادقا ولكن
كذب الله تعالى في ذلك لتبليغه واغرائه بالجهل والكذب بل يمكن ان تخلف عن وعده ووعيده وان كان صادقا
في اول الامر بل لا يعلم بقاء تكليفنا اليوم اصلا ولا يخفى ان ما ذكره طاب ثراه من امتناع اثبات التوحيد لا يخلو عن خفاء
اذ للاشاعرة ان يقولوا ان التوحيد انما يثبت بالشرع ولا محذور فيه اذ ثبوت الشرع لا يتوقف على التوحيد
فان قيل ان احتمال كذب الشرع ح يمنع من ثبوت التوحيد بالشرع قلنا هذا صحيح ولكن جعل طاب ثراه نسبة
الكفر اليه سبحانه مقابلا لنسبة الكذب يقتضي مغايرة كل منهما مع قطع النظر عن الاخر بل يقولون ان اثبات
التوحيد يثبت بامتناع الشريك للباري تعالى لا بالحسن والقبح ثم انهم اجابوا عن ذلك بوجوه منها ان الاول
وهو اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا ولم يكن فيه قبح ولكن لا يلزم من ذلك سد باب
النبوة اذ يمكن ان يعلم امتناعه بالعادة اي بان اجرى الله تعالى عادته بعدم اظهار المعجزة على يد الكاذب
كما ان صيرورة الجبل الفلاني ذهبا مثلا فيها لا يقبح عقلا اي لا يمتنع ولكن يعلم عدمه بالعادة والاخير
وهو نسبة الكذب اليه تعالى وان كان جائزا عقلا وعادة ولكن الدليل السمعي الشرعي دل على امتناعه والى
جواب ذلك اشار بقوله قدس سره ونفي الاول بالعادة والاخير بالسمع يدفعه الضرورة والدور اي نفي جواز
تمكين الكاذب من المعجزة بالعادة دون القبح العقلي يدفعه الضرورة اي بداهة ان العادة لا يمكن ان يحكم
بذلك ونفي جواز نسبة الكذب اليه تعالى بالدليل السمعي يدفعه الدور اما الثاني فظ لان جواز الاستناد الى

الدليل السمعي حجة وثبوته فرع ثبوت عدم كذب الشارع فلو توقف ثبوت عدم كذبه عليه ايضا لزم الدور والحاصل
انه يتوقف صدق الدليل السمعي على نفي الكذب عن الشارع واذا اثبت نفي الكذب بالدليل السمعي لتوقف نفي الكذب
عنه ايضا على صدق الدليل السمعي فيلزم الدور واما الاول فلان البديهة حاكمة بان الحكم بكون شيء خلاف العادة يتوقف
على ان يعلم خلافه ومن اين علم ذلك لولا الدليل العقلي فانه يمكن ان يكون جميع الانبياء كاذبين تعالى شانهم
عن ذلك وايضا تحقق العادة يتوقف على تكرر امر ينعقد العادة عليه وعلى هذا فنقول ان في اول الانبياء لم يتحقق
عادة فيجوز كذبه ثم نقول في الثاني لم يسلم تحقق عادة فيجوز كذبه ايضا وهكذا الى خاتم الانبياء ولا يخفى اني لم اعثر
على من ينفي الحسن بالسمع واما نفوا الوسط وما شاهدته كتبهم الموجودة والله العالم به ولا دور فيه اذ ثبوت
الشرع لا يتوقف على شيء من ذلك ومن ينفي الاخير فانما نفاه بالعادة ايضا ويرد عليه ما مر ثم اعلم ان الفاضل
قد قرر الجواب عن جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب وجواز نسبة الكذب اليه تعالى هكذا قال انا لا نسلم امتناع
اظهار المعجزة على يد الكاذب ونسبة الكذب على انه تعالى امتناعا عقليا وان كنا نجزم بعدمه لانهما من الممكنات
وقدرته تعالى شاملة ولو سلم امتناعه فلا نسلم ان انتفاء القبح العقلي يستلزم انتفاء الجواز ان يمتنع بمدرك اخر ولا يلزم
من انتفاء دليل معين انتفاء العلم بالمدلول انتهى وهو كما قيل حمل الامتناع العقلي على الامتناع الذاتي المقابل
للامكان العام بمعنى الاستحالة العقلية ثم اورد انا لا نسلم ان اظهار المعجزة على يد الكاذب والكذب على انه ممتنع
ذاتا بل هما من الممكنات الذاتية وان جزم العقل بعدم تحققه ولا ملازمة بين جزم العقل بالعدم وبين
الامتناع الذاتي اذ يمكن جزم العقل بشيء لاجل جريان العادة به كجزم العقل بعدم صيرورة الاواني
علماء فضلاء عرفا وسلمنا انه ممتنع ذاتا ولكن الامتناع الذاتي لا يستلزم القبح العقلي حتى يوجب انتفاؤه انتفاءه
بل يمكن ان يكون الامتناع الذاتي لاجل مدرك اخر كما ان اجتماع النقيضين محال وليس ذلك لاجل القبح العقلي
وح فلا يكون مراده بالمدرك الاخر العادة كما يوهمه كلام بعضهم لان العادة لا يصلح ان يكون مدركا للامتناع
الذاتي وعلى هذا فيرد عليه ان مراد المستدل من الامتناع والجواز الامتناع العقلي بمعنى عدم تجويز العقل
وقوعه وان كان لاجل العادة والجواز العقلي بمعنى تجويز العقل وقوعه ويكون حاصل دليله انه على تقدير نفي
القبح العقلي لا يمتنع شيء عليه تعالى امتناعا عقليا بمعنى ان العقل يجزم بسلب صدوره عنه اذ لا دليل على هذا
الجزم الا انه قبيح عقلا اصدور القبيح عنه واذا لم يجزم بسلب صدور القبيح عنه يجوز اظهار المعجزة على يد
الكاذب واذا جوز العقل ذلك لم يثبت النبوة فينسد باب اثبات النبوة واذا كان مراده ذلك فلا يرد
عليه الايراد الاول لان المستدل لم يرد الامتناع الذاتي حتى يمنع بل الامتناع العقلي بمعنى جزم العقل
بعدم صدوره عنه ولو لاجل امر اخر غير الامتناع الذاتي بل لا يصح الجواب الثاني فانه لا معنى لتسليم
الامتناع الذاتي بل الجواب ان يقال ان جزم العقل بعدم الصدور لا ينحصر في القبح العقلي بل يمكن ان يكون
سببه وجه اخر من عادة او امتناع ذاتي او نحو لطف مصلحة او نقص وغيرهما ويرد الجواب ح انه لا يمكن ان
يكون شيء اخر سببا لجزم العقل اما العادة فلما مر واما لطف المصلحة والنقص فلما ياتي واما غيرها من
الامتناع الذاتي وغيره فلان العقل لا يدرك شيئا اخر هيهنا حتى يكون ذلك سببا في جزمه ولا بد ان يكون
جزمنا شيئا عن سبب يدركه ولو قطع النظر عن القبح والمصلحة والنقص لا يحكم العقل بسبب اخر اصلا لا الا
متناع الذاتي ولا غيره هذا او تحمل كلام المصنف على الامتناع العقلي حتى يرد عليه ذلك دون الامتناع
العقلي بالمعنى الذي اراده المستدل لانه لا يلايم قوله وان كنا نجزم بعدمه بل قوله لانهما من الممكنات

الامكان لا يصلح علة لعدم جزم العقل بالامتناع اذ قد يحكم به لامر اخر كالعادة او مثلها فتامل ومما اجاب به الاشاعرة
عن الدليل المذكور ان اظهار المعجزة على يد الكاذب او الكذب عليه تعالى قبيح لا بالمعنى المتنازع فيه بل بمعنى خلاف
المصلحة اما الغرض او النقص فلذا لا يصدر منه تعالى وفيه نظر اما في الاول فلان العلم بان خلاف المصلحة لا يصدر عنه
انما يثبت بانه قبيح عقلا لا يتحقق فاعله الذم فاذا انتفى القبح العقلي نقول لم لا يصدر عنه ما يخالف المصلحة والقول
بان العلم بانه تعالى لا يفعل خلاف المصلحة ربما يحصل بالاجماع على ذلك فاسد جدا اذ حجية الاجماع موقوفة على ثبوت
الشرع الموقوف على ثبوت امتناع الكذب واظهار المعجزة على ان حجية الاجماع عند غير الشيعة انما يكون لو لم
يكن دليل الحجية كلا او بعضا مردودا ودليل الاكثر هنا هو القبح العقلي بالمعنى المتنازع فيه الذي يرده
الخصم واما في الثاني فلانا نمنع انه نقص ولكن لو انتفى القبح العقلي نقول ليتصف تعالى بالنقص تعالى عن ذلك
علوا كبيرا لم لا يجوز اتصافه به وحديث الاجماع مردود بما مر وايضا نقول ان النقص في الافعال كما صرح به في
المواقف وغيره يرجع الى القبح العقلي فالقول بانه لو حصل النقص منه لصدور القبح عنه تعالى يرجع الى
العقل بل الكلام النفسي الذي هو من قبيل الصفة عند الاشاعرة مدفوع اما اولا فلانك قد عرفت سابقا ان النقص
مطلقا سواء كان في الصفة او في الفعل راجع الى القبح العقلي بالمعنى المتنازع فيه واما ثانيا فلان ما ثبت به
الشرع وكلام المستدل فيه هو الكلام اللفظي الذي هو من باب الفعل فيقال انه كذب مخالف للواقع وكون
الكلام النفسي مطابقا للواقع لا يفيدنا فان قيل اللفظي مطابق للنفسي قطعا وبما انها مستحيلة قلنا في كلام غير الغافل
فالعلم كان فانه لا الا ان يقال بان الغفلة صفة نقص واما ثالثا فلان في اظهار المعجزة على يد الكاذب لم يكن
كلام لفظي ولا نفسي بل يصدر منه فعل يدل على ان هذا الكاذب نبي فالنقص انما لو كان انما يكون
راجعا الى فعل الاظهار ولا الى الصفة التي هي كلام نفسي ومما اجابوا ايضا بانه يمكن ان يكون جزم العقل
بامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب او الكذب ناشيا من الخلاق علم ضروري او الهام على ذلك
او على ان كل من اظهر المعجزة على دعواه النبوة حق او على ان النبي حق بعد اظهار المعجزة وغيرها لانه لو كان
حكم العقل وجزمه باعتبار ذلك لزم ان يدعيه احد ولم يتمسكوا الى الادلة مع ان كتب الفريقين
مشحونة بالاستدلال على ذلك وثانيا ان هذا مما يستبعده العقل كما اعترف به بعض منهم ايضا وثالثا
انه على هذا لا يمكن اسكات خصم يدعي عدم العلم به ويطلب الدليل ولو انكر احد لم يكن له مقابله
جواب ورابعا ان للمعتزلة ان يقولوا لعل ذلك الالهام او خلق العلم الضروري كان من باب
الاغراء بالجهل اي الهم امرا مخالفا للواقع او خلق الجهل المركب وكان الواقع خلاف ذلك فان قلت
لا تكليف علينا فوق ما الهم الينا او حصل العلم به لنا قلنا من اين علم انه لا تكليف فوق العلم
اما الشرع فلم يثبت حجيته بعد واما بالعقل وانت لا تقول به فافهم هذا واعلم انه يدل على ثبوت الحسن
والقبح العقليين بعض الاحاديث الواردة عن الائمة المعصومين ع ايضا قال ابو الحسن موسى بن جعفر ع
لهشام بن الحكم حديث طويل يا هشام ان العاقل لا يحدث من يخاف تكذيبه ولا يسئل من يخاف منعه
ولا يعد ما لا يقدر عليه ولا يرجو ما يعنف برجائه ولا يتقدم على ما يخاف فوته بالعجز عنه وسياق اخباره
دال على هذا المطلب ذا اخر هذا الفصل والاخبار الدالة على حكم العقل في افعاله ايضا سبحانه اكثر من
ان يحصى كما لا يخفى على من تتبع نظائرها وهيهنا شبهة اوردها على القائلين بالحسن والقبح العقليين وهي
انهم وان قالوا بالحسن والقبح العقليين الا انهم يقولون ان الحسن قد يصير قبيحا لاجل عروض عارض

والقبيح قد يصير حسنا لاجل ذلك كمصلحة وغيرها كما ان الكذب قبيح واذا صادف مصلحة يرتفع قبحه ويصير
حسنا وعلى هذا فيقال ان اظهار المعجزة على يد الكاذب والكذب من الله وان كانا قبيحين عقلا ولكنه
يجوز اتصافهما حسنا لاجل مصلحة او امر اخر يعرضهما فلم لا يجوز ان يكونا كذلك ومن اين علم انتفاء الجهة
المحسنة فيهما فيجوز ان يكون النبي كاذبا واظهار المعجزة على يده يكون لاجل مصلحة وكذا في الكذب ولا
يخفى ان هذه الشبهة لا ترد على المعتبرين في الحسن والقبح بالذاتيين والتابعين للعرضيين واما على ما
هو الحق من انهما يكونان ذاتيين وعرضيين معا وفي بعض الافعال ذاتيان وفي بعضها عرضيان فالجواب
ان الافعال القبيحة على قسمين ما يكون قبحه ذاتيا مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجية وما يكون قبحه
لاجل عروض امر عارض خارجي وليس لنفس الفعل في حد ذاته قبح اصلا فما كان من القسم الثاني يمكن
ارتفاع قبحه بارتفاع الامر الخارجي ويصير حسنا بعروض امر اخر يوجب حسنه واما ما كان من
القسم الاول فيمتنع ارتفاع قبحه لان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف فالقبيح هذا ينفك عنه وقد يعرضه
امر خارجي حسن يكافئ قبحه او يزيد حسنه عليه فالفاعل لمثل الفعل يكون فاعلا للقبيح والحسن معا والذمة
اللازمة عليه من جهة ارتكاب القبيح يكافئه المدح اللازم من جهة فعل الحسن فما كان من الافعال من القسم
الاول يمكن ان يصدر عنه تعالى بان يعرضه جهة حسن او يرتفع عنه جهة القبح واما ما كان من القسم الثاني
فلعدم امكان انفكاكه عن القبح وايجابه ارتكاب القبيح يحكم العقل بعدم جواز صدوره عنه لاستلزامه
ارتكاب القبيح وان يلزمه فعل حسن ايضا والمستحيل منه تعالى عقلا عندنا هو ارتكابه القبيح مطلقا ولما كان
اظهار المعجزة على يد الكاذب والكذب من قبيل الثاني فيمتنع صدورهما منه سبحانه ولو فرض انضمام
مصلحة لها وذلك كما انا نقول ان المعصية لا يجوز على النبي وان العاصي قد يفعل طاعة يرتفع عقاب
عصيانه ويكافئ ثواب ذلك عقابه فهذا لا يوجب ان يجوز على النبي فعل معصية مع طاعة يكافيها
والحاصل ان العقل يحكم بامتناع صدور القبيح عنه تعالى مطلقا وان كان معه فعل حسن ايضا فان هذا
شان العاجز والقبيح يمتنع انفكاك القبيح عنه وان تضمن جهة حسن فلا يمكن صدوره عنه تعالى فان
قيل كما ان فعل القبيح قبيح كذلك ترك الحسن قبيح فاذا كان للكذب مثلا جهة حسنة ولو يصدر عنه سبحانه
لزم تركه الحسن قلنا اولا انه اذا فرض ترتب حسن على امر محال كجمع الضدين فلا محالة لا يتركه سبحانه
لامتناع تعلق قدرته سبحانه بالمحال فما تقول هناك نقول هنا وثانيا ان هذا انما يرد لو قلنا بان
ترك كل حسن قبيح ولا نقول به بل القبيح هو ترك حسن لا يلزمه قبح وثالثا ان ذلك انما يرد لو قلنا بانه
تعلق قدرته بان يوجد ذلك الجهة المحسنة او المصلحة التي يتضمنها ذلك القبيح من غير ارتكاب ذلك
القبيح الذاتي ونحن لا نقول به ولكن لا يخفى ان هذا الجواب انما يصح على القول بجواز اجتماع الحسن
والقبح في شيء واحد من جهتين واما على القول بعدم الجواز فلا اذ يمكن القبيح الذي ضمنت معه جهة حسن
يرتفع قبحه اذا كانت جهة الحسن مساوية او غالبة على جهة القبح فلا يكون قبيحا فالجواب على هذا القول
ان يقال ان القبيح الذي يدركه عقولنا قبحه على قسمين قسم لا يحتمل عقولنا انضمام جهة موجبة لارتفاع
قبحه وكل جهة تنضم اليه يغلب عليها القبح وقسم ليس كذلك واظهار المعجزة على يد الكاذب والكذب على الله
من القسم الاول فلا يجوز لنا نسبتهما اليه سبحانه ثم لما فرغ طاب ثراه من ذكر ادلة المعتزلة اراد ان يزيف
ما استدل به الاشاعرة على نفي الحسن والقبح العقليين ومما استدلوا به من وجوه احدها ان العبد مضطر

في فعله ولا اختيار له فيه بل يجب صدوره منه فلا يكون حسنا ولا قبيحا عقلا اذ لا استحقاق المدح والذم العقليين
الا مع الاختيار وهو التمكن من الفعل والترك ثم جنب المط في فعله سبحانه بعدم القول بالفصل والجواب انا
نقول ان الاضطرار باطل ضرورة فانا نفرق بالبديهة بين الافعال الضرورية والاختيارية كالسقوط
والصعود وحركتي الاختيار والرعشة ولو كان الجميع اضطراريا لما فرقنا بينها فان قيل قد يتحقق الفرق
بين الاضطراريات فانا نجد الفرق بين فعل النائم والساهي وفعل المكره وفعل المتعمد مع ان الجميع
اضطرارية قلنا المراد وجدان الفرق في التمكن من الفعل والترك لا في امر اخر فانا لا نجد المتعمد من
هذه الحيثية من الافعال الاضطرارية المذكورة ونجدها في مثل السقوط والصعود وايضا لو كانت الافعال
اضطرارية لما صح التكليف منه سبحانه وطلب الفعل او الترك والذم والتهديد والمؤاخذة على ترك ما امر
به وفعل ما نهي عنه وارسال الانبياء والرسل وانزال الصحف والكتب ونصب الخلفاء والائمة فان مع
الاضطرار لا يفعل هذه الامور والبديهة تحكم بعدم جوازه ايضا استحالته فان طلب ترك ما يعلم امتناع الترك
او فعل ما يمتنع امتناع فعله طلب للمح وطلب المح محال كما ياتي وطلب فعل ما يعلم وجوبه او ترك ما يعلم
وجوب الترك طلب سفه وعبث لا يجوزه الاشعري على ادنى فرد من احاد الناس وايضا نرى جميع العقلاء
يذمون عبيدهم وخدامهم وسائر من يكون تحت امرهم وطاعتهم على الافعال والمتروك ويؤاخذون و
يعاقبون عليها ويلاحون ويمتحنون ولو كانوا قائلين بمذهب الاشاعرة لما استقبحوها بل ترى كل احد
يذم نفسه على بعض الافعال ويندم على ما فعل ويعزم على الترك فيما بعد وهل يصح شيء من هذه الامور مع
الاضطرار وبالجملة بطلان الاضطرار مما يشهد به الوجدان والعقل الصريح حيث يجد الفرق بين بعض
الافعال ويحكم باختيار نفسه ويشهد به الشرع وجميع عقلاء العالم من بدو الايجاد الى الان من الخواص
والعوام حتى الخصم نفسه والشبهة التي تمسكوا بها لو عجزنا عن جوابها ايضا لا يوجب القول بالاضطرار لان
شيئا من مقدماتها لم يصل في البداهة والضرورة هذا الحد وان لم يظهر جوابه وغاية ما يمكن ان يكون
مقدمات دليل يقيني ومع ذلك كان خلاف مدلوله اشد يقينيا فان مراتب اليقينيات متفاوتة لا يجوز
ما كان اليقين فيه اشد لاجل العجز عن حل الشبهة وهذا مراد من قولهم انه لا استدلال في مقابلة الضرورة
وقولهم ان الشبهة لا تسمع في مقابل الضروري وان العجز عن حلها لا يقدح في ضروريته قال المحقق الخ اذا اشتبه
في بعض فوائده ان المقدمة البديهية قد يكون رجوع العقل فيها وجزمه بها بحيث لا يتزلزل بمعارضته كل
معارض بل ما وقع في مقابله وان كان بحيث يعجز العقل عنه لم يكن تلك المقدمة في مقابله يتحمل القطع
به ويزول الجزم فيه بسبب تلك المقابلة وذلك ظ بالرجوع الى الوجدان وملاحظة تفاوت مراتب الجزم
واليقين بين البيان انتهى فان قيل اذا جاز ان يزول الجزم بشيء باعتبار مقابلته لما هو اقوى
منه فيلزم ان لا يحصل جزم بامر اصلا اذ كل ما يجزم به العقل يمكن ان يوجد ما هو اقوى منه فيجوز
لا يحصل القطع قلنا لا شك ان بعض المقدمات البديهية بحيث لا يجوز العقل ان يوجد ما هو اقوى منه
كامتناع النقيضين وكون الواحد نصف الاثنين ونحو ذلك ولو لم يكن كذلك ففيما بقي فان لا ينفي الاعتقاد به جزما
او يقال انه يسمى بالجزم باعتبار انه مجزوم به مع قطع النظر عن حصول العارض او يقال ان كل ما يجزم به العقل
ما لم يطلع على معارض اقوى لا يجوز وجوده والحاصل ان من كان جازما بشيء حتى كان جازما به لا يجوز
ان يحصل له امر يكون سببا لارتفاع جزمه وان شاهدنا ان جزمه بالاشياء قد يزول بسبب ظهور المعارضات

الف مرة وبهذا يندفع ما قيل ان الجمل المركب لا جزم فيه والا لزم ارتفاع الجزم بالكلية وبالجملة المقدمات التي
وجدها الخصم في شبهته لو لم يكن لها حل ليست في حد البداهة بحيث يعارض الامور المقدمات التي يدل على
الاختيار ولو نبحج الخصم وقال بالفرق بين الاضطراريات وقال ان ما لا يجوز فيه التكليف والمواخذة والمدح
والذم وما شاكل ذلك انما هي في مثل احراق النار والصعود وغيرهما واما سائر الاضطراريات فيمكن ان يحسن
فيه هذه الامور قلنا اولا انه على هذا يعود التراع لفظيا لان مرادنا بكون الفعل اختياريا انه يجب ان يصح التكليف
فيه والعقاب والثواب والمواخذة ووجدان العقل الفرق بينه وبين ما يقول بكونه اضطراريا كاحراق النار
وفعل الساهي والمقسور وبالجملة يجري فيه جميع ما ذكر ولا نريد من الاختياري الا ذلك فان انت ايضا تقول
بانه لا منافاة بين هذه الامور وبين كونها اضطرارية فهذا عين الاختيار وتسميته بالاضطرار دون تكرهذه
الامور فنكرا البديهة ولا يتحقق الجواب والحاصل انا نقول ان الفعل يجب ان يكون بحيث يصح اجتماع هذه الامور
فيه وهذا مرادنا من الاختيار فان انت ايضا سلمت فتم الوفاق ثم نقول ان اجتماع هذه الامور في فعل لا يكون
الا اذا كان الفعل بحيث ان شاء فعله لفعله وان شاء تركه وما لم يكن الفعل كذلك يمتنع اجتماع هذه الامور
فيه وهذا عين الاختيار وثانيا ان كل اضطراري حسنت فيه هذه الامور وجازت نقول يجوز فيه الحسن
والقبح العقليين ايضا وبالجملة نقول انه ما من قبيل تكليفنا الشارع وتوا حذة العقلاء والعزم على الترك فكما
جاز فيه هذه يجوز غيرها ذلك ايضا بلا فرق هذا ثم ان المصنف قد اجاب عن دعوى الضرورة بان الضروري
وجود القدرة لا تاثيرها ولا يخفى ما فيه لان وجود القدرة بدون التاثير كعدمه وايضا ان اريد بعدم تاثيرها
عدمه مع ارادة الفاعل للفعل والترك فهو عين نفي القدرة بل كون التاثير كذلك لان القدرة كون القادر
ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فاذا كان الفاعل بحيث لو شاء الترك لم يؤثر القدرة فلا يكون قادرا
وان اريد عدمه لو لم يرد الفاعل التاثير فان الشيخ اراد فهذا عين الاختيار وايضا ما ذكرنا من الوجه
الدال على تحقق الاختيار انما يدل على تاثيرها لقدرة لا على وجودها كما لا يخفى ثم ان الاشاعرة استدلوا على
اضطرارية الافعال بان كل فعل يفعله الفاعل فان لم يتمكن من الترك فهو عين الاضطرار وان تمكن
من الترك حتى جاز منه الفعل والترك فان احتاج في الفعل الى مرجح يلزم الفعل معه فيعود التقسيم فيه
اي في ان مع ذلك المرجح اما لا يتمكن من الترك فهو الوجوب والاضطرار وان تمكن منه فيحتاج الى مرجح
اخر فيعود التقسيم فيه ايضا وهكذا اما ما يلزم او الانتهاء الى مرجح لا يتمكن معه من الترك وان لم
يحتج في الفعل الى المرجح فيكون الفعل اتفاقيا اي صادرا من غير قصد واختيار فان ما يصدر مع القصد
والارادة يتحقق معه المرجح البتة وظاهر ان مثل ذلك لا يتحقق فيه الحسن والقبح او بمعنى ان الفعل يكون
بحيث يصدر عن الفاعل تارة ولا يصدر اخرى من غير ملاحظة ترجيح وتنبع في حال الصدور ولا صدور
تفاوت وغيره حين عدم الصدور وظاهر ان مثل هذا لا يتصف بالحسن والقبح على ان صدور مثل هذا الفعل
وفقدانه غير جائز لانه لا يجوز الاعلى القول بجواز الترجيح بلا مرجح وهو باطل ضرورة واتفاقا فان قيل نختار
الاول اي الاحتياج الى المرجح ولكن نقول لا يلزمه الاضطرار ولا الاحتياج الى مرجح اخر لانه انما يلزم
لو لم يقل بكفاية الاولوية وقلنا بان الشيء ما لم يجب لم يوجد واما مع القول بكفاية الاولوية لا يلزم ذلك
قلنا اذا اكتفى بالاولوية فيمكن وجود المرجح مع الفعل وبدونه تارة بفرض موجودا معه واخرى معدوما
ويتوان مين فرض وقوع الفعل مع المرجح ان كان وقوعه بمجرد ذلك المرجح من غير مدخلية شي اخر

لزم ترجيح وقوعه حينئذ على وقوعه في وقت لم يقع مع المرجح مع تساويهما المرجح بالنسبة اليهما فيلزم الترجيح
بلا مرجح وان كان وقوعه بسبب شيء اخر فينقل الكلام اليه ونقول ان مع ذلك المجموع ان كان الفعل لازما
يلزم الاضطرار والا فيتسلسل او نقول ان ذلك المرجح انما يكون جميع ما يتوقف الشيء ولا نفترض بعد ساير
ما يتوقف عليه ونقول انما يلزم الفعل فهو الاضطرار والا فيلزم انفكاك اللزوم توقف الفعل الى شيء اخر ثم
لو اكتفى بالاولوية يجاز عدم الفعل مع المرجح ايضا وحينئذ يلزم ترجيح المرجوح وهو اظهر بطلانا واوضح الدليل
بعد ابطال الاولوية بان الفاعل ان لم يتمكن من الترك فمضطر وان تمكن منه ونسبتا معا الفعل والترك
بالنسبة اليه فان فعل بلا مرجح لزم الترجيح بلا مرجح وان فعل مع المرجح فما يلزم معه فمضطر والا فينقل الكلام
اليه ولا يخفى انه لم يتعرض لكيفية وجود المرجح وعلى هذا فللمجيب ان يقول لا يلزم مع المرجح ولكن وجود المرجح
بالاختيار فلا اضطرار فالصواب نقل الكلام الى كيفية وجوده ايضا بان يقال ثم وجود المرجح ان كان لازما
يلزم الاضطرار والا فترجح وجوده على عدمه يحتاج الى المرجح فان كان وجوده لازما فهو مضطر والا يحتاج
الى مرجح اخر ثم ما يترجح به وجود المرجح الاول انما يكون لازما او لا فاما ان ينتهي الى الاضطرار او يلزم التسلسل
كلاهما باطلان والى رد تلك الشبهة اشار بقوله وقوله ولزوم التسلسل او الاتفاق لولاه اي لولا الاضطرار
مدفوع بعدم ايجاب اللزوم بالارادة له اي للاضطرار لانه اي اللزوم بالارادة لا ينافي الاختيار
بل يحققه وتوضيحه انا نختار ان الفاعل متمكن من الفعل والترك ولكن لا يختار احدهما الا مع المرجح قوله
ان كان لازما مع المرجح يلزم الاضطرار والا فينقل الكلام اليه قلنا يلزم مع المرجح ولا اضطرار لان
الاضطرار انما يكون لو كان المرجح غير ارادة الفاعل واختياره اما اذا كان هو المرجح اما اولا او بانتهاء مرجح
اخر اليه فلا يلزم الاضطرار لان سبب الوجوب واللزوم حينئذ اما بالواسطة او بدونها هو اختيار الفاعل ولو
نسلم انه مضطر والاضطرار الحاصل بالاختيار والارادة لا يوجب كون نفس الفعل اضطراريا وذلك كما ان
من اسقط نفسه من السطح فان وقوعه على الارض بعد الاسقاط اضطراري ولكن ليس اصلا لوقوع اضطراريا
لان سبب اضطراريته فعل الفاعل فكذا ههنا سبب الاضطرار ارادته فلا يلزم الاضطرار وهذا مراده
من قوله بعدم ايجاب اللزوم بالارادة للاضطرار والحاصل ان الاضطرار انما يكون على احد الوجهين
اما بان يصدر الفعل من الفاعل بلا شعور وارادة كما يصدر عن الطبايع واما بان يصدر عنه مع الشعور
لكن بتحريك قاسر وجبر جابر مثل ان يأخذ احد يد احد ويضرب بها رجلا اما اذا اصدر فعل عن فاعل يكون عالما
به وبمصلحته مريدا له ويكون علمه بمصلحته وارادته باعثا على فعله حتى لو لم يكن له ذلك العلم والارادة بل
كان له العلم بمصلحة تركه لما فعله بل تركه لاجل علمه بمصلحة تركه فليس هذا اضطرارا اصلا وان كان صدور
الفعل بعد حصول ذلك العلم والارادة بطريق الوجوب واللزوم هذا شرح المقام ولكن لا يخفى ان
للخصم ان ينقل الكلام الى الارادة بان يقول لا شك ان الارادة امر حادث فوجودها اما لا يفتقر الى مرجح
فيلزم الترجيح بلا مرجح او يفتقر الى مرجح فنقول ان مع وجود المرجح انما يكون الارادة لازمة فيلزم
الاضطرار او لا فيحتاج الى مرجح اخر حتى ينتهي الى ما لا اختيار للعبد فيه ويجعل مرجح الارادة ارادة اخرى
مع انه يوجب التسلسل في الارادات ومع انا لا نجد من انفسنا الا ارادة واحدة يرد عليه انا ننقل الكلام الى
سلسلة الارادة اي مجموع الارادات فنقول ان وجودها انما يحتاج الى المرجح الى اخر الكلام وبالجملة
الوجوب بالارادة لا ينافي الاختيار لو كانت الارادة اختيارية واما بعد جوانا اصل الشبهة في نفس

الارادة ايضا فلا يفيد ولا يجعل الفعل اختياريا بل لا فرق بين الفعل الارادي والطبيعي لان وجود الارادة
للمريد حينئذ يكون بعينه كوجود الطبع لذي الطبيعة في استلزامه الفعل غاية الامر ان مع الارادة شعورا ليس
اختياريا وليس ذلك مع الطبع وذلك مما لا يفيد فائدة اصلا ونحن نمثل له بالعلم والارادة في هذا المقام
فنقول ان هذا مثل ان يكون الرجل مشدودا جيدا حيا ملتحما بالعلم ولا اختيار بالارادة والعلم بالفاعل ثم يشد
جبلا على وسط العبيد وكان راس الحبل بيده فجذبه بحيث سقطت العبيد وكان سقوط العلم مستلزما
لسقوط الارادة وسقوط الارادة مستلزما لسقوط الفاعل فهل يجوز ان يضرب السيد الفاعل لاجل
سقوطه باعتبار ان الارادة والعلم كانا من جملة اسباب سقوطه واذا وصل الكلام الى هذا المقام يقوى
الشبهة وقد ذكر العلماء الاعلام لدفعها وجوها لا يكاد يتم شيء منها وضبط الكلام في ذلك موكول
الى علم الكلام لان القليل لا ينفع والكثير لا يليق المقام ولكن نشير ههنا اجمالا الى ما هو الاقرب الى الصواب
في نظرنا حينئذ من تلك الوجوه التي ذكروها فنقول وبالله التوفيق ان لنا ان نجيب بان وجوب الفعل
ينتهي الى ارادة الفاعل ووجوب الارادة ينتهي الى ذات الفاعل مطلقا او مع العلم بالمصلحة بمعنى ان المرجح
لوجود الارادة هو ذاته بذاته ومادته وطينته فيكون منتهى الفعل الحسن الى الذات الشريفة ومنتهى الفعل
القبيح الى الذات الخبيثة والحاصل ان لذات الفاعل ومادته وطينته مدخلية في الفعل وان كانت
بواسطة الارادة والعلم بالمصلحة او بوسائط اخر والمحال المحض انا لا نقول ان الذات علة تامة في الفعل
ولا في الارادة بل لها مدخلية فيه ومرجح الارادة وان توقف الفعل او الارادة الى امور اخر من العلم بمصلحة
او داع خارجي او تكرر دليل ونحو الى غير ذلك فذاته بماديته تقتضي ارادة هذا الفعل حين العلم بالمصلحة في
اجتماع ساير الشرايط ولا محذور في ذلك اصلا والمحذورات التي يتوهم في ذلك امور منها انه لو كان للذات
مدخلية في الارادة فلم يذم العقلاء الفاعل ويلومونه ويعاتبونه في ذلك وكيف يستحق اللوم والمذمة
على ذلك الامر الذي لا اختيار له في الفعل فانه لا اختيار له في كون ذاته كذلك وبعد كون الذات كذلك لا
اختيار له في الفعل وجوابه انا لا نعلم اي فساد في كون الذات مستحقة للوم والذم فانا نقول ان الذم يرجع
حقيقة الى الفاعل لا الى الفعل فانهم قالوا ان القبيح ما يستحق فاعله الذم لا اصل الفعل ولا ادري ان من
قال بان الذات لا يكون لها مدخل في حصول الفعل حتى يكون مستحقا للذم واللوم بل يجعل اهل العرف
اذا احد ولو المبالغة في ذم احد او مدحه يقولون ان ذاته كذا او كذا ويقولون ان فلانا ذاته خبيثة لو اعطي
له خزائن الارض لم يندم على قتل احد فكيف ينافي مدخلية الذات اللوم والمدح والذم بل لو تاملت حق
التامل تعلم انه لا وجه لمدح الفاعل وذمه الا مع مدخلية ذاته في الفعل والحاصل ان الذات التي لها
مدخلية في الفعل الحسن تستحق بذاتها المدح والتحسين والتي لها مدخلية في الفعل القبيح تستحق بذاتها
الذم والتقبيح فان قيل فعلى هذا يصح المدح والذم في الطبايع المقتضية للاثار الحسنة والقبيحة قلنا لو سلم ذلك
لما ابيناه لكنا نقول ليس في الافعال الطبيعية ما يحكم العقل بحسنه وقبحه من جهة عقلية انما هي امور مختلفة
باعتبار الاوقات والمصالح وحسنها وقبحها باعتبارات كما لا يخفى على انه يمكن ان يقال انه يمكن ان يشترط في
التحسين والتقبيح العلم والشعور والارادة ولما انتفت هذه الامور في مثل الطبايع لم يجر فيها الحسن والقبح ومنها
انه لو كان للذات مدخلية لما كان للثواب والعقاب وجه وجوابه يظهر مما ذكرنا في الجواب عن اللوم والاول
فان اعطاء الثواب واجراء العقاب من الله سبحانه ليس عبثا وجزافا بل انما هو لاجل تستحقهما وما الضرر في ان

يكون المستحق لهما هو نفس الذات كما في ذلك في النفس النبوي فان مذهب جميع كثير ان صدور المعصية منهم محال
ومستحق في اثره الافعال الحسنة كما هو صريح قوله كنت نبيا وادم بين الماء والطين الى غير ذلك فمن الذوات
ما يستحق العقاب ابدا ومنها ما يستحق العقاب المنقطع والحاصل ان الذات الشريفة لا ينفك عن الفعل الحسن
واستحقاق الثواب والخبيثة لا ينفك عن فعل القبيح واستحقاق العقاب وما ادري ما الضرر الشرعي او العقلي
او العرفي في كون الذات بذاتها مستحقة الثواب والعقاب مع موافقته لظواهر اكثر الاخبار من قبيل الكلمات
المناقبية في يوم القيمة ان يقول لم تعاقبني وليس علي ذنب فان فعل المعصية لم يكن باختياري قلنا يجاب بعد
ان ذنبك ليس محض هذا الفعل بل نفس ذاتك عين الذنب واي ذنب للذات اشد من كونها مقتضية
للقبيح والى هذا اشير قوله سبحانه قالوا لو نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين والحاصل انه يجاب بان كان فعل
القبيح كان مستحق في الملك كلك العقاب ايضا مقتضاها ولا يجب على احد في ذلك ومنها انه اذا كان للذات مدخلية
فلا يختلف عنها لان مقتضى الذات لا يختلف فما فائدة التكليف والبعث وانزال الكتب والامر والنهي فان
الذات الشريفة تفعل الحسن ولو لا تكليف وبعث وكتاب وانذار كما ان الخبيثة تفعل القبيح كذلك وجوابه ان
هذا انما يرد لو قلنا بان المستحق للحسن والقبيح هو الذات الصرفة من غير مدخلية لشيء اخر اصلا ولا نقول بذلك
بل نقول ان للذات مدخلية وان كانت المدخلية للامور الاخر ايضا وعلى هذا فنقول يمكن ان يكون
اقتضاء لا كل ذات مقتضية لفعل الحسن او اكثرها مشروطا بهذا التكليف والبعث والانذار حتى لو لم
يتحقق لما صدر الحسن عنها او يصدر منها القبيح وظاهر ان الذوات كانت متفاوتة فمنها ما كان مصدر
الفعل الحسن مقتضية له مستحقة المدح والثواب بلا شرط وهي اقل قليل من الذوات ومنها ما كانت مصدر
الفعل القبيح واستحقاق العقاب الابدي وان تحقق التكليف ايضا ومنها وهي اكثر النفوس ما كانت
اقتضائها لفعل الحسن وخروجها عن استحقاقها ق مطلق العقاب او عن استحقاق العقاب الابدي مشروطا
بالتكليف والانذار كما انا نرى ان اقتضاء بعضها مشروط بالابتلاء والامراض فكان الله سبحانه مظهر
اللطف والفياض المطلق تكلف وانذر حتى يستحق تلك الذوات الافعال الحسنة وتستحق بذلك
الثواب والخلاص عن العقاب الدائمي فان قيل فما اللازم ح هو تخصيص التكليف بتلك الاشخاص دون
تلك الذوات قلنا اولا يمكن ان يكون الشرط العام الغير المحض وثانيا انه يمكن ان يكون بتعميم التكليف
لقطع اعذار الباقين ومنها انه لو حصل الذات ذاته كذلك مع انه سبحانه الفيض المطلق وجوابه انه سبحانه
ما جعل ذاته كذلك بل جعلها موجودا فان كون ذاته كذلك ليس بجعل جاعل بل من لوازم ماهيته ومنها
انه اذا كانت ذاته كذلك فيجب انه سبحانه الفيض المطلق وجوابه انه سبحانه لم اوجدها انه سبحانه تلك الذات وجوابه
او لا ان نعمة الوجود نعمة لا يكافيها نعمة اصلا وهو خير محض فامتنانه سبحانه ذلك الخير على تلك الذات
الخبيثة موجودة كانت ام معدومة واي قبح يلزم ذلك وللارض من كاس الكرام نصيب فان قيل لو لا
الوجود لم يعاقب قلنا شرية العقاب في جنب خيرية الوجود مضمحلة غاية الامر ان ذلك الشخص لا يعلم ذلك
ولا يدركه وثانيا ان ايجاد مثل هذا الذات اذا كان فيه مصلحة ليس قبيحا انما القبيح جعل الذات كذلك
وقد عرفت انه لا مدخل فيه للجعل وثالثا انه اي مصلحة فيه فلا يلزم علينا جميع مصالح افعال الله جل جلاله
وهب الاوهاب تعالى شانه وشان افعاله من ان يحيط عقولنا الناقصة بجميع مصالحها ومفاسدها
فان ذلك لا يحصل الا بالاحاطة التامة بجميع معلوماته سبحانه وانى لنا ذلك هكذا ينبغي ان يفهم هذا

المقام هذا تم لما ذكره ان المرجح للفعل الموجب له هو الارادة اراد ان يدفع ما عسى ان يورده المعترض من ان
الارادة التي يجب بها الفعل ليست من العبد بل من الله سبحانه وعلى هذا فيبطل استقلال العبد ويصح الاضطرار
والى دفع ذلك اشار بقوله ره وكون ثانيها الوجوب وهو الارادة منه تعالى فلا استقلال للعبد اول الكلام
ومصادرة على المطلوب لانا نمنع كون الارادة منه سبحانه بل هو عين المتنازع فيه والتوضيح ان المراد بكون
ما يجب الفعل عنده من الله تعالى ان كان خلق الارادة منه فهذا اما لا نسلم ضرورة وذلك لا يقتضي وجوب الفعل
عنده ولا يلزم استقلال العبد به وان كان تعلق اختياره بالفعل فهو ليس من الله تعالى بل هو اول النزاع
ولا يخفى انه لا يلزم المورد ان يقول بكون الارادة منه سبحانه بل يكفيه ان يتردد الايراد على النحو الذي ذكرنا
بان يقول ان وجود الارادة ليستدعي مرجحا ايضا لبطلان الترجيح بلا مرجح فان كان لازما مع ذلك المرجح
يلزم الاضطرار والا ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل ويجري الكلام في جميع افراد سلسلة التسلسل فان
انتهى الى الله فيلزم كون الارادة من الله ولو بالواسطة وهو مراد المورد من كونه منه تعالى فتامل هذا ولما
استدلت الاشاعرة بالاضطرار على نفي الحسن والقبح العقليين واستدلوا على الاضطرار بما استدلوا ورد
عليهم ايرادان ذكرهما بقوله ره على انه اي الاضطرار لو تم ويثبت لنفى الحسن والقبح الشرعيين ايضا
وجرى في افعال الواجب تعالى شأنه مع انه لا يقول المعتزلة التي منهما اما الاول فلان نفي الحسن والقبح
الشرعيين فلان تحققهما فرع تحقق التكليف والاشاعرة وان جوزوا التكليف لغير المختار ولكنه
غير واقع عندهم كما صرح به الصلاحي ولا يفيد في دفع ذلك ما قيل من ان الحسن والقبح لما كانا شرعيين
عندهم فلا قبح في ايصال الثواب الى زيد والعقاب الى عمرو مع عدم صدور ما يستحق بهما عن زيد وعمرو
وبل الحسن ما اخبره حسنا والقبيح ما اخبره قبيحا فما فعله حسن ليس فيه قبح لان الكلام في ايصال الثواب
والعقاب بل في نفس التكليف وهم لا يقولون بوقوع التكليف لغير المختار واما وجريانه في افعاله
سبحانه فلانه يقال ان كل فعل يصدر منه سبحانه ان لم يتمكن من الترك فهو الاضطرار والا فان احتاج الى
مرجح فيعود التقسيم فيه والا فاتفاقي وتصدى بعضهم لدفع النقضين فاجاب عن الاول اي لزوم انتفاء
الحسن والقبح الشرعيين بان الافعال الاضطرارية على قسمين قسم منسوب بالاختيار وهو ما كان فعله
بالاختيار وان كان الاختيار ايضا اضطراريا وقسم لا اختيار فيه اصلا والذي لا يصح معه التكليف ولا يحسن
وقوعه وتوجيهه معه هو القسم الثاني واما الاول فلا استحالة في توجيه التكليف معه والى رده اشار
بقوله ره وكفاية اختيار ما في الشرعي اي الحسن والقبح الشرعيين وتوقف العقلي على الاستقلال
التام مجرد دعوى لا دليل عليه وذلك لان وجود اختيار ما ان كان مع التأثير فيكون ذلك في تحقق
الشرعي والعقلي وان لم يكن له تأثير اصلا يكون وجوده كعدمه فلا وجه لكونه مجوزا للشرعي والحاصل ان
الفعل كلما كان بحيث يصح معه التكليف شرعا وجاز تعلق التكليف به وترتب عليه الثواب والعقاب
فتقول يجوز تعلق الحسن والقبح العقليين سواء سميتا الفعل ح اضطراريا او اختياريا او منسوبا
بالاضطرار وكلما لم يكن كذلك فيشترك الشبهة فما هو جوابك عنها فهو جوابنا واجاب عن الثاني بان المرجح
في فعله سبحانه هو ارادته وارادته لا تحتاج الى مرجح لان المحتاج الى المرجح هو الامر الحادث وارادته
سبحانه قديمة فلا تحتاج الى مرجح متجدد فلا يلزم الاضطرار والى رده اشار بقوله ره وقدم ارادته
لا يفيد لحدوث تعلقها فانه لا شك في ان الارادة بنفسها لا تكفي في وجود الفعل بل لا بد من تعلقها

بالفعل

بالفعل حتى يوجد وذلك التعلق الذي يترتب عليه الوجود لم يكن قديما والا لزم قدم المراد ايضا وهو خلاف
المفروض فان قيل ان ارادته تعلقت في الازل بوجود زيد في زمان مخصوص فيلزم ان يوجد ولا حاجة الى تعلق
اخر قلنا اولا انه لا يجوز ان يكون التعلق المذكور كافيا في وجود الحادث والا يلزم وجود الفعل في ذلك
الزمان في الازل فلا بد ان يحتاج وجوده في ذلك الزمان الى تعلق حادث للارادة او القدرة يترتب
عليه حدوث الفعل ونقول ان كان ذات الفاعل مع تلك الارادة القديمة والتعلق القديم
مقتضيا لوجود الحادث في ذلك الزمان وكان كافيا فيه لا يحتاج الى شيء اخر اصلا فيلزم وجود الحادث
في ذلك الزمان في الازل وان لم يكن مقتضيا تاما بل يحتاج الى شيء اخر من حصول ذلك الزمان او غيره
فننقل الكلام اليه وثانيا ان لنا ان نقرر الدليل هكذا جميع ما يتوقف عليه الفعل من الارادة القديمة
وغيرها ان تحقق فاما ان يلزم الفعل فيلزم الاضطرار والا فيلزم الترجيح بلا مرجح او خلاف الفرض وقد
يجاب عن النقض بالواجب ايضا بالتزام جواز التخلف عن المقتضي التام والفرق بين المقتضي الموجب و
المختار بتجويز جواز التخلف في الثاني دون الاول وفيه انه يلزم في التخلف الترجيح بلا مرجح وهو جار في الترجيح
بلا مرجح وفيه انه يلزم الترجيح بلا مرجح في صورة التخلف في الفاعل المختار ايضا فان الفاعل المختار اذا
كان مستجمعا لجميع شرائط فعله من القدرة والارادة والغاية وغير ذلك فاما ان يجب صدور الفعل
او لا فعلى الاول امتنع التخلف وعلى الثاني نفرض وقوعه تارة وعدمه اخرى فان كان وقوعه في الزمان
الذي فرض وقوعه فيه بمجرد ما فرض لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بعد وقوعه في هذا الزمان على
وقوعه في الزمان الاخر وان كان وقوعه بسبب امر اخر لم يكن متحققا في الزمان الاخر يلزم خلاف المفروض
وايضا ننقل الكلام الى ان يلزم الفعل والا يلزم القول بالاضطرار اولا لم هذا وما يمكن ان يجاب
به عن استدلالهم هذا انا لو سلمنا الاضطرار المحض فلا ينافي الحسن والقبح العقليين اذ قد عرفت ان المراد
بهما كون الفعل ذا جهة يوجب حسنه واقعا او قبحه كذلك بحيث يصح ان يمدح فاعله انه حسن او قبيح باعتبار صدور
ذلك الفعل عنه واتصافه به والحاصل ان الحسن العقلي مثلا هو كون الفعل ملائما للعقل وهذا يستلزم
صحة مدح فاعله اذ اتصف به بالاختيار وان لم يمدح مع الاضطرار والمراد باستحقاق المدح هو استحقاقه
لو لم يكن مانع وبالجملة لو ثبت الاضطرار المحض فغاية ما هو ينافي التحسين والتقبيح بمعنى انه يمدح
من فعل هذا الفعل او ما احسن ذلك ولا ينافي الحسن والقبح اصلا وثاني ما استدل به الاشاعرة على نفي
الحسن والقبح العقليين قوله سبحانه وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه الاستدلال انه سبحانه صرح بنفي
التعذيب قبل بعث الرسول ولو كان العقل مدركا للاحكام لزم خلاف ذلك وهو وقوع التعذيب
قبل البعث لتحقق الوجوب والوجوب المستلزمين لوقوع التعذيب عند المعتزلة لقولهم باستقلال العقول
اريد تتميم الدليل على نحو يرد على القائلين بجواز العفو ايضا يقال لزم عدم الامن من وقوع التعذيب
وهو منتف اويقال لو كان العقل مدركا للاحكام لزم جواز التعذيب قبل البعث وهو منتف بالاية فعلى
الاول يكون الدليل الزاميا وعلى الثاني تحقيقيا وايضا على الاول لا ينهض حجة على مطابقة الامامية القائلين
بالعفو وعلى الثاني ينهض ثم ليس مرادهم وقوع التعذيب في جميع ما يلزمه العذاب حتى يرد عليهم انا
لا نقول بان العقل يدرك جميع الحسن والقبح في جميع الافعال وهو يدرك جميع الاحكام بل مرادهم
انه يستلزم التعذيب ولو في الجملة والاية تنفيه مطلقا والجواب عن ذلك اشار بقوله ره ونفي التعذيب

قبل البعث لعفو وهذا الجواب انما يتم على التقرير الاول واما على التقرير الثاني فلا يتم بل يوكنا الدليل لان
العفو لا يكون الا فيما يجوز التعذيب فيه فالجواب على الثاني انما هو احد الوجوه الاتية او تسليم عدم الامن
فيما ادرك العقل قبحه لو لا ورود الاية اي اللازم هو عدم الامن لو لا دليل على الامتناع والاية دليل على
الامتناع والحاصل ان عدم الامن ليس بمنتف قبل ورود الاية بل كان متحققا وبعده كان انتفاؤه بسبب
اشعارها بالعفو اذ الاية تدل على عدم العقاب وهو بمعنى العفو وكذا يقال ان عدم جواز التعذيب ممنوع والاية
انما يدل على عدم الوقوع لا على عدم الجواز والقول بان معنى الاية انه ليس من شأننا ولا يجوز منا التعذيب
قبل البعثة اذ مثل هذا التركيب من نظائر الاستعمال في هذا المعنى كما في قوله تعالى وما كنا ظالمين وما كنا
لاعبين ولو اريد الوقوع لقيل وما نعذب مدفوع بانه لو سلمنا ان معنى الاية كذلك يمكن ان يكون نفي
جواز التعذيب باعتبار لزوم العفو قبل البعث باعتبار كرمه وفضله لا باعتبار فعل المكلف فاستحقاق
العذاب بالنظر الى فعل المكلف وجوازه قبل البعث لا ينافي الاية والحاصل ان عدم جواز التعذيب
تارة يكون باعتبار نفس الفعل بان يكون بحيث لا يجوز العادل الغني الكريم ولا المرتكب الظلم التعذيب
واخرى يكون باعتبار الفاعل اي يكون الفعل بحيث لو قطع النظر عن كرم الفاعل وفضله جاز التعذيب
عليه ولكن مع ملاحظة كرمه لم يكن جائزا ويمكن ان يكون نفي الجواز في الاية من قبيل الثاني فلا ينافي الحسن
والقبح العقليين وحكم العقل بجواز التعذيب بملاحظة الفعل نفسه او يأول التعذيب المنفي بالدنيوي
اي وما كنا معذبين بالعذاب الدنيوي كما صرح في ايات كثيرة والمراد التعذيب بالبلايا والامراض والتدمير
والاهلاك وعلى هذا فلا تنافي بين الاية وبين كون الحسن والقبح عقليين اذ اللازم منه هو جواز مطلق
التعذيب ولا ينفيه الاية دون التعذيب الدنيوي واما نفي العذاب الاخروي ايضا بان الاية لما دلت على انه
لا يليق بحكمته وفضله ايصال العذاب الاولى على ترك الايمان قبل تنبيههم بارسال الرسل فلا يليق
ان لا يوصل اليهم العذاب الاكبر على تركهما قبل ذلك اولى فلا يخفى ما فيه او يأول التعذيب المنفي بالتعذيب
الشرعي اي التعذيب من حيث مخالفة الحكم الشرعي وان فرض العذاب من حيث ارتكاب الفعل القبيح
او المراد بالتعذيب الشرعي التعذيب على التفصيل الوارد في الشرع او المراد الحدود الواردة في الشرع
ولا يخفى مخالفة ذلك للظاهر جدا او يأول الرسول بالذي لا تعذيب قبل بعثته بالعقل الذي هو
الرسول الباطني كما ان النبي هو الرسول الظاهري كما صرح به في الاخبار والحديث وما كنا معذبين
حتى ننبههم بعض التنبيه بواسطة رسول منا ظاهرا كان او باطنا كل ذلك جمعا اي للجمع بين ظاهر
الاية والادلة الدالة على ثبوت الحسن والقبح العقلي وبسياق كلام ابطل في الاية في اخر هذا الفصل ويمكن
ان يجاب ايضا بمنع استلزام الحسن والقبح العقليين لجواز التعذيب فانك قد عرفت ان القبح بمعنى
ما يستحق فاعله الذم وهو لا يستلزم العذاب اذ الظاهر المتبادر من العذاب ما يتألم المعذب به
والذم قد يكون بالقلب واللسان على وجه لا يترتب عليه الالم وايضا يمكن ان يقال ان القائلين بالحسن
والقبح العقليين لا يقولون بان العقل يدرك الحسن والقبح في جميع الافعال بل في بعضها وعلى هذا يمكن
ان يكون معنى الاية وما كنا معذبين على فعل او ترك يحتاج في وجوبه او حرمته الى الرسول حتى نبعث
رسولا وثالث الوجوه التي استدلوا بها انه لو ثبت الحسن والقبح العقليين لزم ان لم يكن الواجب تعالى مختارا
في الحكم بالافعال واللازم باطل بالاجماع فكذا الملزوم بيان الملازمة ان الافعال يكون ح حسنة

في نفسها

في نفسها بالنسبة الى الاحكام فاذا كان الفعل في نفسه مما يمكن رجحان الحكم بالمرجوح قبيح فلا يجوز عليه فيكون الحكم
بالراجح متعينا عليه فهو ينافي الاختيار وجوابه انا الوجوب والامتناع للداعي لا ينافي الاختيار بل يحققه ويوكده
وانما المنافي له الوجوب او الامتناع بلا داع وحاصله يرجع الى اختيار ما فيه الداعي ومن هذا القبيل ما يقوله
المعتزلة من وجوب اللطف عليه تعالى وامتناع الكذب عليه والحاصل ان المعتزلة قائلون بمثل هذا الوجوب
والامتناع فلا ينتقض الدليل بحجة عليهم ورابع الوجوه انه لو ثبت الحسن والقبح العقليين وكان حسن الفعل
وقبحه لامر غير طلب الشارع حاصلا في الفعل لم يكن الطلب بالذات متعلقا بالفعل واللازم باطل بيان الملازمة
ان الطلب ح يتوقف على امر زائد وما يكون بالذات الذي لا يتوقف على امر زائد واما بطلان اللازم فلانا
نعلم ضرورة ان الطلب صفة ذات اضافة يستلزم مطلوبا لا غير ولا يعقل حقيقته الا متعلقا بمطلوب من غير افتقار
الى امر اخر بل حقيقته هو المتعلق بالمطلوب وغير ذلك لا دخل له بالطلب وجوابه اولا بالنقض بطلب السيد مثلا من
العبد فعلا لغرض او مصلحة اذ يلزم ان يكون متعلق ذلك الطلب بفعله متعلقا ذاتيا غير متوقف على المصلحة
ومعلوم انه ليس كذلك وثانيا انه ان اريد بكون الطلب صفة ذات اضافة يستلزم مطلوبا ولا يعقل حقيقته الا
متعلقا بمطلوب من غير احتياج الى امر اخر ان وجود الطلب في العقل يستلزم تعلقه بمطلوب معين اذا كان
الطلب معينا حيث انه لا يتعين الطلب الا بتعين المطلوب او ان وجود ماهية الطلب فيه يستلزم تعلقه بمطلوب ما ولا
يتوقف في ذلك الاستلزام الى امر اخر من صفة حقيقية او اعتبارية فذلك مسلم لكن ليس كلامنا فيهما انما
الكلام في ان الطلب في الوجود الخارجي هل يتوقف على امر زائد على الفعل المطلوب ام لا وان اريد ان وجوده
في الخارج يستلزم تعلقه بالمطلوب ولا يمكن وجوده فيه الا متعلقا بالمطلوب فذلك ايضا مسلم لكن ذلك لا ينافي
افتقاره وجوده في الخارج الى امر اخر هو الصفة الحقيقية او الاعتبارية وان اريد انه يستلزم تعلقه
بالمطلوب ويكفي في ذلك مجرد ذات الطلب والمطلوب ولا يتوقف على امر اخر فذلك ممنوع بل هو اول النزاع
والحاصل ان الكلام في التعلق الخارجي للطلب بالمطلوب وتعلقه خارجا لا يكون الا بالمطلوب ولكن يمكن ان
يكون التعلق موقوفا على امر اخر يكون كالسبب والعلة له هذا ثم لا يخفى انه لو سلم تمامية جميع هذه الادلة
فلا تفي بتمام مطلوب الاشاعرة اما الدليل الاول فلانه لا يدل الا على انتفاء الحسن والقبح في افعال
العباد واما في افعاله سبحانه فلا لانهم لا يقولون بالاضطرار فيها وان لزمهم ذلك واما الثاني فلانه
يختص بافعال العباد بل هو كما انما ينفي ادراك العقول العباد للحسن والقبح لا تحققهما واتصافها هو المراد
حيث عرفت ان المراد بالعقل مقابل الشرعي واما الثالث والرابع فلذلك بل تزيد فيهما انهما لا يدلان
الا على الانتفاء فيما تعلق به امر الشارع ونهيه لا مطلقا هذا تمام الكلام في الحسن والقبح بمعنى
استحقاق المدح والذم واما الحسن والقبح بمعنى استحقاق الفاعل الثواب او العقاب فقد عرفت
انه ايضا من المتنازع فيه فيجب تحقيق القول فيه ان المراد من الثواب والعقاب اما مطلق الاجر والزجر
والنفع والضرر الحاصلين بسبب الفعل من غير تخصيص بكونه من الله سبحانه وسواء كان ذلك النفع
والضرر دما اوصله اليه او كان عائدا او حاصلا من الفعل نفسه من حصول كمال للفاعل او نقص وظهور
صفاء للنفس او كدرة وحصول لذة روحانية او الم له او غير ذلك او المراد بهما ما يكون من الله سبحانه
بايصاله الى الفاعل ثم على هذا التقدير اما يكون المراد بهما اعم من الاخروي والدنيوي او يختص
بالاخروي كما يوهم كلام بعضهم فان كان المراد هو المطلق فلا شك في ان بعض الافعال كذلك

اي يجب بحكم العقل ان ما علم من حيث هو ما علم مع قطع النظر عن امر آخر مستحق للاجر والزجر ولو ثبت
او عوقب لم يكن ذلك واقعا في غير موقعه ويدرك بهذا العقل حاكم بذلك فانا لو نرى ان دارا وزيد
مشرف على الخراب وهو ليس بحاضر ومصالح الماء غاية الاحتياج ولا يتضرر من خرابها كثيرا ولو لم
يصلحها خربت ومع ذلك صرفنا اياما كثيرة من اوقاتنا في اصلاحها وتركنا شغلنا الذي به
معاشنا جيا لنا فالعقل يحكم باستحقاقنا الاجر بديهة وكذا نرى ان بعض الافعال مما يوجب الكمال
او النقص اما اللذة او الالم او روحانيين وهذا مما يدركه كل احد وانكاره مكابرة صرفة وان كان
المراد بهما هو ما كان من جانب الله سبحانه فان كان المراد هو الاعم من الدنيوي والاخروي فالظاهر عدم
امكان الريب والشك في الحسن والقبح العقليين بهذا المعنى في بعض الافعال ايضا فانا نقطع بحيث
لا شك فيه انه لو قتل واحد من عباده عبدا من غير جرم وتوبة تقصيرا منه او ضررا هذا العقل ما يستحق
المواخذة والعذاب ولاجل ذلك استدلوا بالمعاد بوقوع انواع الظلم في دار الدنيا وعدم الانتقام
فيها الا نرى انه اذا سئل من لم يقرع سمعه الشرايع ان الله سبحانه خلق عبادا ... منهم لبعض
البعض وقتل بعضهم بعضا من غير ظلم من المقتول ولا ضرر بل بمحض العدوان والله سبحانه مطلع عليه
قادر على الانتقام والمواخذة فهل يستحق القاتل ان يواخذه سبحانه منه فهل يجب تقدم الاستحقاق
وذلك ظاهر بديهي فان قيل ان الواجب سبحانه لما كان ذا تاخير محضا يجوز ان يمتنع عنه العقاب
بسبب ارتكاب هذه القبايح قلنا يمكن ان يكون العقاب من اهل هذا الظالم وانه انتقام من الظلم
من الظلم وعدم الانتقام للمظلوم مناف للحكمة والعدل فان قيل يمكن ان يرضى المظلوم من غير عقاب
على الظالم قلنا هذا عين حكم العقل باستحقاق الثواب للمظلوم وقيل انه ان غاية ما يثبت فيه حكم
العقل باستحقاق الثواب والعقاب انما هو فيما كان نفع العقل او ضرره عايدا الى المثيب
والمعاقب واما فيما لم يكن كذلك فلا دال لواجب تم احوالنا من ان يعود اليه النفع او الضرر بل هو عايد
الى العبد فلا استحقاق لثواب ولا عقاب عقلا بل لا يلزم ايضا عقلا ان يكون العبد مستحقا للثواب
بسبب امتثال امر الله تم او غيره اذ لا ريب في انه اذا امر احد احدا بامر فيه نفع للمامور فلا يلزم عليه
عوض على المشقة الحاصلة للمامور من فعله بل يكفيه النفع المترتب على فعله نعم يجب ان يكون النفع
المترتب عليه بحيث يوازي المشقة التي في الفعل ويعتد بها ترجيحها العقلاء لاجلها الا ترى ان الطبيب
اذا كلف المريض بشرب دواء كريه فيه شفاؤه وخلاصه من المرض فلا يلزم عليه عوض على المشقة الحاصلة
للمريض من شربه فعلى هذا لا يحكم العقل في شيء من الافعال بانه يستحق فاعله الثواب او العقاب لانه
اذ يحتمل عنده ان يكون المنفعة او الضرر الذي فيه كافيا او نقصا لفاعله فلا يستوجب بفعله ثوابا ولا
عقابا اقول هذا الكلام انما يتم لو قلنا بحكم العقل بالثواب والعقاب في كل فعل حسن او قبيح ولسنا
ندعي ذلك بل مرادنا حكمه في الجملة وعلى هذا فنقول ان قوله غاية ما يثبت الى قوله واما فيما لم يكن كذلك فلا
ممنوع اذ لو لم يعد النفع او الضرر الى المثيب او المعاقب نفسه ولكن عاد الى بعض من عباده و
مخلوقاته ولم يكن ذلك متمكنا من المكافاة وكان الله سبحانه قادرا فالعقل الصريح يحكم بحسن اعطاء
الثواب او الزجر والعقاب كما نشاهد ذلك في سلطان وقع ظلم على رعيته من غير عود ضرر الى
السلطان بل نقول لو لم يصل النفع او الضرر لغير الفاعل من عباده ايضا ولا الله سبحانه فيحكم العقل

باستحقاق

باستحقاق الثواب او العقاب من حيث ان العبد عبد وامر بيده وترتب عليه فعل يستحق لعمل ثوابا بالازدياد
رتبة او عقابا لصرف وجهه عن هذا الفعل واما ما ذكر من احتمال كفاية النفع او الضرر المترتب على الفعل
فكلام فاسد اما اولا فلان العقل قد يحكم في بعض الافعال باستحقاق الثواب والعقاب بناء على علم ضروري
بعدم تحقق نفع او ضرر فيه يوازي ما في فعله واما ثانيا فلانه قد لا يحصل التشفي للمظلوم بذلك الضرر
العايد الى الظالم او النفع العايد عليه الا بمواخذة من تسلط عليهما كما نشاهد فيما بين الناس بل قد
لا يعلم ان الضرر عايد اليه واما ثالثا فلان الضرر الحاصل من فعل القبيح قد يكون حصوله خيانة باطنية
يوجب ارتكاب القبايح الكثيرة والالام على السلطان الرؤوف زجر عبده عن مثل ذلك لا يترتب عليه
فرحا بان ضرره عايد الاخرى انه لو كان لاب رؤوف حكيم ولد وصدر منه فعل قبيح في مجمع من الناس
يوجب خفة ذلك الولد فهل يحسن من ذلك الاب ان لا يبالي به على ذلك اكتفاء بحصول الخفة له او لا يمنعه
من الافعال القبيحة فرحا بان قبحها يكفيها والحاصل ان فائدة الثواب والعقاب ليست منحصرة بمقابلة الفعل
بما يناسبه بل فايدته الاكثرية تطهير النفس وتحصيل الكمال كما لا يخفى وان كان المراد بالثواب والعقاب هو
الاخروي فقط فنفي الجزم بحكم العقل بذلك نظر وتامل بل الظاهر عدم حكمه بذلك لانه من اين يحصل له العلم
بان هذا الفعل مما يوجب الثواب الاخروي او العقاب الاخروي فان قيل قلت انه يحكم العقل باستحقاق مطلق
الثواب او العقاب وربما كثيرا انه لا يصل الى العبد في الدنيا فلا محالة انه يحكم بوصوله اليه في العقبى فحكم العقل باستحقاق
الثواب او العقاب الاخروي قلنا المنازع فيه ان يحكم العقل بان هذا الفعل من حيث هو يوجب استحقاق فاعله
الثواب او العقاب الاخروي لا ان يكون ذلك الحكم لاجل عدم الوصول في الدنيا ولو صح ذلك فيلزم انه لو لم
يصل الثواب او العقاب فيها نقول بحكم العقل باستحقاق الثواب او العقاب مع الزاني وليس كذلك قطعا
وبالجملة هذا ظاهر جدا فالفاضل الباخرزي الحكم بانا نعلم بالضرورة او بالنظر ان الصدق النافع او
الكذب النافع يترتب عليهما الثواب او العقاب في العقبى بعيد لان العقل لا يستقل في امر الآخرة انتهى وظهر
بذلك ان ثبوت الحسن والقبح العقليين بهذا المعنى ايضا ثابت في الجملة سواء اريد بالثواب والعقاب مطلق
الاجر والزجر او ما اختص بالله سبحانه بشرط ان لا يخص الثواب من الله او العقاب بالعاجل او الاجل بل الاعم
الاعم منهما ومنهم من صرح بحكم العقل باستحقاق الثواب او العقاب الاخروي وقال ان من نفى ذلك ان اراد
ان ترتب العقاب الجسماني واستحقاقه مما لا يستقل به العقل فهو ولكن الكلام فيه اذ المراد المطلق كيف والمشهور
بين المتكلمين ان المعاد انما يعلم بالشرع ومخالفة المعتزلة في ذلك غير معلوم ولا حاجة الى حمل الثواب والعقاب
في كلامهم على ذلك وان اراد ان مطلق الثواب والعقاب مما لا يستقل به العقل ففيه ان المشهور من الحكماء
استقلال العقل بمطلق المعاد وهو معلوم من كلام التجريد حيث ان المشهور استقلال العقل في المعاد الروحاني
ولذا اثبته الحكماء وفيه نظر لان المراد انه لا يستقل العقل بالحكم بان هذا الفعل مما يستحق الثواب والعقاب
في العقبى لا بعد امر الشارع او نهيه لان العقل لا يحكم بثبوت المعاد فلا منافاة بين عدم الحكم بالاول
والحكم بالثاني كيف مع ان المعتزلة انما اثبتوا المعاد بالنقل والدليل الذي ذكره لا يدل على ان ما
كان حسنا عند العقل او قبيحا يحكم العقل بانه يستحق فاعله الثواب او العقاب في الآخرة بل يدل على ان الله
لما وعد وتوعد ويجب وفاؤه به فلا بد من دار اخرى لاجل الوفاء بهما   في تحقيق ان
الحسن والقبح هل هما ذاتيان للفعل ام لا ولما كان هذا النزاع متفرعا على ثبوت الحسن والقبح العقليين

اذ لولاه لا تنفي الذاتية فهو من النزاع الاول ومن هذا يظهر ان النزاع انما هو بين المعتزلة واما الاشاعرة
فبعد نفيهم العقليين يلزمهم القول بالعرضية وبالجملة اختلفوا في ذلك على اقوال خمسة الاول ان حسن
الافعال وقبحها ذاتيان لها بمعنى انهما من مقتضيات ذاتها بذاتها من غير مدخلية الصفات الحقيقية اللازمة
او غيرها والظاهر ان هذا مختار السيد الداماد في السبع الشداد وقد مر ما يدل على ذلك من كلامه في اوايل
بحث اجتماع الامر والنهي والثاني انهما يحصلان في الفعل بصفة حقيقية توجبهما والثالث ان القبح يحصل بصفة
حقيقية توجبه والحسن يكفي فيه عدم موجب القبح والرابع انهما لا يحصلان الا بالوجوه والاعتبارات والعوارض
المفارقة ذهب اليه الجبائي ونقل عن بعض المتاخرين من اصحابنا ايضا والخامس انهما يكونان ذاتيين ووجهيين
اي قد يكونان في بعض الافعال باعتبار الاعتبارات وقد يكونان باعتبار الذات او الصفات الحقيقية ومن
اصحابنا المتاخرين من اثبته لغير ضيق وقال بانه يمكن ان يكون بعض الافعال حسنة او قبيحة لذاته او لصفة
لازمة والفرق بين هذا وبين المذهب الخامس ان القائل بالخامس يحتاج في اثبات الذاتية الى الدليل
وهذا يكفيه عدم الدليل على بطلان الاستناد الى الذات وبالجملة الى تحقيق هذا المطلب استاد ...
وفي استنادهما اي استناد الحسن والقبح الى الذات اي ذات الفعل او الى لوازمها من الصفات الحقيقية
او الى عوارضها والوجوه والاعتبارات او الى الاعم من كل واحد من الثلاثة حتى يكون المقتضي في بعض الافعال
ذواتها وفي بعضها لوازمها وفي بعضها عوارضها اقوال اربعة ولم يذكر القول الاخر وهو الثالث المذكور
فما ذكرناه لما يأتي وما ذكره في ابطال غير الاخير ثم اختار الاخير فقال رده ودفع الاولان اي القول بالا
ستناد الى الذات فقط او الى الصفات اللازمة فقط بوجوه الاول بالنسخ اي نسخ الوجوب والحرمة
وغيرهما من الاحكام فانه لو كان الحسن والقبح في جميع الافعال من مقتضيات ذات الفعل او الصفات اللازمة
لما جاز النسخ لان ما بالذات او اللازم لا ينفك والاحكام تابعة الحسن والقبح فيجب وجوب كل ما كان
واجبا اولا دائما وكذا الحرمة ولا يخفى ان هذا انما يتم على القول بان الاحكام الشرعية في جميع الافعال
باعتبار الحسن او القبح اما لو قلنا بان المعلوم هو ان الاحكام الشرعية مسببات لامور واقعية وسلوك بها
سواء كانت تلك الامور الحسن والقبح او علة اخرى فلا يتم لامكان ان يكون النسخ لا باعتبار اختلاف
الحسن والقبح بل باختلاف العلة المقتضية فالاولى مثلا ان لا يكون في فعل حسن او قبيح ويتعلق به امر
ونهي بسبب آخر ثم يتبدل السبب وانتفى النسخ او يتجدد سبب آخر مقتض للنسخ او يكون العلة في الاول
هو الحسن او القبح ولكن تجدد سبب غلب على علية الحسن او القبح وانتفى بنسخ الحكم والجواب عن هذا
الدفع بوجهين آخرين ايضا احدهما ان الفعل بدون اتصافه بوصف او عروض عارض له حقيقة ولشرط
الاتصاف او العروض حقيقة اخرى والحاصل ان مع اعتبار الجهة في الفعل يصير الفعل مختلفا ولو بالاعتبار
فيمكن ان يكون الحسن او القبح ذاتيا لاحد الحقيقتين دون الاخرى فيحكم بالوجوب مثلا قبل عروض
ذلك الوصف وبنسخ الوجوب بعد عروضه وكان الفعل واجبا في حال العروض حراما في حال عدم العروض
مثلا اكل المتحقق معه مغايرة لاكل غير المتحقق فلا منع في ان يكون احدهما حراما والاخر جائزا مع كون
الحسن والقبح ذاتيين بان يكون القبح ذاتيا لاحدهما الحقيقيين والحسن للاخرى وبالجملة بعد اعتبار الاتصاف
وعدمه في مفهومي الشيئين يصيران ذاتين متغايرتين وحقيقتين مختلفتين تقتضي احدهما الحسن والاخرى
القبح وقد صرح السيد الداماد في السبع الشداد بان هذا القدر من الاختلاف كان في اختلاف الذات

وفي

وفي اقتضاء كل من الذاتين امرا مناقضا للاخر وقد مر كلامه في المباحث السابقة ما يدل عليه ولا يخفى انه على هذا
يكون النزاع بين القائل بهذين المذهبين والمذهب الرابع لفظيا لا معنويا لان هذا يعتبر الحقيقة التي للفعل
مع الجهة ويعتبر الجهة داخلة في الذات المعتبرة وذلك يعتبر الحقيقة التي للفعل في نفسه ويجعلها متصفا بالحسن
تارة والقبح اخرى باعتبار جهتين زائدتين عليها وايضا يلزم على هذا عدم وقوع النسخ او يكون الواجب
مثلا حقيقة غير الحقيقة التي نسخ وجوبها فيكون محل الحكمين متغايرين ويشترط في النسخ اتحاد المحل وايضا
يرد على هذا الجواب ان هذا انما يجري فيما اذا كان الفعل مع جهة واجبا ثم نسخ وجوبه حال كونه مع جهة
اخرى او كان واجبا مع جهة وحراما مع جهة اخرى ولكن قد يكون فعل مع قطع النظر عن جميع الجهات
واجبا ويكون مع جهة حراما او بالعكس او ينسخ وجوبه مع جهة وح لا يجري هذا الجواب لان وجوبه او حرمته
حين خلوه عن جميع الجهات يدل على ان الحسن او القبح مقتضى ذات الفعل في نفسه واذا انضمت معه جهة
يتبدل الحكم معها فلا شك ان ذات الفعل باقية غير متبدلة فيجب ان يكون مقتضاها الاول ايضا باقيا
لامتناع انفكاك ما بالذات والعارض الثانوي لا يمكن ان يكون من مقتضيات هذا الذات ايضا لعدم
جواز اقتضاء ذات واحدة امرين متضادين ولا يجدي انضمام الجهة لان الذات المقتضية للقبح مثلا باقية
لم يتبدل بانضمام الجهة والقول بانه يمكن ان يكون من مقتضيات نفس الجهة رجوع عن هذا الجواب ليس
مراد المجيب ذلك على انه قد لا يمكن ان يكون من مقتضيات نفس الجهة فان النسخ في الاكثر يكون باعتبار
انضمام الزمان ونفس الوقوع في زمان لا يقتضي قبحا ولا حسنا بالبديهة والحاصل ان محل الجواب ان ذات
الفعل مع جهة غير ذات الفعل مع جهة اخرى فيمكن ان يكون مقتضى احدهما الحسن ومقتضى الاخرى
القبح مع انا نرى ان الفعل في نفسه مع قطع النظر عن الجهة يكون قبيحا مثلا وباعتبار جهة يصير حسنا مع
ان ذات الفعل المقتضية للقبح باقية مع هذه الجهة ايضا فلا يمكن ان يكون للذات مدخلية في اقتضاء
الحسن وجعله مقتضى لذات الجهة والقول بان تبدل الحكم لتكافؤ المقتضيين رجوع عن هذا الجواب
مع انه لا يصح باطلاقه اذ من الجهات ما نعلم قطعا وبديهة ان ذاته بذاته لا يقتضي حسنا ولا قبحا كما
لو وقع في هذا الزمان او المكان وامثالها الا ان يقال ان المقتضي للحكم الاول هو الماهية بشرط عدم
الجهة المخصوصة وللحكم الثاني الماهية بشرط الجهة فيختلف الماهيتان والماهية بشرط العدم غير متحققة في ضمن
الماهية بالشرط ولا يتوهم ان تغايرهما كتغاير الماهية الجنسية والنوعية فلا يمكن تناقض مقتضاهما لان
الماهية الجنسية هي الماهية لا بشرط واما الماهية بشرط لا فليست جنسا للماهيات النوعية وثانيهما ان النسخ انما
يتصور باختلاف الازمان فكما يمكن ان يتخلف المصالح بحسب الازمان ويتغير الحكم بحسبها كذلك يمكن
ان يتصور ان الفعل المنسوخ طبيعة كلية قابلة للحصولات المختلفة بحسب اختلاف العلل والاسباب
والقوابل والشرائط فلعل اختلاف الاسباب ادى الى ان يحصل الفعل بفصل غير ما يحصل به في
الزمان السابق بغاية الامر انه ربما كان المبدا الشرعي في نظر المكلف امرا خارجا عن حقيقة الفعل ولا بعد
فيه وحاصله انه يجوز ان يكون الفعل حقيقة كلية تحصل بحسب اختلاف الازمان والمصالح بفصول فيكون
حقيقة هذا الفعل في الزمان الاول غير حقيقته في الزمان الثاني فلا ضير في كون احدهما حسنا والاخر قبيحا
وفيه انه معلوم ضرورة ان شرب الخمر الذي كان حلالا اولا وشرب الخمر الذي هو حرام الان حقيقة واحدة
لا اختلاف بينهما ذاتا وليس حقيقة شرب الخمر الا مغايرا لحقيقة الاولى والقول بتعدد ذاتيهما باعتبار الزمان

يرجع الى الجواب الاول هذا ويرد على هذا الدفع انه يمكن ان يكون مقتضى ذات الفعل او ذات جهة منفردة من الحسن ومقتضى ذات جهة اخرى القبح فاذا انضمت تلك الجهة شيئا كان الحسن والقبح ويتبدل الحكم وفيما علم من ذلك اقتضاء الجهة لحسن او قبح يمكن ان يكون الوجوب او الحرمة بجهة اخرى غير الحسن والقبح وان لم يعلمها كما مر مرارا الوجه الثاني لدفع الاول ابطال الاختلاف اي اختلاف الافعال حسنا وقبحا والحاصل انه لو كان الحسن والقبح ذاتيا لما اختلف بان يكون فعل واحد حسنا تارة وقبيحا اخرى واللازم باطل اما الملازمة فلانه لو اختلف لزم اقتضاء ذات واحد امرين مختلفين وكذا يلزم انفكاك ما هو ذاتي للشيء عنه وهو قبيح لان الذاتي لا يختلف ولا يتخلف واما بطلان اللازم فلان الكذب قبيح وقد يحسن فانه يجب اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم او انقاذ بريء من قصد قتل وكذا القتل والضرب وغيرهما من الافعال مما يجب تارة ويحرم اخرى فيعلم من ذلك واجيب عن ذلك ايضا بمثل الجوابين المتقدمين في النسخ وقد عرفت التحقيق فيهما ومما اجيب عن هذا الدفع ان في الكذب ارتكاب اقل القبيحين لا ان الكذب صار حسنا اقول لا يخفى ان المستدل على كون الكذب قبيحا تارة وحسنا اخرى بكونه واجبا تارة وحراما اخرى حيث ان الوجوب والحرمة كاشفان عن الحسن والقبح الواقعيين وعلى هذا يرد على هذا الجواب انه انما يتم على القول بان الاحكام ليست مبنية على القبح والحسن بخصوصهما فيصح ان يقال ان سبب وجوب هذا الكذب كونه اقل قبحا من الصدق الذي يجب ارتكاب احدهما قطعا واما على القول بكون جميع الاحكام مبنية على الحسن والقبح العقليين الواقعيين كما هو مذهب المعتزلة فلا يصح ذلك لان هذا الكذب واجب فلا بد ان يدخل في الحسن والقول بان الحسن فيه باعتبار الجهات اعتراف بخلاف المدعى وهو كون الحسن والقبح باعتبار الوجوه والاعتبارات نعم لو استدل على الاختلاف في الحسن والقبح بحكم العقل فانه قد يحكم بكون الكذب حسنا وقد يحكم بكونه قبيحا اجيب بانه لا يحكم بكونه حسنا بل بكونه اقل القبيحين لم يرد ذلك ومما اجيب ايضا ان حسن الكذب ووجوبه مطلقا وفيما نحن فيه المصلحة او دفع المفسدة يمكن التخلص عنه بالتعريض ولهذا قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب وفيه انا نفرض عدم امكان التخلص بالتعريض على ان امكان التخلص بالتعريض في جميع المواضع مستبعد جدا على انا ننقل الكلام الى نفس التعريض فانه لا شك ان فيه جهة قبح ولولا تقتضي الكراهة لولا عروض المصلحة واجيب ايضا بانا لا نم ان الكذب يصير ههنا حسنا بل الحسن هو لازمه اعني عصمة النبي وحسن اللازم لا يستلزم حسن الملزوم وفيه ان المستدل على حسنه بوجوبه فهذا ايضا انما يتم على القول بان الوجوب لا يجب ان يكون سببا من الحسن بل يكفي اي سبب كان ولو كان حسن اللازم واما على القول بكونه سببا من حسن الفعل نفسه فلا يصح هذا الكلام على ان القول بان حسن اللازم لا يستلزم حسن الملزوم وكذا قبحه لا يستلزم قبحه فاسد بناء على وجوب مقدمة الواجب وحرمة مقدمة الحرام التي كانت علة له بل بحكم العقل بحسن ملزوم الحسن وقبح ملزوم القبيح واضح ولو قطعنا النظر عن الاصل المذكور فانه يمكن ان يجاب عن هذا الدليل بان الحسن تارة والقبح اخرى تم قوله لانه يجب لو قلنا كشف الوجوب والحرمة عن الحسن والقبح مطلقا لم لا يجوز ان يكونا بسببين اخر ولكن هذا انما يرد لو علل الاختلاف في الحسن والقبح بالاختلاف في الوجوب والحرمة كما فعله المصنف ولو لم يعلل بذلك بل قلنا ان الكذب مثلا قبيح تارة وحسن اخرى بحكم بديهة العقل بقبحه اذا لم يترتب عليه مصلحة اصلا وحكمها بحسنه اذا ترتب عليه مصلحة سيما اذا كانت عظيمة لم يرد ذلك ومنع حكم العقل بذلك مكابرة محضة فانه يعلم كل احد ان الكذب مثلا لو لم يترتب عليه مصلحة بل يترتب

عليه

عليه مفسدة قبيح يذمه عليه كل احد من العقلاء وان كان بحيث لو لم يرتكبه لقتل جمع من العقلاء ونهب جماعة من الاموال ولو لم يكن فيه مفسدة فهو حسن بحيث لو لم يرتكبه لذمه العقلاء انه يمكن ان يكون المراد بالاختلاف اختلاف الفعلين حكما بان يكون تارة واجبا واخرى حراما لا اختلافهما حسنا وقبحا وح يكون دليل الملازمة ان الوجوب كاشف عن الحسن والحرمة عن القبح والايراد عليه ظاهر مما مر فانه يرد منع كشف الوجوب عن الحسن لم لا يكون سببا بسبب اخر غير الحسن والقبح او يقال انه يكفي فيه علية حسن اللازم وان كان الفعل نفسه قبيحا قوله الوجه الثالث جمع النقيضين في لاكذبن غدا بيانه انه لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم جمع النقيضين في هذا الكلام واللازم باطل بيان الملازمة انه لو قال لاكذبن غدا فغدا اخبر لا يخلو من الصدق الحسن او الكذب القبيح واياما كان يجتمع النقيضان فيه اما الصدق فلانه عبارة عن وقوع متعلقه وهو الكذب في الاخبار فيجتمع فيه صفتان الحسن والقبح الذاتيان اما حسنه فلصدقه واما قبحه فلاستلزامه الكذب القبيح وملزوم القبيح قبيح وهما متناقضان واما الكذب فلانه عبارة عن انتفاء متعلقه وهو ترك الكذب ويلزم الحال بعينه لانه قبيح لكذبه وحسن لاستلزامه ترك الكذب غدا وهو حسن والمفضي الى الحسن حسن ايضا وملزوم الحسن حسن ولا يلزم ذلك اذا كانا شرعيين كما يقوله الاشاعرة او اضافيين اما الاول فلان عند التعارض بين الحسن والقبح الشرعيين يسقط احدهما او لا عند ولان تحققه بمجرد اعتبار الشارع وجعله واما الثاني فلاختلاف المحل اذ الفعل بجهة محل الحسن وبجهة اخرى محل القبح فيختلف المحل اعتبارا فلا اجتماع للنقيضين كذا قيل والمراد اما ان الفعل المتصف بهذه الجهة موصوف بصفة وذلك الفعل المتصف بجهة اخرى موصوف بمقابلها مثلا الكذب المستلزم لخلاص النبي حسن والكذب الغير المستلزم له قبيح فالمحل مختلف ولو اعتبارا فلا يلزم اجتماع المتقابلين في محل واحد او انه يوخذ الجهة جزء المحل فمجموع الفعل مع هذه الجهة محل لاحد النقيضين ومع الجهة الاخرى محل للنقيض الاخر ففي المثال مجموع الكذب وكونه مستلزما لخلاص النبي حسن ومجموع الكذب وعدم كونه كذلك قبيح فاختلف المحل فلم يلزم اجتماع النقيضين في محل واحد و اجيب عن ذلك ايضا بانا نمنع القبح في الاول والحسن في الثاني لان ملزوم القبيح قبيح بالذات وملزوم الحسن حسن كذلك بمعنى انه موصوف به حقيقة بل انما يتصف الملزوم بالحسن والقبح بالعرض اي باعتبار لازمه فيكون من باب وصف الشيء بحال متعلقه فلا يجتمع النقيضان في محل واحد حقيقة لان الاتصاف بالعرض ليس اتصافا حقيقيا كاتصاف جالس السفينة بالحركة كما يقرر في موضعه وقد صرح القوم بان الاتصاف بالعرض من قبيل المجاز ورد ذلك بوجهين احدهما ان ذلك ليس حاسما لمادة الاستدلال لان منع كون ملزوم القبيح قبيحا انما يتم على القول بعدم كون مقدمة الواجب واجبا وعدم كون الامر بالشيء نهيا عن ضده واما على القول بثبوت هذين الاصلين كما هو المشهور فلا ينافي ذلك لان الاتصاف بالعرض يرجح العدم الاتصاف بالحقيقة والاطلاق الاسم عليه مجازا وذلك لا يتمشى على ثبوت هذين الاصلين لانه لو قيل بوجوب مقدمة الواجب يكون ملزوم القبيح قبيحا البتة لان ترك القبيح واجب وهو لا يتم الا بترك ملزوم ذلك القبيح فترك ملزومه واجب اي مأمور به ولان الامر بالشيء نهي عن ضده فيكون فعل الملزوم الذي هو ضد تركه منهيا عنه فيكون قبيحا حقيقة لان النهي كاشف عن القبح الحقيقي وكذا انه يلزم كون ملزوم الحسن حسنا لا سيما على القول بوجوب المقدمة لان الحسن واجب وملزومه المفضي اليه مقدمة له فيكون واجبا والوجوب كاشف عن الحسن الحقيقي واورد عليه بانه ان اريد بملزوم القبيح ما هو علة له سلمنا انه قبيح لكن لا نم ان ما

من غير ما هو مستلزم القبيح علة له بل المسلم هو مجرد الاستلزام وان اريد ما يعم المستلزم ايضا فلا نم ان تركه علة او مقدمة لترك القبيح بل يكون لازما له ولازم الواجب لا يلزم ان يكون واجبا وايضا النزاع في استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده انما هو في ان الامر اذا وقع صريحا يكون مستلزما للنهي عن الضد ام لا واما ما حكم العقل بوجوبه فالظ انه ليس داخلا في محل النزاع ولا يقول احد انه يستلزم النهي عن ضده وايضا انهم جعلوا كون مستلزم القبيح قبيحا دليلا على ان الامر بالشيء نهي عن الضد حيث قالوا ان فعل الضد الخاص مستلزم لترك المأمور به وهو محرم فيحرم الضد لان مستلزم المحرم محرم فلا ينبغي ان يستدل به عليه ويرد على الاول انه لما كان الظ ان بناء المجيب على ان الملزوم فيما نحن فيه بمعنى العلة حيث عبر عنه بالملزوم الظ في العلة ورد عليه بما ذكر واما منع الملزومية فهو امر اخر لا يفيد المجيب لانه كان ينبغي له ح ان يقول لا نم انه ملزوم القبيح وعلى الثاني ان فيما نحن فيه تحقق الامر الصريح بالصدق وترك الكذب فلا يختص بالحكم العقلي حتى لا يكون محلا للنزاع وعلى الثالث ان دليل استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده لا ينحصر فيما ذكر حتى لا ينبغي ان يستدل به عليه وعلى هذا فلا يكون الجواب صحيحا وثانيهما ما ذكره شيخنا البهائي في حواشي الزبدة وهو انا نم ان الوصف بالعرض ليس وصفا لازما للذات الاشعري ان حسن الكلام وقبحه ليس صفة حقيقية له لكن ح يرجع الى الوجوه والاعتبارات وهو خلاف المط وفيه ان مراد المجيب انه ليس ههنا اتصاف بالحسن والقبح حقيقة حتى يقال انه ذاتي ام لا بل اتصاف بالعرض والمجاز فلا يلزم ح اجتماع المتقابلين حتى يلزم الاضطرار الى الرجوع بالوجوه والاعتبارات ومنها ان قوله واما قبحه فلاستلزامه الكذب وكذا قوله وحسن لاستلزامه ترك الكذب غدا ممنوع لان الكلام قابل للصدق والكذب غير ملزوم لشيء منهما فليس على تقدير صدقه ملزوما للكذب ولا على تقدير كذبه ملزوما لترك الكذب فلا يلزم قبحه في الاول ولا حسنه في الثاني وفيه ان الكلام وان لم يكن ملزوما لشيء منهما لكنه يتصف ح بما هو ملزوم له وهذا القدر كاف في الاتصاف بالحسن او القبح لا يق هذا لا يفيد لانه يرجع الى الحسن والقبح باعتبار الوصف لانا نقول ان الوصف وهو واحد من الصدق والكذب من الاوصاف اللازمة للكلام وان لم يكن خصوص احدهما لازما فيلزم اجتماع المتناقضين والمجيب يريد منع اقتضاء الوصف اللازم الحسن والقبح ايضا ومنها ان قوله وحسن لاستلزامه ترك الكذب غدا فاسد لان ترك الكذب في الغد يتصور على وجهين احدهما ترك الكلام مطلقا الصدق والكذب والثاني التكلم مع ترك الكذب بايقاعه في ضمن الصدق والفرد الاول مباح والثاني حسن لان الصدق على فرض التكلم حسن وكذب الكلام الاول لا يستلزم الا القدر المشترك بين الامرين والمشترك بين الحسن والمباح لا يكون الا مباحا وملزوم المباح لا يجب ان يكون حسنا ولا مباحا فان كثيرا من المحرمات ملزوم للامور المباحة ولذا لم يقل احد بان مقدمة المباح مباح وفيه ان هذا الكلام وان كان صحيحا لكنه غير ضائر للمستدل لانه لو بدل قوله لاكذبن غدا بقوله لو تكلمت غدا لاكذب لم يرد ذلك لان كذب هذا الكلام ملزوم لترك الكذب الواقع في ضمن الصدق لعدم خلو الكلام عن احدهما ومنها ان قوله لاكذبن غدا على تقدير صدقه لا يكون مستلزما للكذب لان اصل هذا الكلام ليس صدقه من لوازمه وانما يلزمه الكذب بشرط صدقه لا مطلقا وفيه اولا ان مطلق هذا الكلام وان لم يكن مستلزما للكذب ولكنه بشرط صدقه يستلزمه كما انه بشرط كذبه يستلزم الصدق وهذا كاف للمستدل وثانيا ان هذا الكلام وان لم يستلزم الكذب لعدم استلزامه الصدق ولكن لا شك ان كل كلام

مستلزم

مستلزم من الصدق والكذب والمفروض ان كلا منهما مستلزم لاجتماع النقيضين في هذا الكلام فيكون هذا الكلام مستلزما لاجتماع النقيضين ومنها ان هذا لو صح لزم اجتماع النقيضين في هذا الكلام على القول بكون الحسن والقبح اضافيين ايضا وما ذكروا من انه يختلف المحل باختلاف الجهة ح فاسد لان الجهة ههنا تعليلية لا تقييدية فلا ينفع تعددها في اختلاف ودفع التناقض واورد عليه ان ما ذكر من عدم اختلاف المحل ح وان كان حقا ولكن بعد القول بكون الحسن والقبح من الامور الاضافية يجوز اتصاف الشيء بالنقيضين باعتبارين ولا فساد فيه لان ما يتصور نقيضان ليسا بنقيضين ح الا ان يمنع كونهما نقيضين جاز اجتماعهما كما يتوهم فيتم نحو اتصاف شيء واحد بكونه مأمورا به ومنهيا عنه وتوضيح ذلك ان ما ذكره من ان الجهة التعليلية لا يكفي لاجتماع المتقابلين المراد منه انه لا يمكن ان يصير جهة علة الاتصاف بشيئين يكونان متقابلين كان يصير جهة علة لاتصاف شيء بالحسن مثلا وجهة اخرى علة لعدم اتصافه بالحسن اصلا وهذا ضروري لكن اذا كانت جهة علة للاتصاف بالحسن واخرى علة للاتصاف بالحسن في الجملة والاخرى علة للاتصاف بالقبح كذلك ولا فساد في ذلك اذ لم يلزم ههنا اجتماع المتقابلين حقيقة لان المتقابلين هما الحسن من جميع الوجوه والقبح كذلك او من بعض الوجوه او بالعكس واما الحسن في الجملة فلا يناقض القبح في الجملة فيجوز اجتماعهما في محل واحد وذلك كما يمكن ايضا ان يكون شيء نافعا باعتبار وضارا باعتبار اخر وحقيقته يرجع الى انه يمكن ان يكون شيء نافعا في الجملة وضارا في الجملة ولا تناقض بين النفع في الجملة والضرر في الجملة بل التناقض يكون بين الضرر في الجملة والنفع من جميع الوجوه او بالعكس ومن هذا القبيل كون الشيء فوقا لشيء وتحتا لشيء اخر وكون زيد ابا لعمرو وابنا لخالد الى غير ذلك وعلى هذا فنقول ان ما لزم على القول بكون الحسن والقبح اضافيين من هذا القبيل فلا يلزم محذور وفيه نظر من وجهين الاول ان هذا الشيء الذي له جهتان ومن حيث احدى الجهتين حسن ومن حيث الجهة قبيح فلا شك ان حسن احدى الجهتين يتعارض مع قبح الاخرى فاما يتساويان فيتساقطان او يغلب الحسن فيكون حسنا او القبح فيكون قبيحا ولكون الحسن والقبح ح عرضيين يمكن التساقط والغلبة وبيان ذلك ان للفعل ح يحصل جهة ثالثة هي كونه ذا جهتين متساويتين ح اما لا حسن له ولا قبح للتعارض والتساقط او حسن لا قبح فيه لغلبة الحسن او بالعكس لغلبة القبح فكلما كانت الجهتان تعليليتين لا يتصف المحل بالمتناقضين بل باعتبار كونه ذا جهتين لا يتصف الا بوصف واحد والثاني ان المورد لا ينكر عدم جواز اجتماع المتناقضين في محل واحد مختلف باختلاف الجهة ولكن ينكر التناقض ح فيقول ان الحسن في الجملة لا يناقض القبح في الجملة ولهذا يجوز اجتماع الحسن والقبح في محل واحد مختلف جهة وهذا فاسد غاية الفساد لان الحسن والقبح بذاتهما وماهية حقيقتهما قطع النظر عن كونهما من مقتضى هذه الجهة او هذه الجهات اما لا تناقض بينهما اصلا والتناقض انما هو بعد ضم الجهات او بينهما في نفس الامر تباغض وتناقض فان قال بالاول فيمنع انه منكر البديهة ومكابر محض ويلزم ان يمكن ان يكونا من مقتضى ذات واحد وجهة واحدة لان بعد عدم كونهما متناقضين فلا مانع من كونهما مقتضى شيء واحد فكما يمكن اجتماع الحسن في الجملة مع القبح في الجملة يمكن اجتماع الحسن من جهة مع القبح هذه الجهة او اجتماع الحسن من جميع الوجوه مع القبح من جميع الوجوه ويكونان ح كسائر المفاهيم الغير المتناقضة وايضا يلزم ان لا يمتنع اجتماعهما مع كونهما ذاتيين اذ لو لم يكن في نفسهما تناقض فاي مانع من اجتماعهما ولا يتفاوت الحكم في ذلك لان ذاتيتهما وعرضيتهما وايضا لو لم يكونا بذاتيهما

متناقضين فاي شيء من اجتماعهما ولا يتفاوت الحكم في ذلك لوجودهما او لاحدهما سببا لتناقضهما فان المراد
بقولك في الجملة ههنا ليس الا ان الحسن الذي مقتضاه الجهة الفلانية وكذا في القبح وظاهر ان بعد عدم تناقض
ذاتيهما لا يصير اختلاف المقتضي سببا لتناقضهما والحاصل انه لو لا تناقض ذاتيهما لم يتناقضا بتفاوت المقتضى
اذ القبح قبح سواء كان مقتضيه هذه الجهة او هذه الجهة وكذا الحسن فلا يعقل كون احد التقبيحين مناقضا
للحسن دون الاخر فان قال بالتناقض اي اطلاقه ذاتا متناقضين فلا يعقل رفع التناقض لم يرد في الجملة
بهذا المعنى لانهما اذا كانا متناقضين ذاتا فلا بد في تناقضهما يكون هذا مقتضى الجهة وهذا مقتضى لغيرها
فان القبح والحسن لو كانا متناقضين ذاتا لتناقضا سواء كان مقتضاهما جهتين مختلفتين او جهتين جهة
واحدة ثم لو كان المراد منه في الجملة معنى يوجب اختلاف ذاتيهما فكان يمكن اجتماعهما وظاهر ان اختلاف
المقتضي لا يوجب اختلاف الذات لان مقتضى اي جهة كان وكذا الحسن فلا يعقل جواز اجتماعهما
الا اذا كانت الجهتان تقييديتين موجبتين لتعدد المحل والحاصل ان المفهومين اذا لم يتناقضا فلا حاجة
الى اخذ تعدد الجهة وان تناقضا فلا يجدي تعدد الجهة في رفع تناقضهما فان قيل انا نقول ان الحسن والقبح
لا يتناقضان بذاتيهما ولكن الحسن من جهة يناقض القبح من هذه الجهة فلا يمكن ان يكونا مقتضى شيء واحد
ولا مقتضى الذات ولا يمتنع اجتماعهما في محل واحد بعد تغاير الجهة لرفع التناقض ولا استبعاد في ذلك
الا ترى ان كون الشيء موجب الازدياد المرض وكونه موجبا لزواله لا يتناقضان بنفسهما ولكن كونه موجبا
لازدياد هذا المرض يناقض كونه موجبا لزوال هذا المرض بعينه قلنا نحن لا ننكر انه يمكن ان لا يكون
بين مفهومين كليين تناقض واذا صارا مقيدتين يحصل بينهما التناقض ولكن هذا اذا كان القيد موجبا
لحصول حقيقة ثانية مغايرة للحقيقة الاولى في الذات والآثار يجب ان يكون هذه الحقيقة غير الاولى تغاير
الجنس والنوع كما في المثال المذكور فان الازدياد المرض الخاص حقيقة مغايرة لمطلق ازالة المرض بخلاف
ما اذا لم يكن القيد كذلك كما اذا كان القيد هو كونه سببا لذلك فان الحقيقة والماهية لا تختلف باختلاف
السبب ولذا لا يجوز اجتماع ازدياد المرض الخاص وزواله بسبب كون احدهما سببا للدواء والاخر سببا
لدواء اخر وفيما نحن فيه الجهة ليست الا سببا لحصول الحسن والقبح فلا يتفاوت بجهة الحسن الحاصل بسبب اعتاد
الفرق بين الحسن بسبب كونه حاصلا من جهة الشيء حتى لم يناقض القبح بجهة ويحصل بسبب ذلك التناقض كما انه
لا يتفاوت بجهة الانسان الحاصلة في ضمن زيد والحاصلة في ضمن عمرو من جهة كون زيد ولد الشخص بعينه
ولد الشخص اخر والحاصل ان عدم تناقض الجنسين المطلقين او حصول التناقض بعد تقييدهما او
احدهما مما لا شك فيه كما ان جنس الحيوان لا يناقض مفهوم غير الناطق واذا قيد الحيوان بالناطق يحصل
التناقض ولكن هذا لا يجري في كل قيد حتى في قبيل الاعراض والمشخصات الخارجية الا ان يكون نفس
احد القيدين نقيضا للقيد الاخر ومن هذا يظهر ان القول بجواز اجتماعهما نظرا الى عدم تناقضهما في نفسه
فان قلت انا نرى كثيرا يقولون ان هذا الشيء له جهة حسن وله جهة قبح ولو لا امكان اجتماعهما في هذا
الشيء الواحد المنبئ عن عدم تناقضهما لم يصح ذلك قلنا لا كلام في انه يمكن ان يجتمع في شيء واحد جهتان
احدهما مقتضية للحسن والاخرى للقبح وانما الكلام في اجتماع الحسن والقبح فانا نقول ان بعد اجتماع
الجهتين اما يتساقط الحسن والقبح ان تساويا ويحصل الحسن ان غلب حسن الجهة المقتضية له على القبح و
بالعكس ان كان بالعكس والمخالف يقول بعدم التعارض بل يكون الفعل حسنا وقبيحا معا والحاصل

انا نقول ان الحسن والقبح في ذاتيهما متناقضان ولا يجتمعان ولا يمكن ان يكون شيء واحد حسنا وقبيحا ولكن
نقول ان الكذب الموجب لعصمة نبي لا قبح فيه بل هو حسن محض والموجب لعصمته وتسليمه اخر متساويين
لا حسن فيه ولا قبح الا القبح الذي للكذب نفسه وهكذا فان قلت انا كثيرا ما نرى العقلاء انهم يمدحون
شخصا او شيئا من جهة وباعتبار ويذمونه من جهة او اعتبار اخر مثلا يمدحون حاتم من حيث جوده ويذمونه
من حيث كفره وليس الحسن والقبح الا استحقاق المدح والذم قلنا اولا ان مجرد المدح والذم لا يدل على
الحسن والقبح الواقعيين بل لا بد فيهما من استحقاق واقعي لهما ومجرد المدح والذم لا نعلم الاستحقاق وثانيا
انا نقول ان هذا انما هو بمحض ملاحظة الجهة والغفلة عن حقيقة الحال ومقتضى الواقع والا ففي الواقع لا يثبت
الا احدهما ووجه ذلك ان ادراك حقيقي الحسن والقبح امر مشكل جدا لا يمكن لكل احد غالبا لاختلاف ادراك
تعارضهما وتساقطهما في الواقع ونفس الامر فلا يصل اليه كثير من العقول والمراد بالحسن والقبح هو الامر
الواقعي الذي لا بد في دركه من نوع تدبر غالبا بل يمكن ان يقال الحسن في القبح فما مثال ذلك الا
راجع الى الجهة دون ذي الجهة فلا يمدحون حاتم بل يمدحون جوده ولكن هذا لا يعرف في جميع المواضع
فان قيل لو صح ما ذكرت وامتنع اجتماع الحسن والقبح من جهتين يلزم عليك ان لا تقول بذاتيتهما في شيء
ذلك لان كل ما قلت فيه حسن ذاتي مثلا انه يمكن ان يقبح لاجل جهة كالكذب والعلم وغيرهما وكذا في
القبح فلو لم يجتمع الحسن والقبح في مثل ذلك من جهتين وسقط الحسن في الاول لزم تخلف ما بالذات وهو محال
قلنا اولا انه لو سلمنا لزوم ذلك فانما يلزم فيما يقبح تارة ويحسن اخرى واما فيما لم يكن كذلك وكان
حسنا لو يقبح ابدا كالمعرفة او قبيحا لم يحسن ابدا كقتل النبي والكفر بالله واثبات الشريك له فلا يلزم والحاصل
انه يلزم عدم الذاتية في بعض الافعال وهو لا يضرنا وثانيا ان هذا لو صح فانما يرد لو اردنا بالذاتي ما يكون
ذاتيا للماهية الجنسية اي الماهية لا بشرط شيء المتحققة في ضمن جميع الجهات والاعتبارات واما لو اريد بالذاتي
ذاتي الماهية بشرط لا اي الماهية العارية لجميع الجهات فلا يلزم كما لا يخفى هذا انا لو قلنا باعتبار الجهات والاعتبارات
في الذات اذا كانت جهاتا تقييدية يرتفع هذا الاشكال راسا لانا نقول ان المراد بالذاتي ما كان مقتضى
ذات الفعل مع هذه الجهة ولم يجتمع مع جهة مقتضية لخلافه ثم لا يخفى انه لو سلم صحة ذلك فالنزاع بين المجيب
والمورد يقرب من اللفظي لان بناء المجيب على ان الحسن والقبح متناقضين مطلقا كما هو ظاهر كلام المستدل ولهذا
حكم بعدم ترتب وهذه على تعدد الجهة وبناء المورد على عدم التناقض بينهما مطلقا ولا شك ان المجيب لا ينكر
جواز الاجتماع من الحيثيتين وانما هو يمكن على زعمه كونهما متناقضين حقيقة فتامل واما اطلنا الكلام
لكون المطلب مما يشتد الاهتمام به لهذا الظهران ما ذكره المستدل في بيان عدم لزوم اجتماع النقيضين على القول
بعرضية الحسن والقبح لا وجه له بل هو ههنا وكذا في بيان عدم اللزوم على هذا القول وهو انه لم يكن الحسن
والقبح ذاتيين للصدق والكذب فيمكن تخلفهما فنقول انه على هذا المذهب ليس كل صدق حسنا بل اذا كان
على وجه خاص وهو انه لا يستلزم الكذب بالغالب فيصير عليه او المساوي وكذا كل كذب ليس قبيحا بل اذا كان
على وجه خاص ولم يتحقق الوجهان ههنا فلم يجتمع النقيضان اصلا والحاصل ان حسن الصدق يسقط باستلزامه
الكذب كما ان قبح الكذب يسقط باستلزامه الصدق وما ورد على ذلك بان استلزام الصدق للكذب لا يصلح
لاخراجه عن كونه حسنا لان ذلك الكذب اما قبيح او لا فان قلت انه قبيح فيلزم الحكم لانك تحكم بعدم حسن
الصدق المستلزم للكذب باعتبار استلزامه له فكيف تحكم بقبح هذا الكذب مع كونه مستلزما للصدق والوقوع

بينهما تحكم وان قلت انه ليس بقبيح فكيف يخرج الصدق المستلزم له عن الحسن باعتبار ذلك الاستلزام وعلى هذا
القياس في الكذب فان استلزامه الصدق لا يصلح لاخراجه عن القبح لنظير ما مر وفيه انا نختار ان الكذب
ليس بقبيح قوله فكيف يخرج الصدق عن الحسن قلنا اولا ان القائل بهذا المذهب يقول ان الصدق الحسن
هو ما لا يستلزم الكذب لا ما يستلزم الكذب القبيح وقبح الكذب لولا ذلك الاستلزام يكون سببا لاخراج
الصدق عن الحسن وثانيا ان هذا يصح لو قلنا بان هذا الكذب ليس قبيحا مع قطع النظر عن ذلك الاستلزام
ايضا ولكن ليس كذلك بل نقول قبحه يسقط لاجل المعارضة مع حسن الصدق لا ان قبحه كان ساقطا قبل سقوط حسن
الصدق حتى لا يصلح لاسقاط حسنه فسقوط قبح الكذب وحسن الصدق انما هو في مرتبة واحدة لاجل التعارض
الحاصل بينهما ويجيء انه لو تم ما ذكر لجرى في كل متعارضين متساقطين وانسد باب التعارض والتساقط مثلا
نقول في اشتراط حجية الخبر الصحيح بان لا يكون له معارض مثله انه ليس ههنا ما يصلح لاخراج ذلك الصحيح عن
الحجية لان معارضته بصحيح اخر وهو لا يصلح لذلك لان ذلك الصحيح الاخر اما حجة واجب العمل به فيلزم التحكم
لانك تحكم بعدم حجية الصحيح الاول المعارض للصحيح الاخر باعتبار المعارضة فكيف تحكم بحجية الصحيح الاخر مع
كونه معارضا للصحيح الاول وليس بحجة وح فكيف يخرج الصحيح المعارض له عن الحجية والجواب ظاهر مما مر هذا
ومما يمكن ان يجاب عن هذا الدليل ان قوله ملزوم القبيح قبيح وملزوم الحسن حسن ان اريد بالملزوم
العلة والسبب فمسلم ولكن نمنع كون صدق الكلام الاسبق علة للكذب كلام الغد بل كونه كذلك علة
لصدقه وان اريد بالملزوم ما لا ينفك عن الشيء فنمنع كون ملزوم القبيح قبيحا وملزوم الحسن حسنا وايضا
يمكن ان يقال ان من يقول بكون الحسن ذاتيا للصدق يحتمل ان يكون مراده انه ذاتي للصدق الذي لا
يستلزم الصدق على ان يكون الجهة معتبرة في الحقيقة والذات كما مر ولكن يعود النزاع ح الى اللفظي
وايضا ما ذكر المستدل للفرق بين كون الحسن والقبح ذاتيين وبين كونهما اعتباريين ولزوم اجتماع
النقيضين على الاول دون الثاني لو صح لزم جواز الاجتماع لو كانا من مقتضيات الصفات اللازمة
ايضا فلا يندفع به المذهب الثاني هذا ثم لا يخفى ان بناء تقريب الاستدلال انما كان على تزايد الصدق
والكذب في الكلام الاسبق ويمكن اعتباره بالقياس الى الكلام الغدي ايضا بان يقال اذا قال لاكذبن
غدا ثم اتى في الغد بكلام فان كان هذا الكلام صادقا كان حسنا لصدقه وقبيحا لاستلزامه صدق
الكلام الاسبق ولا يخفى ان هذا التقريب ايضا حسن بل احسن من التقريب الاول حيث لا يتوجه عليه بعض
الايرادات المتقدمة التي اجبنا عنها وكذا لا يتوجه عليه الايراد الاول من الايرادات الثلاثة الاخيرة
اذ لا شك ان كذب الكلام الغدي علة لصدق الكلام الاسبق وسبب له وكذا اصدقه سبب وعلة
لكذبه واما الايرادان الاخيران وان كانا واردين عليه الا ان الاول منهما مع انا لا نعلم ان لا وافق
كلامهم يوجب ارجاع النزاع الى اللفظي والثاني منهما مع انه يدفع احد الاولين اي كونهما ذاتيين
فقط يتبعه على مقدمة غير معقولة عندنا هي جواز اجتماع الحسن والقبح من جهتين مختلفتين ومن هنا
يظهر انه لو قررنا الدليل بهذا التقريب في دفع المذهبين بطلان ما لو قرر على الوجه الاول ويدفع
القول الثالث وهو كون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات فقط بذاتيهما في مثل العلم والجهل
فانا لو قطعنا النظر عن جميع العوارض المفارقة للعلم نعلم حسنا ونعلم نحكم بحسنه وكذا لو قطعنا
النظر عن جميع الوجوه والاعتبارات العارضة للجهل ايضا اللازمة نحكم بقبحه والمراد بها بالذاتي هنا

اي في قوله بذاتيهما ان كان ما يصدق على مقتضى الصفات اللازمة ايضا كما يطلق كثيرا عليه فلا كلام
وان كان المراد به اخص من ذلك فان قال بان الكمال والنقص راجع الى الحسن والقبح بالمعنى المتنازع
فيه فلا كلام ايضا لانه لا شك في ان كون العلم كمالا ونقصا من مقتضيات ذاته بذاته ولو قال بعدم
رجوعهما اليه فالحكم بذاتية الحسن والقبح لهما بهذا المعنى مشكل بل يمكن ان يكون من مقتضيات الكمال
والنقص اللذان هما من الاوصاف اللازمة لهما على اي تقدير فلا شك في كونه دافعا للقول الثالث ثم
لا يخفى ان جعل ما به الحسن والقبح ذاتيين للعلم والجهل اما لان المراد بالعلم العلم بالله سبحانه ومعرفته
وبالجهل مقابله كما يومى اليه كلام بعض ذاتيين للمجتهدين حتى لا يتصف العلم بالقبح والجهل بالحسن ابدا
واما بناء على ان المراد بالعلم الذي يحسن لذاته الماهية العارية لجميع الوجوه والاعتبارات التي هي
ذات مغايرة للذات المنضمة مع الوجوه او على ان الحسن والقبح يمكن اجتماعهما في محل واحد باعتبار تعدد
الجهة والا فلو كان المراد بالعلم مطلق العلم وبالذاتي مقتضى الماهية لا بشرط ولم يقل باجتماع الحسن والقبح
فيما تعددت جهته فيلزم تخلف ما بالذات لان العلم قد يقبح كما ان الجهل قد يحسن الا ان يوجب قبح العلم
وحسن الجهل التي ذكرناه من ان فيهما جهة الحسن او القبح هذا واذ قد عرفت بطلان الاستناد الى الذات
او الى اللازم فقط او الى العارض فقط بل قد يكون بالعارض وقد يكون بغيره فالحق الاخص من الاقوال
الاربعة المذكورة في المتن اي استناد الحسن والقبح الى الاعم من الذات واللازم والعارض فقد يكون بالذات
وقد يكون باللازم وقد يكون بالعارض ولا يخفى انه وان ثبت من دفع الاولين بانهما قد يكونان مستندين
الى العارض ولكن لم يثبت من دفع الثالث الا عدم الانحصار في العارض فالثابت ح هو الاستناد الى
الاعم من العارض وغيره فان كان ذلك هو المطلوب فثبت ولكن ان كان المطلوب الاستناد الى الاعم من العارض
واللازم والذات فلم يثبت لان الذاتية في مثل العلم والجهل لم يكن الا باحد الوجهين والتحقيق ان
القائلين بالذاتية ان قالوا باعتبار الجهة في الذات ويجعلونها داخلة في الحقيقة فلا نزاع حقيقة في
الذاتية واخترنا انه يكون ح العلم اليقيني المتاديه ذات مغايرة للعلم ظلما ومقتضى الاول بالحسن ومقتضى
الثاني القبح وان لم يقولوا بذلك بل كان المراد بالذاتي ما هو الظاهر فلا ينبغي ان يشك في امكان الاستناد
الى كل من الثلاثة لعدم دليل على الانحصار في الواحد وامتناع غيره واما التحقق فلا شك فيه في الاستناد
الى العارض واختلاف الافعال في الحسن والقبح شاهد صدق عليه كما مر بل ينبغي الحكم بالاستناد الى
الذات ايضا لان من الاشياء ما نعلم يقينا انه بالذات حسن وما نعلم انه بالذات قبيح كالتصديق بانه
سبحانه والكفر به تعوذ بالله منه وايضا لو لم تستند الى الذات مطلقا لزم التسلسل بيان ذلك انه لو كان
الحسن والقبح بسبب الجهات والاعتبارات تنتقل الكلام الى تلك الجهات فنقول انها اما لا حسن ولا
قبح فيها اصلا وهو محال قطعا اذ ما لا حسن فيه اصلا لا يورث الحصول في غيره وكذا في القبح مع انه
لا يمكن الشك في ان ملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح ولو لم يكن غيره كونهما ملزومين للحسن والقبح
لكفى او يكون فيها حسن او قبح فننتقل الكلام الى حسنها او قبحها فنقول انهما اما من مقتضى ذات الجهة
فثبت الذاتية وان كان باعتبار الوجوه والاعتبارات تنتقل الكلام الى تلك الوجوه فلا بد اما ان
ينتهي الى الذات او يتسلسل والثاني قبيح فالاول ثابت واما باعتبار اللازم فالظاهر تحقق الاستناد اليه
لان من الصفات اللازمة لبعض الافعال ما لا شك في كونها حسنة او قبيحة بانفسها مع قطع النظر عن

بوصوفا تهما عن الامور الخارجية المغاوقة وادن فقد ثبت وحصر ما ذكر بقوله فالحق الاخر وانك قد فهمت هذا
ثم لا يخفى انه لم يثبت للقائلين بالقولين الاولين على دليل ثم استدلوا على الثالث وهو ان القبح باعتبار
صفة لا نتهة موجبة واما الحسن فيكفى فيه عدم مقتضى القبح بوجهين احدهما انه لا خلاف في ان الاصل
في افعال عدم الحرج والذم ما لم يظهر ما يوجبه وهو معنى الحسن ما لم يكن صفة موجبة للقبح وثانيهما ان
الذات على تقدير خلوه من الصفات لو كان قبيحا لكان بالذات وبا قتضائها فيلزم ان يكون فعل الله
سبحانه قبيحا وهو باطل فيجب ان يكون حسنا فكان الحسن ذاتيا دون القبح والجواب اما عن الاول فبان
القول بان الاصل في الفعل عدم الحرج والذم تم بل هو عين النزاع واما ما ذكروا من ان الاصل في
الافعال هو ذلك انه فيما لم يعلم حسنه وقبحه في الواقع فالاصل في الفعل هو الاباحة وعدم الحرج لا ان
ما لم يتحقق فيه علة القبح فهو حسن والفرق بين الامرين ظ فان الحسن في الاول ظاهري ولا يمنع ان يكشف
الشرع فيه عن قبح واقعى ويكون فيه في الواقع صفة تحقق موجبة للقبح غير معلومة لنا وفي الثاني واقعى
لا يكشف الشرع عن خلافه واما عن الثاني فبانه لا يلزم من كون الذات مقتضية للقبح قبح افعال الله
سبحانه لان الذات ليست فعله سبحانه بل ايجادها وافاضة الوجود عليها من فعله سبحانه وافاضة الوجود على
ما يقتضي القبح ليست بقبيحة

في بيان التطابق والتلازم بين حكمي العقل

والشرع والمراد من التطابق والتلازم انه كلما حكم به العقل حكم به الشرع وبالعكس اى كلما حكم به الشرع
حكم به العقل وقبل الشروع في شرح المقام لا بد من تقديم مقدمة هي ان العقل في هذا المقام يطلق على
معنيين احدهما مقابل الشرع وهو الواقع ونفس الامر وثانيهما مرادف الادراك وعلى هذا فالمراد بالعقل
في كلا الحكمين الذين يتضمنها قولهم الشرع والعقل متطابقان الواقع ونفس الامر او المراد به في
كليهما الادراك او في احدهما الادراك وفي الاخر الواقع وهذا انما على شقين ولكن الاحتمال الثاني
مما لم يقل به احد لانه يكون المعنى ح كلما حكم به الشرع يحكم به العقل اي يدركه عقولنا الجهة المقتضية له
وهذا اما لم يقل به احد وكذا احد شقي الثالث وهو ان يريد بالعقل في قولهم كلما حكم به الشرع يحكم به
العقل فبقى احتمالان احدهما ان يراد بالعقل في كلا الحكمين اللذين يتضمنهما في قولهم الشرع والعقل
متطابقان مقابل الشرع اي الواقع ونفس الامر فيكون مرادهم بالتطابق المذكور انه كلما حكم به الشرع
يحكم به العقل اي له جهة مقتضية لهذا الحكم في الواقع ونفس الامر وعلى هذا يدركها احد وكلما حكم به العقل اي كلما
كان له في الواقع ونفس الامر جهة مقتضية لحكم من الاحكام الخمسة فقد حكم به الشرع وصل الينا ذلك الحكم
او لم يصل وثانيهما ان يكون مرادهم بالعقل في قولهم كلما حكم به الشرع فقد حكم به العقل الواقع وفي الحكم
الاخر الادراك فيكون المعنى كلما حكم به الشرع فله في الواقع جهة مقتضية لهذا الحكم وكلما حكم به العقل اي
ادرك عقولنا وجوبه العقلي او حرمته او غيرهما من الاحكام فقد حكم به الشرع وان لم يصل الينا حكمه وكلا
الشقين مما وقع فيه النزاع ولكن النزاع في القسم الاول انما هو بين الاشاعرة والمعتزلة فقط ولم يخالف
المعتزلة في شيء من حكمه واما القسم الثاني فالنزاع في احد حكميه وهو قولهم كلما حكم به الشرع فقد حكم
به العقل اي الواقع مع الاشاعرة واما في حكمه الاخر اي كلما حكم به العقل اي ادرك حكما العقل فقد حكم به
الشرع فقد وقع النزاع فيه بين غير الاشاعرة ايضا من طرق عديدة بيان ذلك انهم تارة يريدون بقولهم
كلما ادرك العقل حكما فقد حكم به الشرع انه كلما ادرك العقل الجهة الواقعية التي هي العلة التامة للاحكام

في بيان التطابق والتلازم بين حكمي العقل والشرع

الشرعية فقد حكم به الشرع ولا نزاع لهم ح في ثبوت هذا الحكم ولكنهم تنازعوا في امرين اخرين احدهما انه هل يمكن
لنا ان لعقولنا ادراك العلة التامة ام لا وثانيهما في ان ما حكم به الشرع ان اريد صدور الحكم في الواقع وان لم
يصل الينا ولم نكن مكلفين به فلا كلام وان اريد انه صرنا مكلفين به ففيه كلام وان صدر الحكم الشرعي واقعا
وتارة يريدون انه كلما حكم العقل بحسنه او قبحه فقد حكم به الشرع والظ انه لا نزاع لهم ح في امكان ادراك
العقول الحسن والقبح ولكن النزاع ح من وجوه اخر احدها ان الحسن والقبح ولكن هل يكفي فيها الحسن والقبح الذي
يصل اليه عقولنا ام لا بد من الاحاطة التامة لجهات الفعل حتى يعلم ان الحسن ليس له معارض واقعا وكذا القبح
وثانيها في ان المراد بقولهم حكم الشرع اي معنى كما مر وثالثها انه يريدون بادراك العقل ادراكه استحقاق الثواب
والعقاب ومنا جمع ح تارة في ان العقل هل يدرك استحقاق الثواب والعقاب ام لا واخرى في انه اذا ادرك
ذلك فهل يثبت به الحكم الشرعي ام لا هذا ولا يخفى ان الظ ان مرادهم بتطابق العقل والشرع هو القسم الاول
الذي وقع النزاع فيه بين الاشاعرة والمعتزلة واما القسم الاخر فهو مطلب اخر غير التطابق وان كانت
متفرعا على ثبوت التطابق اذا عرفت ذلك فاعلم ان مراده ط بالتطابق والتلازم هو القسم الاول اي
اراد بالحكم العقلي الحكم الواقعي النفس الامري من غير ملاحظة ادراكه وعدمه وقوله ولا الزم الاخراج بالقبايح
لا دليل على ثبوت هذا التلازم ومراده بقوله سبيل ايجاب المدح الخ اثبات القسم الاخر وبنائه على ان
العلة المقتضية للاحكام الشرعية الحسن والقبح اي ايجاب المدح والذم فقال ط والتلازم بين حكمي العقل
والحكم سبيلها ايجاب المدح للثواب والذم للعقاب وبالعكس يعني ان ضرورية يقضي بثبوت التلازم والتطابق
بين ما يحكم به العقل اي ما له جهة واقعية مقتضية لحكم ما يحكم به الحكيم وعدم جواز ان يحكم به الحكيم بما لا جهة
له في العقل وان لا يحكم بما لا يحكم به وهذه الجهة انما ليست الا الحسن والقبح العقليين بالمعنى المعلوم
بدل على ان كون فعل ممدوحا ومستحقا للمدح لا محالة يوجب كونه بحيث يترتب عليه الثواب وكون فاعله
مستحقا للثواب الذي هو حكم الشارع لانه الحكيم المطلق وكذا ايدل على ان كون فعل مذموما ومستحقا
للذم فاعله يوجب كونه بحيث يترتب عليه العقاب وكون فاعله مستحقا للعقاب وبالعكس اي هذا التلازم
يدل على ان كون الفعل بحيث يترتب عليه الثواب الذي هو حكم الشرع يوجب كونه موجبا لاستحقاق المدح
العقلي وكونه بحيث يترتب عليه العقاب يوجب كونه مستحقا للذم العقلي وحاصله انه اذا ادركنا ان هذا الفعل
مستحق في الواقع لمدح فاعله يجب ان يحكم بانه يترتب عليه الثواب واذا ادركنا انه مستحق لذم فاعله يجب
ان يحكم بانه يترتب عليه العقاب فيكون متعلقا للحكم الشرعي وبالعكس فيثبت القسم الاخير من القسمين المذكورين
ايضا اما اعطاء التلازم المذكور بهذا الايجاب فلانه اذا كان كل حكم شرعي معللا بعلة واقعية وكلما كانت
له علة واقعية حكم به الشرع والمفروض ان العلة الواقعية هي الحسن والقبح وهما بمعنى كون الفعل بحيث يستحق
فاعله المدح او الذم والحكم الشرعي ايضا يستلزم الثواب والعقاب فيلزم ضرورة ان كل ما كان فاعله مستحقا
للمدح يثاب به وكل ما يذم فاعله يعاقب عليه وبالعكس فالحاصل انه يلزم اذا ادرك العقل ان هذا الفعل
مستحق المدح يكون فاعله مثابا اي يكون واجبا او مندوبا او الترك مستحق للمدح فيكون حراما او مكروها وكلما
كان فاعله مستحقا الذم يكون حراما وكلما لم يكن فيه شيء من الامرين يكون مباحا وبالعكس وهكذا اعتبرها واما
التلازم المذكور فلانه لو لا ذلك لزم الاخلال بالقبايح العقلية فانه لو لا التلازم المذكور لجاز ان يكون العقلي
بالمعنى المذكور اي ما يستحق فاعله الذم واقعا وهو القبيح العقلي جايزا شرعا او واجبا او مندوبا وان يكون

الواجب الشرعي او الجايز او المندوب حراما او مكروها عقلا وذلك هو الاخلال بالقبايح العقلية ويرد عليه ان قبح
الاخلال بالقبايح العقلية انما يدل على ان الحرام العقلي لا يجوز ان يكون واجبا او مندوبا او جايزا ولا يبعد الحاق
المكروه العقلي ايضا بالحرام في ذلك شرعا وعلى ان الواجب الشرعي او المندوب او الجايز لا يجوز ان يكون حراما
عقلا ولا يبعد عدم جواز كونها مكروها ايضا ولو قال احد بان ترك الواجب العقلي قبيح عقلا وسلمناه
لصح ايضا ان الواجب العقلي لا يكون مندوبا او مباحا او مكروها او حراما شرعا واما التلازم كلية فالجواز ان
يكون المندوب العقلي او المباح واجبا شرعا او مباحا او حراما او مكروها او المكروه العقلي حراما شرعا والحاصل
ان الصور المتصورة ح خمسة وعشرين صورة خمسة منها صور التلازم فلو بطل العشرون الباقية صح التلازم
وبطلان الاخلال لا يبطل الا في صور قليلة منها ولو سلم القول بقبح ترك الواجب العقلي عقلا فان زيدت الصور
الغير الجايزة ولكن لا يبطل الجميع ايضا وان اردت الوقوف على صور المطلوب مطلقا او على القول بقبح ترك
الواجب العقلي وعلى صور التلازم والصور الجايزة فارجع الى هذا الجدول

الاحكام الخمسة	الواجب الشرعي	المندوب الشرعي	المكروه الشرعي	الحرام الشرعي	المباح الشرعي
الواجب العقلي	التلازم	بطريق الاولى	بطريق الاولى	بطريق الاولى	بطريق الاولى
المندوب العقلي	جايز	التلازم	جايز	[illegible]	جايز
المباح العقلي	[illegible]	جايز	التلازم	جايز	[illegible]
المكروه العقلي	بالطريق الاولى	بطريق الاولى	بطريق الاولى	التلازم	جايز
الحرام العقلي	بطريق الاولى	بالطريق الاولى	بطريق الاولى	[illegible]	التلازم

ولو قيل بان المراد بحكمي العقل والحكيم ليس مطلق حكمهما بل الحكم بالحسن والقبح والثواب والعقاب فقط حتى يخرج المباح ويكون المراد التلازم

بين الواجب الشرعي او المندوب والحسن الواقعي وبين الحرام والمكروه والقبح الواقعي فمع انه خلاف مطلوب
القوم لانهم يريدون الكلية فلا يثبت التلازم ايضا وقد ظهر مما مر هذا شرح المقام على وفق كلام المتن
وان اردت تحقيق المقام وتنقيح المرام فاستمع لما اكونه عليك ما اقول وبه التوفيق ان حديث تطابق العقل
والشرع الذي اشتهر في الالسنة وذكر القوم يحمل كما عرفت الى حكمين احدهما ان كلما حكم به الشرع يحكم به العقل
وثانيهما ان ما يحكم به العقل حكم به الشرع وقد عرفت ان المراد بالعقل في الحكم الاول هو المقابل للشرع او الواقع
ونفس الامر واما في الثاني فتارة يراد به ذلك ايضا وح يلزم ثبوته من ثبوت الحكم الاول لانه اذا ثبت
ان لكل حكم شرعي علة واقعية مقتضية له ثبت ايضا انه كما ثبت تلك العلة يثبت الحكم ضرورة امتناع تخلف
المعلول عن العلة واخرى يراد به الادراك اي كلما ادركت عقولنا علة الواقعية فقد حكم به الشرع ومرادهم
من التطابق والتلازم هو الاول والثاني حكم اخر يتفرع عليه فهنا مطلبان احدهما في اثبات الحكم
الاول الذي يلزمه الحكم الثاني لا بمعنى الاول ايضا وثانيهما في اثبات الحكم الثاني بالمعنى الثاني بذكرهما في
مقامين

في بيان القسم الاول الذي عبر عنه ط بالتلازم وحاصله ان كلما حكم به

الشرع يحكم به العقل يعني كلما حكم الشرع بوجوبه الشرعي فالعقل يحكم بوجوبه العقلي وكلما حكم به الشرع بالفعل
يحكم بحرمته العقلية وهكذا الى اخر الاحكام الخمسة يعني ان له في الواقع ونفس الامر جهة وعلة مقتضية لذلك
الحكم وليس حكم الشارع جزافا وقد عرفت كما عرفت فيلزم ذلك انه كلما له جهة واقعية مقتضية للحكم فكذلك
حكم به الشارع ملخصه ان كل فعل له حكم واحد من الاحكام الشرعية له جهة واقعية يقتضي ذلك الحكم وكلما له

جهة واقعية لحكم من الاحكام الخمسة واستدلوا على ذلك بانه لما كان الترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح عقلا واخرى
قبيحا ايضا فلا يمكن ان يكون ترجيح الشارع الحكيم فعل شيء على تركه او تركه على فعله بحيث يمنع من النقيض او بدونه او بحكم
بعدم ترجيح الفعل او الترك وكذا ترجيح بعض الافعال على بعض بالحكم على الوجوب او الحرمة او غيرهما من الاحكام
الا لمرجح واقعي نفس امري يقتضي ذلك الحكم وانما يجب ذات الفعل او مع قيد منضم اليه من زمان او مكان
او حالة او شخص او غير ذلك وذلك المرجح يكون علة تامة لحكم الشارع وايجابه او تحريمه او غيرهما ولما كان
اقتضاء ذلك المرجح لهذا الحكم اقتضاء واقعيا فلو فرض تحقق الفعل على تلك الجهة الواقعية يلزم ان يحكم الشارع ايضا
بما يقتضيه هذه الجهة بحيث لو فرض ادراك العقل واطلاعه على تلك العلة والجهة على ما هي عليه الحكم بانه حكم
به الشارع فان قيل قد لا يكون مرجح للفعل ولكنه يأمر به امتحانا للعبد فكيف يدل كلما امر ونهى على رجحان للفعل
او الترك واقعيا قلنا ح يكون نفس الابتلاء والامتحان ايضا مصلحة وموجبا للرجحان وان لم يكن في نفس المامور به رجحان
وهو ايضا غير مطلوب في الواقع ونفس الامر بل يتعلق به الامر ظاهرا لحصول الامتحان بالامر بالفعل وكذا اختيار امر
مخصوص للامتحان بدون امر اخر يقتضي جهة مرجحة وبالجملة المراد ان حكم الشارع لا يكون الا لمصلحة ولا يكون مصلحة
الا وفيها حكم من الشارع فان طلب الفعل من حيث هو هو ولو اراد نفس الفعل يحكم برجحان لنفس الفعل واذا طلبه
من حيث الامتحان يحكم برجحان الطلب من حيث الامتحان هكذا ذكر القوم اقول قد عرفت ان النزاع في هذا المقام
انما هو بين الاشاعرة والمعتزلة فان الاشاعرة يقولون بان احكام الله ليست معللة بعلل واقعية فلا حسن ولا قبح واقعا
في تلك الاحكام بل لو اراد بحر به الواجب ويجب الحرام وقالت المعتزلة ان تلك الاحكام انما هي معللة بعلل
نفس امرية وجهات للافعال في الواقع حسن وقبح عقليان هما سبب حكم الشارع كلما كانت هذه العلة وتحققت
يحكم الشارع بما يقتضيه العلة بحيث لو ادركها العقل لحكم بانه حكم به الشارع وهكذا مذهب المعتزلة على الامرين
احدهما ان تلك الاحكام الشرعية ليست جزافا وثانيهما ان لها علل واسباب واقعية مقتضية لها وثانيهما ان العلة
والسبب هي الحسن والقبح العقليين الواقعيين بمعنى ان الايجاب له جهة واقعية لو ادركها العقل يحكم باستحقاق فاعله
المدح وهكذا في غيره وذلك الاستحقاق هو جهة حكم الشارع ولا يخفى ان ما ذكروه دليلا على اثبات مطلبهم
من بطلان الترجيح بلا مرجح وقبح ترجيح المرجوح يثبت المطلب الاول واما الاخير من ذلك فلا يثبته
فان بطلان الترجيح بلا مرجح يدل على ان حكمه سبحانه ليس الا بمرجح للفعل او الترك واما ان ذلك المرجح هو
القبح او الحسن بمعنى استحقاق المدح او الذم فلا لم لا يجوز ان لا يكون للفعل جهة استحقاق المدح او الذم
ولكن تقتضي سبب اخر وجوبه او حرمته وما المانع من ذلك فان قلت لا يمكن ان يكون الواجب خاليا عن
المصلحة والحرام عن المفسدة وهما لا ينفكان عن الحسن قلت اولا ان استلزام الموافقة للمصلحة او سلمه لاستحقاق
المدح او الذم وثانيا انه لو سلم تكون الحسن او القبح الاذم غير لازم فان اللازم وهو الموافقة والمخالفة للمصلحة
للترجيح نعم لو اراد وان الواجب والحرام لا ينفكان عن الحسن والقبح الواقعيين ولو لم يكونا هما علتين بل كانت
العلة امرا اخر فلا يرد هذا الايراد الثاني هذا ولا يخفى ايضا ان منهم من قال ان حكم الشارع لا يكون الا مع وجود
مثله من حكم العقل فيقال ان الوجوب الشرعي لا يكون الا مع الوجوب العقلي وهكذا غيره وكلما تحقق الوجوب
العقلي تحقق الشرعي ايضا وهكذا غيره اقول لا يخفى اما ان يراد بالوجوب العقلي كون الفعل بحيث يكون له جهة
استحقاق المدح في الواقع وبالحرمة استحقاق الذم فقد عرفت ما فيه وان كان المراد كونه بحيث يكون له جهة
يوجب عدم رضاء العقل بالترك او الفعل فهذا ايضا راجع في الحقيقة الى الاول فثبوته ايضا غير معلوم نعم لو كان

المراد بالواجب العقلي ما يحكم العقل بكونه لازما لوجود ملزوم له لو ادرك الملزوم فلا شك في ثبوته وهكذا الحكم
في سائر الاحكام الخمسة وملخص الكلام ان مراد المعتزلة اما ان لكل حكم علة واقعية سواء كانت الحسن او القبح
او غيرهما او ان لكل حكم جهة مقتضية له هو الحسن او القبح او مرادهم ان كل ما حكم بوجوبه او حرمته لا ينفك عن
حسن او قبح وان لم يكن الحسن او القبح علة وعلى التقادير مرادهم بالواجب العقلي اما ما كانت جهة مقتضية
لفعله وبالحرام العقلي ما كانت جهة مقتضية لتركه او ما لا يرضى العقل بتركه او ما يستحق عليه المدح او الذم
فان كان المراد الاول فلا كلام في ثبوته وان كان غير ذلك فلا دليل على ثبوته ثم لا يبعد تسليم عدم انفكاك
الواجب عن الحسن العقلي وان لم يكن سببا للايجاب وعدم انفكاك الحرام الشرعي عن القبح العقلي وان كان
ثبوت ذلك للناظر محل نظر وتامل فتامل ثم اعلم انه استدل بعضهم لاثبات حسن جميع اوامر الشارع وقبح جميع
ما نهى عنه بطريق اخر وهو انه قد حصل لنا بملاحظة اكثر المامورات وانها حسنة ومشاهدة معظم المنهيات
وانها قبيحة الظن القوي الظن القوي بان جميع ذلك كذلك ولا يتحقق خلاف ذلك بل ربما حصل من تتبع
الاحاديث وطريقة الشيعة العلم القطعي بذلك اذ في كل موضع سئل عن الائمة عن السبب والعلة في حكم من احكام
الله تعالى اجابوا بتقرير العلة وتحقيق السبب ولم يجيبوا قط بان الله قد يامر بالاشياء وينهى عنها بدون سبب
يوجب ذلك وايضا قال الله تعالى ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث والظاهر ان المراد ان كل ما كان
طيبا في الواقع لا بامر الشارع يحله لهم وكل ما كان خبيثا في نفسه لا بنهي الشارع يحرمه عليهم والظاهر من
الطيب هو ما لا يكون فيه جهة قبح لا ما كان فيه جهة حسن وح فيندفع احتمال ان ينهى الواجب تعالى شانه
عن شيء مع كونه في نفسه خاليا من جهة القبح لكن يبقى احتمال ان يكون شيء ليس فيه جهة حسن مع ان الشارع
امر به ولم يبطل ذلك بصريح الاية الشريفة لكنك بعد تاملك فيما سبق لا يبقى لك شك في بطلان هذا
الاحتمال ايضا ثم نقول في ذلك البعض لا يجوز ان لا يكون متابعة امر الشارع ونهيه واجبا عند العقل
بل كان متابعته ومخالفته سواء عند العقل وذلك لانا علمنا حسن بعض الاشياء وقبحها بديهة كما نجد
وجوب المتابعة وحرمة المخالفة وانه لو لم يكن كذلك لم يستحق الثواب بالمتابعة ولم يستوجب العقاب ولا
يجوز ان يثبت ان يامرنا احد من افراد الانسان الذي لا يجب متابعته علينا وظاهر ان متابعته لا يستحق
الثواب بالمتابعة ولم يستوجب العقاب ولا يجوز ان يكون ذلك من الشرع والا لتسلسل والحاصل ان
حكم العقل بذلك يكون لا محالة لا محالة واذا كان العقل حاكما بحسن المتابعة وقبح المخالفة في ذلك البعض
ايضا فيثبت ما هو المقصود الاصلي هاهنا وهو ان جميع ما حكم الله تعالى فيه يحكم العقل فيه بحسن او قبح وان كان
بسبب حكم الشارع هنا والمناقشة بانه يجوز ان يكون الواجب تعالى قد حكم بوجوب بعض الاشياء او حرمته
لا بسبب فامرها سهل اذ لا فائدة مهمة في تحقيقه انتهى ولا يخفى ان فيما ذكره محلا للنظر اما اولا فلان قوله
قد حصل لنا بملاحظة اكثر المامورات ممنوع بل الاكثر مما لا سبيل لعقولنا الى ادراك جهة حسنه او قبحه واما
ثانيا فلانا لو سلمنا ذلك فمن اين يعلم ان تحقق تلك الجهة بسبب امر الشارع او نهيه وانه لا دخل لها وكان تلك
في الامر والنهي واما ثالثا فلان بيان الائمة العلة والسبب لا يدل على ان العلة هي الحسن او القبح الشارع
فيه بل لعلها امر اخر بل شاهد الاكثر ان العلة فيه غير ذلك كما انه علل نهي الطهارة بالماء المشمس بحصول
البرص والنهي عن كثرة الكلام حين المباشرة بصيرورة الولد اخرس الى غير ذلك واما رابعا فلان الثابت
من الاية الشريفة هو تحقق الطيب والخباثة قبل امر الشارع وانه احل الطيب وحرم الخبيث واما ان الطيب

والخبيث ما لم يكن فيه جهة قبح بالمعنى المتنازع فيه وكان ثابت فلا نعلم بل الظاهر ان المراد منهما ما يستطيبه النفس والحلق
الشرب وما يستخبثه واما خامسا فلان قوله وانه لو لم يكن كذلك لم يستحق الثواب الى اخره مردود بانه لا ملازمة بين
وجوب المتابعة واستحقاق الثواب او حرمة المخالفة واستحقاق العقاب فانه قد يحكم العقل بوجوب المتابعة
مع عدم حكمه باستحقاق الثواب كما اذا امر الطبيب بشرب دواء موجب لرفع المرض وقد يكون عكس ذلك كما اذا
امرنا من لا يجب متابعته ثم انه ان كان العقل حاكما باستحقاق الاجر باداء ذلك الفعل واما سادسا فبان حكم العقل
بحسن المتابعة وقبح المخالفة لا يثبت المقصود الشارح فيه لان الثابت منه ان في المتابعة حسن وفي المخالفة قبح
لا في ان في نفس المامور به حسن او في نفس المنهي عنه قبح او ان الامر والنهي لاجل الحسن والقبح
في بيان القسم الاخير من القسمين المذكورين وهو الذي ذكره بقوله طاب ايجاب المدح الثواب والذم للعقاب
وبالعكس وحاصله ان كلما حكم العقل بحسنه وادرك حسنه فقد حكم الشارع بوجوبه او ندبه ولو لم يصل الينا
حكم تحققه وكلما حكم العقل بذمه وادرك ذمه فقد حكم الشارع بحرمته او كراهته وبالعكس في المقدمتين
اي كلما حكم الشارع بوجوبه او استحبابه ظهر فالواقع جهة محسنة وكلما حكم بحرمته او كراهته ظهر جهة مقبحة والمراد
في هذا المقام الكلي في المقدمتين الاوليين ان الاخيرتين كانتا في ضمن القسم الاول فعلم التحقيق فيهما في المقام
الاول فاعلم انهم اختلفوا في ذلك الثاني فان كلما ادرك العقل حسنه او قبحه وبعبارة اخرى وجوبه او حرمته
او استحبابه او كراهته فيعلم ان الشارع ايضا حكم بما يوافقه منهم من اثبت الكلية ومنهم من نفاها ولبيان
تحرير محل النزاع نقول ان ما يدرك العقل وجوبه او علمه وجوبه فتارة يدركه بواسطة خطاب من الشارع وصل
اليه ولكنه ليس المدلول الحقيقي للخطاب بل يحكم العقل بالتزام هذا المدلول الخطابي لهذا الحكم او ايما الخطاب
او غيرهما كما يحكم بوجوب المقدمة من الخطاب بوجوب ذي المقدمة وبالنهي عن الضد من الخطاب بالامر بالشيء
وكما يحكم بكون احد العامين المتعارضين مخصوصا او بحكم تخصيص هذا العام المخصص بذلك وتارة يدركه
لا بتوسط خطاب او فعل او تقرير من الشارع بل يدرك العقل وجهاته ولوازمه واثاره وبتوسط ذلك يحكم
بوجوب هذا الفعل او حرمته او غيرهما وفي الاول يدرك العقل الوجوب الشرعي دون الثاني وايضا في
الاول الخطاب موجود والحكم محكم بل لا يلزم هذا الخطاب على حكم بخلاف الثاني فان العقل يحكم بلزوم
الفعل وبعض القائلين بالتطابق بهذا المعنى يريد وراء اثبات وجود الخطاب بذلك الحكم العقلي ثم النزاع
هاهنا انما هو ليس في الاول بل ليس فيه نزاع مطلقا وما ترى من النزاع في مثل مقدمة الواجب وغيرها
فانما هو في الحكم القطعي ثم النزاع حكم العقل باللزوم لا في لزوم اتباع حكم العقل بل النزاع هاهنا انما هو
في الثاني فقط اي في انه اذا حكم العقل في فعل بوجوب عقلي او حرمة عقلية او غيرهما ولم يرد فيه خطاب
من الشرع فهل يحكم بانا مكلفون بذلك الفعل او الترك او يجب لنا شرعا او يكون او يباح شرعا ام لا
فذهب جمع الى العدم وبه صرح المحقق الطوسي في بعض كتبه واليه يومي كلام السيد المرتضى في الذريعة واختاره
من المتاخرين السيد الصدر في شرح الوافية ونسبه صاحب جمع الجوامع الى قوم من المعتزلة وظاهر الوالد العلامة
في جامعة الاصول انه مذهب الاكثر حيث قال انه بعد اختياره القول بثبوت التكليف بالعقل الترجيح لهذا المذهب
وان كان مخالفا لما عليه الفحول ومباينا لما قبله اقوياء العقول انتهى وذهب بعضهم الى ثبوت التكليف
به ولا بد في تحقيق المقام من تمهيد مقدمات الاولى اعلم انه قد ثبت ان العقل حاكم في الافعال بالحسن والقبح
واستحقاق المدح والذم وهو قد يدرك في الفعل حسنا لا يرضى بتركه ويحكم بلزوم الاتيان به وقد يدرك

في الفعل حسنا لا يرضى بتركه ويحكم بلزوم الاتيان به وقد يدرك فيه قبحا يحكم بلزوم تركه ولا يرضى بفعله وقد لا
يدرك حسنا ولا قبحا فيجوز الترك والفعل وقد اثبتنا ايضا ان العقل حاكم في ذلك ايضا وهو انه قد يدرك
في فعل انه مما يستحق به الثواب من اداء او العقاب والحاصل انه يستحق به المجازات ان خيرا فخير وان شرا فشر
فانه مما لا شك فيه ان من حكم بعقله ان هؤلاء العباد خالقا حكيما عادلا عالما عادلا لا يحكم بانه يجازي العبد القوي
بسبب ظلمه على العبد الضعيف وهكذا في غير ذلك فما ذكره بعض المتاخرين من اصحابنا من ان حكم العقل هو محض
استحقاق المدح والذم لا استحقاق الثواب والعقاب لانه هو لازم حكم الشرع محض غفلة بل نقول ان للعقل حكما
اخر غير هذين زائدا عليهما وهو ان العقل قد يدرك في بعض الافعال انه مما لا يرضى الله تعالى بتركه ويريد من عباده
بعنوان اللزوم فعله وفي بعضها يدرك بان الله سبحانه لا يرضى بفعله ويريد من عباده تركه بعنوان اللزوم فكذلك في
بعضها يدرك بان الله سبحانه لا يرضى بفعله ويجزم العقل بذلك بحيث لا يعتريه شك ويقابل بعد اثبات حكمه بالثواب
والعقاب يلزم ثبوت حكمه بذلك الا ترى من علم ان الله سبحانه قادر عدل حكيم عليم رؤوف بعباده خبير بصير
يحكم جزما بانه لا يرضى بان يقتل العبد القوي الظالم لوجه المؤمن الضعيف ويتملك امواله وينهب اموال ولده
بتسلط ذلك من الشرع اصلا ولا ترى بانه اذا ارسل نبيا لارشاد عباده واجب الارادة وقرر احكامه يحكم العقل
بعدم رضاه بقتله ومخالفته وترك دينه ولا ترى انه سبحانه اذا حكم بحكم يحكم العقل جزما بعدم رضائه سبحانه
بالحكم بنقيضه الى غير ذلك وحكمه في امثال هذه الامور لا يتوقف على شرع او عادة او عرف او غيرها ثم بعد
ملاحظة جزئيات الاحكام الشرعية واستقرائها يحصل طريق حصول الجزم العقلي في بعض ما لم يصل حكمه الينا
وبالجملة هذا ايضا امر واضح وانكار تحصيل الجزم العقلي تلك مشروطا بشروط يا تي ذكرها في الفوائد الاتية المقدمة
الثانية اعلم ان المراد بالتكليف الشرعي طلبه سبحانه من عباده وارادته منهم فعلا او تركا مع المنع من النقيض
او بدونه واما استحقاق المجازاة بالثواب والعقاب فانما هي من اللوازم دون نفس الحكم فالواجب الشرعي
ما طلب الله فعله ومنع من تركه لا ما يستحق الثواب بالفعل والعقاب بالترك وانما هما من لوازم الوجوب ومن
عرفه بهما فانما هو عرف باللازم بل لو علمنا الطلب وتحقق تحقق التكليف والوجوب والحرمة الشرعيين وان علمنا
عدم المجازاة فانه سبحانه لا يجب تحصيل مطلوبه والاجتناب عن مبغوضه لاجل طمع الثواب والخوف من العقاب
بل مطلوبه واجب التحصيل ومبغوضه لازم الاجتناب لانه سبحانه هو الثالثة اعلم انه مما لا شك فيه ولا شبهة يعتريه
واتفق عليه جميع العلماء ان مناط الطلب بالنسبة الى كل شخص هو فهمه الطلب وعلمه اياه وليس مكلفا بالطلب
الواقعي فانه لو وصل خطاب طلبا الى شخص ومن احق فالطلب ثابت بالنسبة الى الاول دون الثاني وكذا لو وصل
خطاب الى شخصين وفهم احدهما منه الطلب دون الاخر فالاول مكلف دون الثاني وكذا لو وصل خطاب الى شخص
وفهم منه الطلب فهو مكلف بما فهمه مطلوبا وان لم يكن كذلك في الواقع ونفس الامر وبالجملة كل مكلف بما فهم
من مكلفه من غير ملاحظة الواقع الرابعة اعلم ان الطلب تارة يكون بالخطاب الدال على المطلوب صريحا او
التزاما او ايماء واخرى بغير الخطاب مثل الاشارة الحسية وثالثة بالعرف والعادة ورابعة بالقرائن
الخارجية وخامسة بالعقل الصريح وقد يكون بغير هذه الامور ايضا وبالجملة طريق الطلب لا ينحصر بالخطاب و
اللفظ الا ترى انه لو اراد السيد حبس عبده الغراء وفتر معتذرا بانه كان جاهلا لان السيد لم ينهه فانه يستحق
الذم وعقاب السيد ايضا وكذا لو ضيع امواله وعقد داره معتذرا بذلك لا يخرج عن استحقاق العقاب ولو قيل
بان ذلك لاجل حكم العرف والعادة ومن اين يعلم ان العقل اذا حكم بالطلب يكفي فيه ايضا بان العقل

الذي هو اشرف الاشياء وجميع الادراكات انما هو فيه بل في الاحاديث انه الرسول الباطني كيف يقصر عن
العادة وامثالها وايضا نقول ان الفقهاء قد يثبتون الاحكام الشرعية بالعقل والتقرير وكلاهما خاليان عن الطلب
ليست بالخطاب واللفظ بل انما يفهم العقل الطلب بواسطتهما فلو لا ادرك الطلب بهما من اي طريق كان لم يكن طلبهما
حجة شرعية وايضا لو لم يكن لطلب العقل كافيا في حصول التكليف الشرعي لزم انتفاء التكاليف راسا وعدم
ثبوت التكليف لشيء لانه من ان يثبت ان الله سبحانه كلفنا واراد منا امتثال اوامره والاجتناب عن نواهيه
فان قلت بالاوامر الدالة على وجوب الامتثال قلنا من اين علم تكليفنا بامتثال تلك الاوامر ايضا لولا كفاية الطلب العقلي
في التكليف لزم افحام الانبياء في الامر بالنظر الى معجزتهم وبالجملة فيبطل باب الشرايع والاديان واحكام الايمان
السادسة اعلم انه اذا ادرك العقل حسن فعل بحيث استحقاق فاعله المدح فلا يخلو اما يجوز ان يكون له قبح واقعي نفس
امري لم يدركه او يكون له جهة مقبحة خفية علوية له او يقبح بانضمام بعض القيود الخارجية او لا يجوز ذلك اصلا بل يجزم
بان لهذا الفعل ليست جهة مقبحة اصلا وعلى التقدير الثاني اما يحكم بقبح تركه ايضا من غير احتمال خلاف ام لا
فان جوزنا القبح الواقعي فلا شك انه لا يجزم برضاء الله سبحانه بهذا الفعل وطلبه وارادته وعدم الرضا بتركه وان لم
يجوز فان لم يجزم بقبح تركه فلا يجزم ايضا بطلب الله سبحانه وجوبا ولا ندبا وان جزم بقبح تركه فلا شك انه يجزم بعدم
رضا الله سبحانه بالترك الجزم بعدم رضاه بالقبيح ويجزم بانه يريد الفعل وكذا لو ادرك قبح شيء فان جوز
له جهة محسنة واقعا فلا يجزم بطلب الله سبحانه الترك وان لم يجوز وجزم بانه قبيح خال عن الجهة المحسنة فلا شك
انه يجزم ايضا بان الله سبحانه لا يرضى به واما لو ادرك ان هذا الفعل ليس له جهة حسن ولا قبح فلا يمكن الجزم بتساوي
الفعل والترك عند الله سبحانه وان جزم بانه ليس للعقل في الواقع جهة حسن ولا قبح اذ لا ينحصر وجه طلب الفعل
او الترك بالحسن والقبح على ما عرفت واذا ادرك العقل استحقاق عقاب من الله سبحانه على فعل او ترك يجزم
لا محالة بانه سبحانه لا يرضى بهذا الفعل او الترك ويريد خلافه واذا ادرك استحقاق ثواب من الله سبحانه على
فعل او ترك يجزم قطعا برضاه به اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم ان ما ذكروه من ان كلما حكم به العقل يحكم به
الشرع ونحن مكلفون به ان ارادوا ان كلما حكم العقل بحسنه او قبحه او خلوه عن الحسن والقبح فنحن مكلفون
بما يقتضيه وحكم الشرع موافق لحكمه مطلقا فلا نسلم لان الثابت ان الله سبحانه لا يامر بالقبيح الواقعي الذي لم
يكن له جهة محسنة اصلا واما عدم امره بما يحكم بقبحه فلم يثبت فان قلت ان مكلف بما فهم قلت نحن قلنا
بان كل احد مكلف بما فهم من انه تكليفهم تكليفه وانه سبحانه اراده منه لا بما فهم قبحه فان قلت هذا الجزم بانه
سبحانه لا يريد منه ذلك القبيح قلت بان ما جزم به انه سبحانه لا يريد منه القبيح الواقعي لا ما نعلم قبحا منه
لو جزم بانه قبيح واقعي يلزم جزمه بعدم طلب الله سبحانه ذلك منه بل طلب تركه وسياتي حكم ما جزم فيه بالطلب
ولم يثبت ايضا ان الله سبحانه يامر بكل حسن ولم يثبت ايضا انه سبحانه لا يامر بما لم يكن فيه حسن ولا قبح ولم
يثبت ايضا ان الله سبحانه لا ينهى عما ليس فيه قبح وعلى تقدير ثبوت هذه الامور لم يثبت ان كلما يدركه
العقل حسنا ويحكم باباحته واما ما قيل من انه ثبت ان لكل امر من الامور حكما من الله بالعموم والاخبار وانها
موجودة عند الائمة المعصومين وان لم يصل الينا كلها فكل ما يدرك العقل قبحه فلا بد ان يكون من جملة
ما نهى الله عنه وما يدرك حسنه فلا بد ان يكون من جملة ما امر به فاذا ادرك العقل الحسن او القبح من نفس الفعل
فلا تامل في توقفه على شرط او زمان او مكان بل يحكم بان الشرع ايضا حكم به ولو ادرك الحسن او القبح من
تقييد الفعل بشيء من المذكورات فمختصا الحكم بان الشرع ايضا حكم كذلك لان الله تعالى لا يامر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن

بل انه يامر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر فظهر فساده مما مر اما اولا فلان يجري الحكم من الله
سبحانه في كل امر من الامور لا دلالة على ان كل ما يدرك العقل قبحه لا بد ان يكون من جملة ما نهى الله عنه ولا ان
كل ما يدرك العقل حسنه لا بد ان يكون من جملة ما امر الله به لجواز ان يكون ما يدرك قبحه حسنا واقعا وبالعكس
واما ثانيا فلانه من اين علم ان كل حسن مامور به لم لا يجوز ان يكون حسن مباحا واما ثالثا فلان قوله لان الله
لا يامر بالقبيح ان اريد القبيح الواقعي فمسلم ومن اين علم ان ما ادرك العقل قبحه فهو قبيح واقعي وان اريد
القبيح بحسب عقولنا فلا نم ان الله لا يامر به وربما يتوهم من كلام الشيخ في العدة دعوى الاجماع على ان حكم
العقل بالحسن والقبح يوجب ثبوت حكم الشرع بالتحريم والوجوب حيث قال افعال المكلف لا يخلو ان يكون
حسنا او قبيحا والحسن لا يخلو من ان يكون واجبا او ندبا او مباحا وكل فعل يعلم بجهة قبحه بالعقل على التفصيل
فلا خلاف بين اهل العلم المحصلين في انه على الحظر وذلك نحو الظلم والكذب والعبث والجهل وما شاكل
ذلك وما يعلم بجهة وجوبه على التفصيل فلا خلاف ايضا انه على الوجوب وذلك نحو وجوب رد الوديعة وشكر
المنعم والانصاف وما شاكل ذلك وما يعلم بجهة كونه ندبا فلا خلاف ايضا انه على الندب وذلك نحو الاحسان
والتفضل انتهى وهو غفلة لان مراد الشيخ من الحظر والوجوب والندب هنا ليس الشرعية منها بل المراد العقلية
كما يظهر من كلامه بعد حيث قال بعد ذلك واختلفوا في الاشياء التي ينتفع بها هل هي على الحظر او الاباحة
او على الوقف فذهب كثير من البغداديين وطائفة من اصحابنا الامامية الى انها على الحظر الى اخر كلامه
ثم ان هذا الخلاف انما هو في تلك الاحكام العقلية كما ياتي بيانه في الادلة العقلية ولو ارادوا انه كلما
حكم العقل في فعل او ترك باستحقاق ثواب فهو واجب شرعا او مستحب او مكروه وكلما حكم في فعل او ترك
باستحقاق العقاب فهو حرام شرعا وهو كذلك ولكن لا لما قيل من ان الواجب الشرعي والمستحب ما يستحق الثواب
بفعله والمكروه ما يستحق الثواب بتركه والحرام الشرعي ما يستحق العقاب بتركه حتى يكون من باب الدليل
الان لان العقد الثابت هو ان لازم الاحكام الشرعية هو الاستحقاق الواقعي دون الاستحقاق العقلي كما
حقق لنا بل لان درك استحقاق العقاب لا ينفك عن الجزم بعدم الرضا ودرك استحقاق الثواب لا ينفك
عن الجزم بالرضا وسياتي ان ذلك كاف في ثبوت التكليف ولو ارادوا انه كلما جزم العقل بعدم رضا
سبحانه بفعل او ترك وان مطلوبه خلافه بعنوان اللزوم فنحن مكلفون به فهو كذلك قطعا لانك قد عرفت
في المقدمة الثانية ان مناط التكليف هو الطلب وقد عرفت في المقدمة الثالثة ان طريق الطلب لا ينحصر
في الخطاب اللفظي بل يكفي فيه كلما انهم منه المطلوبية والمبغوضية والغرض انه قد فهم ذلك فلا وجه لنفي التكليف
ولو لم يثبت بذلك التكليف الشرعي لما ثبت تكليفنا بامتثال اوامر الله ونواهيه بتمامها بنبيه بعد ثبوت
نبوته وامثال ذلك وقد ورد في الاخبار المتكثرة ما يدل على ثبوت التكليف بالعقل وليس معناه الا ان
العقل اذا جزم بمطلوبية فعل او ترك او مبغوضيته يجب متابعته وقبول حكمه ولكن حصول ذلك الجزم مشروط
بشروط ياتي ذكرها في الفوائد الاتية فمن تلك الاخبار ما روي عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام
قال حجة الله على العباد النبي والحجة فيما بين العباد وبين الله العقل وما روى هشام عن موسى بن جعفر عليه السلام
انه قال يا هشام ان لله على الناس حجتين حجة ظاهرة وحجة باطنة فاما الظاهرة فالرسل والانبياء و
الائمة واما الباطنة فالعقول وفي هذه الرواية ان الله اتم للناس الحجج بالعقول وما روى ابو
الجارود عن ابي جعفر عليه السلام قال انما يداق الله العباد في الحساب يوم القيمة على قدر ما اتاهم من العقول في

الدنيا وما رواه احمد مرسلا عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال دعامة الانسان العقل والعقل منه الفطنة والفهم والحفظ
والعلم وبالعقل تكمل وهو دليله ومبصره ومفتاح امره وما روى يحيى بن عمران عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال
كان امير المؤمنين عليه السلام يقول بالعقل استخرج غور الحكمة وفي الاحاديث القدسية ان الله سبحانه قال للعقل بك
اعاقب واياك اثيب وفي بعضها بك اعاقب وبك اثيب ومما ذكرنا ظهر ضعف ما ذكره بعض المتاخرين
في هذا المقام حيث قال والحق ان حكم الشرعي الذي يترتب عليه الثواب او العقاب ليس الا طلب الشارع
من المكلف فعلا او تركا بحيث يتحقق الطالبية والمطلوبية في الخارج وبالجملة وجود الاضافة التي
يعبر عنها بالخطاب معتبر في تحقق حقيقة الحكم وليس بمجرد العلم الصادق من الشارع بان شيئا خاصا مما يحب
فعله او تركه وكذا ارادته من المكلف ان يفعل ويترك ورضاه من فعل ومقته لا يحصل حكما شرعيا من دون
ان يصير المكلف بالفعل بان يصل اليه قول الشي وكذا اخبار الشارع بان هذا الشي واجب او حرام او مطلوب
قبل بلوغ الخطاب ليس حكما فعلى هذا يكون كل الاوامر والنواهي قبل علم المكلف بها خطابات بالقوة
لا يترتب عليها اثارها من الثواب والعقاب فح نقول ان اردت بقولك كل ما حكم عليه العقل بحكم فقد
حكم الشارع عليه بحكم مماثل له انه علم واذعن بان هذا الشي بحيث لو نقل الى المكلف لامر به او نهى عنه
لكان مستحقا للثواب او العقاب او اردت ان الفعل او الترك مرضي له او ممقوت عنده او اخبر اهل بيته
بالحكم او قال لهم قولوا للناس افعلوا او لا تفعلوا ان رايتم المصلحة وهم ما اداوها فجميع ذلك لا ينفعه ولكن
لا يترتب عليها الثواب والعقاب وان اردت انه طلبه فعلا او تركا بحيث حصل التكليف وصرنا مكلفين
فهو خلاف الفرض لان المفروض عدم بلوغ الحكم الينا وتوسيطه انه بتوسط الحكم العقلي لا يتاتى ان من حصل
له الجزم بان شيئا خاصا من شانه ان يستحق على فعله الثواب وعلى تركه العقاب وانه مرضي ومراد الشارع
وانه امر به ولكن منع من وصول امره مانع فلا شك انه يجوز له ان يتعبد الله بفعل هذا الشي وانه يثاب
بفعله وانه لو عوقب على الترك لا يكون عقابه قبيحا فح يجوز له الافتاء بان هذا الشي واجب وهو المط
لانا نقول جواز التعبد بفعل هذا الشي محل نظر لان المعلوم هو انه يجب فعل شي او لا يجب ان حصل الظن او القطع
بوجوبه او حرمته او غيرها من جهة نقل قول المعصوم او فعله او تقريره لا انه يجب فعله او تركه او يجب مع حصولها
من اي طريق كان الا ترى انا لو راينا المعصوم في المنام وقلنا بانه هو للاحاديث فامرنا او نهانا عن شي لم
يصل الينا حكمه في اليقظة لكان جواز العمل والافتاء به محل نظر انتهى وضعف كلامه من وجوه الاول
ان ما ذكره من ان الحكم الشرعي ليس الا طلب الشارع بحيث يتحقق الطالبية والمطلوبية في الخارج مسلم ولكن
ما ذكره من اشتراط تحقق الخطاب اللفظي في حقيقة الحكم فهو ممنوع وظهر وجهه مما مر ولو اشترط ذلك الثاني
ان ما ذكره من ان مجرد العلم بحسن فعل الشي الخاص او تركه ليس حكما شرعيا مسلم وقد ذكرناه واما
قوله وكذا ارادته ان يفعل او يترك ليس حكما فتم وكذا ما ذكره من تعبير المكلف بالفعل لا ان يصل قول النبي
اليه غير صحيح ووجهه الحال مما سبق والثالث ان قوله فعلى هذا الى قوله من الثواب والعقاب ان اراد
من علم المكلف علمه بالامر والنهي اللفظيين فلا نم ان الاوامر والنواهي قبل حصول هذا العلم تكليفات
بالقوة لا يترتب عليها اثارها وان اراد علمه بالمطلوبية والمبغوضية باي طريق حصل فنسلم ان قبل حصول
هذا العلم يكون الامر والنهي تكليفا بالقوة ولكن الكلام في حصول العلم بالامر والنهي بسبب العقل
والرابع ان ما ذكره بقوله ان اردت بقولك الى قوله فهو خلاف الفرض فيه انا نختار الثاني وكونه

خلاف الفرض مم لان المفروض عدم وصول الخطاب الينا لا عدم صيرورتنا مكلفين لانا لا نقول باشتراط حصول
التكليف بوصول الخطاب اللفظي الينا والخامس ان ما ذكره بقوله الا ترى انا لو راينا المعصوم الخ فيه ان عدم جواز
التعويل والعمل بقول المعصوم في الرؤيا لاجل ان ذلك لا يحصل العلم بارادته وطلبه والقطع بل علم طلبه في الرؤيا
ولا يوجب العلم بوقوع الطلب في نفس الامر وبما ذكرنا ظهر ايضا ما في كلام المحقق حيث انه استدل على
ان المدح يوجب الثواب والذم العقاب بالتلازم المذكور فان الثابت من هذا التلازم ان العلة الواقعية
لحكم الشارع بوجوب الثواب والعقاب فكلما ادركها العقل يحكم بان الشارع حكم به ايضا واما ان مجرد ادراك
العقل مع احتمال جهة معارضة فلا والحاصل ان علية مجرد استحقاق المدح او الذم للاحكام الشرعية غير
ثابتة وبدونه لا يتم الاستدلال بالتلازم المذكور لايجاب المذكور وههنا فوائد ينبغي التنبيه عليها
الاولى اعلم انه قد عرفت في المقدمة الثانية ان التكليف امر والثواب والعقاب امر اخر مباين للتكليف مترتب
عليه في الجملة والحاصل ان التكليف هو طلب الفعل او الترك وارادته مع المنع من النقيض او بدونه
واما اعطاء الثواب او استحقاقه بفعل ما طلب والعقاب او استحقاقه على ترك ما طلب فليس لازما للتكليف
مطلقا فمتى اذا علم بدليل اخر ترتبه عليه نحكم به وعلى هذا فنقول ان ما اثبتناه هو انه اذا حكم العقل بان فاعل
فعل الله سبحانه او بعض منه لم يعلم بذلك ثبوت التكليف بحيث ان ما علمنا عدم رضاه بتركنا فليس لنا تركه
ولا بد لنا من فعله لازم ذلك علينا وكذا في الفعل واما ترتب الثواب او العقاب والمواخذة او استحقاقهما
بمعنى ان يترتب الثواب على فعل ما علم طلبه والمواخذة والعقاب على تركه لولا عفو الله ورحمته فلسنا ندعيه
ولا نقول به اذ لا دليل على ذلك بل لا يترتب على ذلك فائدة لان المناط في عملنا هو تحقق التكليف بمعنى
كوننا مامورين بالفعل او الترك سواء ترتب عليه ثواب او عقاب عليهم ام لا بل لا نقول باستحقاق الثواب
او العقاب ايضا ان اريد بالاستحقاق حصول جهة مقتضية مرجحة لنوع لزوم لهما نعم لو اريد بالاستحقاق مجرد
انه لو اثيب او عوقب لم يكن ذلك الثواب او العقاب واقعا في غير موقعه ولم يستقبحه العقلاء بل يجوزونه
فنسلم ترتبه على التكليف مطلقا فافهم الثانية اعلم ان بما ذكرنا في الفائدة الاولى يندفع
الشبهة التي قد يتوهم في هذا المقام وهو انه اذا امر الشارع بشي فلا شك ان لنا حكما شرعيا فلو فعلنا لزم
الثواب عليه ثم وجوب امتثال ذلك الامر ايضا حكم شرعي لانه ما علم بعموم قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
او بالعقل فيجب ترتب ثواب عليه ايضا ثم لزوم امتثال هذا الامر الثانوي المعلوم شرعا او عقلا حكم تكليفي
فيترتب عليه الثواب وهكذا فيلزم لزوم ثواب غير متناه في العمل على فعله او عقاب كذلك على تركه ووجه الاندفاع
ظاهر مما ذكرنا من انه لا يلزم ترتب الثواب او العقاب على كل حكم شرعي ويمكن ان يدفع الشبهة بوجه اخر ايضا وهو
ان يقال ان الاوامر والنواهي على قسمين لانها اما صادرة لاجل الاتيان بافعال متعددة كالامر بالصلوة
والصوم والزكوة والحج وغيرها والنهي عن الزناء واللواط وشرب الخمر وغيرها واما صادرة لاجل الاتيان
بفعل واحد كالامر بالطلاق والامر بامتثال ذلك الامر فما كان من الاول لا باس بتسليم تعدد الثواب عليه او العقاب
بخلاف ما كان من الثاني فانا لا نسلم تعدد الثواب عليه بل يمكن ان يقال ان المخالفة في الثاني ليست الا مخالفة
واحدة والامر به العقل فيه ثم بالامتثال لهذا الامر وهكذا يمكن له ان يقول افعل هذا وافعل هذا وافعل
هكذا فتامل الثالثة اعلم ان خلاصة ما اخترناه في هذا المقام ان القسم الاول اي التلازم
الواقعي ثابت مطلقا واما القسم الثاني اي استلزام ما ادرك العقل وجوبه او حرمته او غيرهما للحكم الشرعي

فحاصل اختيارنا فيه ان العقل اذا ادرك ان الفعل الفلاني مما لا يرضى الله سبحانه بتركه ويريد فعله وجزم بذلك تحقق التكليف
من غير ان نقول بلزوم استحقاق الثواب او العقاب على فعله او تركه وكذا في التروك والعقد المسلم من تطابق العقل
والشرع هو ذلك واما لو ادرك حسن فعله او قبحه من غير جزم بان الله سبحانه لا يرضى بالترك او الفعل فلا نقول بتحقق
التكليف ودعوى استلزام درك الحسن او القبح لدرك الرضا وعدمه على الاطلاق دعوى غير مسموعة كما اشرنا
اليه في المقدمة السادسة واما اذا ادرك في فعل انه مما يستحق به الثواب فان جزم بان تركه ايضا مما يستحق به
العقاب فلا ينفك ذلك عن الجزم بعدم رضاه سبحانه بتركه وارادة فعله فيتحقق التكليف واما بدون ذلك فلا
الرابعة اعلم ان ما ذكرنا من ان بعد درك العقل عدم رضا الله سبحانه بفعل او ترك وسخطه
عليه تحقق التكليف الشرعي ويجب متابعته مشروط بامور لا بمعنى ان بعد جزم العقل وتيقنه وقطعه بعدم الرضا
والسخط شرط تحقق التكليف هذه الامور بل المراد انه لا يحصل الجزم للعقل عند فقد هذه الامور لو التفت اليها
والى فقدها وان امكن حصول الجزم له لو لم يلتفت اليها والى فقدها والامور ثلثة احدها ان يكون من البديهيات
التي لم يختلف فيها العقول بان يحكم بعدم الرضا والسخط ولا يحكم بعضها بما اذا حكم بعض العقول بخلاف ما حكم
به غفلة ولا سيما اذا اختلف فيه عقول الخواص والعلماء وثانيها ان لا يكون ذلك الفعل مما يعم به البلوى سيما اذا
كان الاحتياج اليه شديدا ويعم به عامة الناس في الاكثر وثالثها ان لا يكون في الشرعيات ما يدل على
خلافه خصوصا او عموما او اطلاقا سيما اذا كثرت العمومات او الاطلاقات او النصوص بخلافها وعلى هذا فلو كان
شي مما يختلف فيه العقول بان يحكم بعضها برضاء الله سبحانه بالفعل او الترك او لا يحكم فيه بشي من الرضا وعدمه
سيما عقول الخاصة وكان ذلك الشي مما يعم به البلوى ويكثر احتياج الناس اليها ولم يصل فيه من الشارع
نص ودليل فلا يمكن حصول الجزم لاحد بعدم رضا الله سبحانه بفعله او تركه والتكليف فيه لان حكم العقل
الصريح والوجدان الصحيح بان هذا لو كان مما لا يرضى الله سبحانه بفعله او تركه وبالجملة كان فيه تكليف
من الشارع لبينه ولم يحوله الى بعض العقول سيما ان العقول كانت مختلفة فيه ومع شدة احتياج عامة
الناس اليه ولا سيما اذا وجد في الشرعيات دليل عام او خاص على خلاف ذلك فلا يصح ان يحيل بعض
العقول نقضا او مناقضا لذلك مع وجود الاختلاف وشدة الاحتياج فان الله سبحانه لا يكل في تخصيصه او طرحه
على بعض العقول لعقول وهذا امر ظاهر جدا ويؤيده ما روي عن سيد الساجدين ان دين الله لا يصاب بالعقول
الناقصة فان مع الاختلاف العقول يكون بعضها ناقصة لا محالة فان قيل هذا انما يصح لو لم نقل بان الشارع
بين جميع الاحكام واما اذا قلنا بذلك وانها مخزونة عند اهله كما ورد في الروايات فلا وجه لذلك لانه لا يحكم ح
بان الشارع حول ذلك الحكم الى بعض العقول بل بينه وارسله على رسوله وهو اخزنه عند الائمة من بعده
غاية الامر انه لم يصل الينا لبعض الموانع ولم يظهروه لمصلحة هم اعلم بها فيمكن جزم العقل بعدم ارادة الله سبحانه
مع اختلاف العقول وعموم البلوى ولو كان معارضا عام او مطلق ايضا قلنا ان الجواب عن ذلك انما يعلم بعد
بيان معنى قولهم ان الاحكام مخزونة عند اهله وبيان ذلك ان العقل الصريح حاكم بانه اذا احل الشارع امورا
وحرم امورا وكان ذلك لاجل مصالح عباده وردعهم عن مفاسدهم وتبينه لهم فلا وجه لكتمانه الا اذا
كان النقص من جانب المكلفين والنقص الذي يتصور من جانبهم هو الفسق وعدم احتمال عقولهم و[illegible]
شيئا منها لا يصلح لذلك اما الاول فلانا نعلم انهم اظهروا اول الاحكام بالتقية من [illegible] الخلفاء ووجوب
عداوتهم والنصوص على امامة الائمة المعصومين وكذا اظهروا ما اوجبت العامة على خلافه وشددوا عليه

من جواز المتعة وعدم جواز المسح على الخفين وبطلان العول والتعصيب وغير ذلك مع انه لا يتصور المغايرة في الاحكام
مع خواص الاصحاب واما الثاني فلانهم اظهروا ما لا يدرك العقول وجها اصلا بل قد لا يقبله كضرب دية الخطاء
على العاقلة وغير ذلك مع ان المفروض فيما نحن فيه انه موافق للعقل وهو يحكم به قبل وصول الشرع واما ثالثا فلان
احاديثنا المروية في كتب اصحابنا كافية في بيان جميع الاحكام عموما او خصوصا اطلاقا او تقييدا مطابقة او تضمنا
او التزاما بحيث لم يبق شيء الا وقد بين حكمه فيها حتى ارش الخدش الذي ورد انه مخزون عند اهله ولو فرض
عدم وجود شيء منها نادرا لا يصلح للكتمان والاخفاء وجميع ذلك كلام قد ورد في الاحاديث ما يدل على خلافه ذلك كما
رواه محمد بن مسلم في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في حديث طويل ان امير المؤمنين عليه السلام قال الحمد لله الذي لم يخرجني
من الدنيا حتى بينت للامة جميع ما تحتاج اليه وقال امير المؤمنين عليه السلام في حديث اخر ام انزل الله سبحانه دينا ناقصا فا
ستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا تاما فقصر رسول الله
عن تبليغه وادائه ويدل عليه الروايات الكثيرة الدالة على انه ما من شيء الا وفيه كتاب او سنة وعلى هذا فلا بد من
بيان معنى قولهم ان الاحكام مخزونة عند اهله وفي بعضها ان الجامعة لم يدع كلاما فيها علم الحلال والحرام
وفي بعضها ان الله سبحانه ما ترك شيئا يحتاج اليه العباد وفي بعضها ان جميع الاحكام في الكتاب وعلم الكتاب
عندنا وليس المراد من شيء منها انها مخزونة عندهم عليهم السلام وهم لا يظهرونه اصلا بل هذا انما وقع في مقام
الرد على العامة الذين كانوا جارين يعملون تارة بالقياس واخرى بالاراء وتارة بالاستحسانات والمصالح
وغيرها مما سمعوا من ذلك فرد عليهم بانه لا بد من ذلك لاجل انه لم يبين سبحانه جميع الاحكام فاجابوا
عليهم السلام بانه بين وهو عند اهله وانتم منعتم الاهل لظهوره فيتبعوه وسالتم تعليمهم الاحكام كلها لكان من
موفورا ساله بينه لم يدل على ذلك ان اكثر هذه الاخبار انما ورد في ذم القياس فمنها ما رواه جماعة عن ابي
الحسن موسى عليه السلام انه قال لعن الله ابا حنيفة كان يقول قال علي وقلت انا وقالت الصحابة وقلت ثم قال اكنت
تجلس اليه فقلت لا ولكن هذا كلامه فقلت اصلحك الله اتى رسول الله الناس بما يكتفون به في عهده قال نعم وما
يحتاجون اليه الى يوم القيمة فقلت ضاع من ذلك شيء فقال لا هو عند اهله وما رواه ابن شبرمة قال سمعت
ابا عبد الله عليه السلام يقول ان الجامعة لم تدع لاحد كلاما فيها علم الحلال والحرام ان اصحاب القياس طلبوا العلم بالقياس فلم يزدادوا
من الحق الا بعدا ان دين الله لا يصاب بالقياس ويؤكد ذلك انه لم يسئل احد من اصحابهم عليهم السلام في كتبهم وكتب
سؤالهم عن شيء الا وقد اجابوا فيها ولم يقولوا لاحد ان هذا لا يصلح اظهاره ويجب خزانه ومن هذا يظهر ان
المراد بكون الاحكام مخزونة عند اهلها ان لها اهلا هم يعلمونها ويجب الاخذ عنهم لا بالقياس و
امثاله وقد اخذها اصحابنا وما وصلها الينا ولهذا قال اصحابنا ان عدم الدرك فيما يعم به البلوى
مدرك العدم وعلى هذا فنقول انه اذا كانت المسئلة مما يعم به البلوى واختلفت العقول فيها ولم يصل
من الشارع فيها شيء فلا يكون الجزم بشيء من طرفيها بالعقل وانه حكم الشارع ومراده فافهم
الخامسة اعلم انه قد يتوهم من كلام بعضهم بان ثابتة هذا الحكم العقلي واثبات التكليف به لا يجوز الا بعد
الفحص عن الادلة الشرعية لامكان العثور على معارض مساو او اقوى يوجب زوال الجزم العقلي بارادة الله
سبحانه الفعل وعدم رضاه بالترك وهذا الكلام ضعيف جدا لان الفحص عن المعارض انما يكون مع احتمال
وجود المعارض وانما يكون فيه ذلك الفحص بعضها ومع ذلك التجويز يمتنع جزم العقل بالحكم والحاصل
ان المفروض ان يجزم العقل بذلك ومعه لا يجوز المعارض اصلا ومع عدم التجويز لا وجه للزوم الفحص و

العقل

الفحص فان قيل يمكن ان يكون العقل يجزم بشيء ولم يجوز وجود معارض له ومع ذلك يرتفع الجزم الاول
بعد العثور على المعارض وح فكيف يحصل الجزم الاول قلنا اولا لو صح هذا الكلام لجرى في كل بديهي مجزوم به
فيلزم ارتفاع واساسه مع انا نقطع بالجزم في بعض المامون وثانيا ان الجازم لو كان جازما بانه لا يجوز ان يحصل
له امر يكون سببا لارتفاع جزمه وان شاهدنا ان جزمه بالاشياء قد زال بسبب ظهور المعارضات الى من
كما يحكم به الوجدان   السادسة اعلم انه يظهر من كلام بعضهم اذا حصل الظن للعقل بالطلب
والارادة من غير توسط خطاب او دليل شرعي اخر فهو بجهة موجب لتحقق التكليف واستدل عليه بانه اذا حصل
الظن له يحصل الظن بالضرر بمخالفته فيلزم اتباعه وهذا الكلام فاسد جدا لان الذي علم هو حصول التكليف
بالعلم والحاصل بسبب الظن فلا دليل عليه اصلا وما ذكر من وجوب دفع الضرر المظنون فيأتي جوابه في بحث
الاخبار وعدم جواب سائر ما استدلوا عليه من ادلة حجية الظن ونزيد ههنا انه قد عرفت ان بالعلم بالطلب
عقلا لا يحصل الا جواز العقاب بالمخالفة لا لزومه ولا الظن به فكيف يحصل بالظن بالطلب عقلا الظن بالضرر
السابعة اعلم انه قد ذكر صاحب الوافية انه لا يكاد يوجد شيء يندرج في هذه القاعدة
الا وهو منصوص من الشرع ووصل النص الينا فيكون الفائدة في هذا الخلاف نادرا واستظهره السيد الشارح
وانتصره واستجوده وهو كذلك سيما على ما اخترناه فان تحقق فعل وترك يجزم العقل قطعا بعدم رضاء الله
سبحانه بفعله او ارادته ولم يكن فيه نص من الشارع او اجماع قطعي لا يكاد يوجد فالكلام فيه قليل الجدوى
وما قيل من ان العمل بظن المجتهد من اعظم ثمرات هذا الاصل واي فائدة اعظم من ذلك ولا ريب ان الدليل المتعلق
فيه هو دليل العقل اذ ما يستفاد من الشرع في هذا الباب لا يفيد الا ظنا مردود بانه ان اريد بظن المجتهد
مطلق ظنه فلا دليل عليه من العقل وما اشتهر واعتمد عليه غير صالح للاستناد كما يأتي وان اريد ظنونه المخصوصة فقد
وجد عليها الدليل الشرعي القطعي كما نذكر في موضعه   الثامنة اعلم انه قد عرفت ان دليلنا
على التطابق بهذا المعنى فيما يحكم فيه بالتطابق هو جزم العقل بالطلب وانا لا نريد من التكليف الا الطلب
وان كل احد مكلف بما يجزم به فلا يرد ح ان ما يدركه عقولنا لعله لم يكن موافقا للواقع نعم من قال بان
الاحكام تابعة لعلل واقعية فاذا ادركها العقل يحكم بذلك الحكم قطعا يرد عليه ان كون ما يدركه عقولنا
علل واقعية تامة مما لا يكاد يعلم بل انما هو في العقل التام واما ما قال بعضهم من انه لو فرض ان ما ادركه
العقل هو العلة التامة لا يحصل العلم بالتكليف وترتب الثواب والعقاب ايضا لجواز ان يكون ذلك
موقوفا على الخطاب اللفظي ففيه انه اذا حصل العلم بالعلة التامة يحصل العلم بالمعلول الذي هو طلب
الشارع وهو ايضا لاستلزام العلم بالعلة العلم بالمعلول كما ثبت في موضعه وبعد حصول العلم بالمعلول الذي
هو طلب الشارع وارادته فلا وجه لعدم التكليف بل يحصل العلم بالخطاب ح ايضا لان الخطاب معلول العلة
الغاية الامر انه لا يصل الخطاب اللفظي الينا وقد عرفت فيما سبق ان تحقق التكليف لا يتوقف عليه فافهم
التاسعة في الصحيح عن منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان الله اجل واكرم
من ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون بالله قال صدقت قلت ان من عرف ان له ربا فقد ينبغي ان يعرف ان
لذلك الرب رضا وسخطا وانه لا يعرف رضاه وسخطه الا بوحي او رسول فمن لم ياته الوحي فينبغي له ان يطلب
الرسل فاذا لقيهم عرف انهم الحجة الحديث وهذا الحديث يدل بظاهره على ان العقل لا سبيل له الى معرفة
ما يرضى الله به سبحانه وما يسخط وهذا ينافي ما ذكرنا انه قد يحكم بان الله سبحانه راض بهذا الفعل او ساخط

عليه ويمكن توجيهه بان المراد بالرسول اعم من الظاهري الذي هو النبي او الباطني الذي هو العقل ويراد بالوحي ما
يصدق على مثل ادراك العقل ايضا مجازا وهو بعيد والاولى ان يقال ان الغالب لما كان انه لا يمكن معرفة الرضا
والسخط بالعقول ولا سبيل لها الا في موارد قليلة في التكلم لم يلتفت اليها واجرى الكلام مجرى ما هو الغالب
على ان العام يخصص بالحس والبديهة بما حاكم بالتخصيص هذا ثم انك قد عرفت ان المخالف في هذه المسئلة
بين مخالف في القسم الاول اي اصل التلازم بين حكمي العقل والحكم بالمعنى المتقدم في صدر المسئلة وهو الاشعري
وبين مخالف في القسم الثاني اي في احد حكميه وهو انكاره كلما حكم العقل بوجوبه او حرمته او غيرهما فقد حكم
الشرع ايضا وهم جمع من اصحابنا ايضا وكل من المخالفين في المقامين استدلوا بوجوه وقد ذكرناه ههنا وجوها
يحتمل ان يكون ادلة لمنع التلازم ويحتمل ان يكون ادلة لمنع التلازم ويحتمل ان يكون ادلة لمنع اعطاء التلازم
للايجاب المذكور ونحن نذكر الادلة واجوبتها على الاحتمالين فنقول اعلم ان المخالف استدل بوجوه منها ما اشار
الى رده بقوله ونقاه على البعض في البعض لا ينافيه قال قدس سره في الحاشية اي ونقاء التلازم في بعض
الافعال على بعض العقول لا ينافي التلازم لان كل عقل لا يتمكن من درك كل شيء فربما لم يتمكن بعض العقول
من درك الحسن في بعض الافعال الشرعية والقبح في بعضها الا اخره وهذا الكلام كما ترى صريح في ان جواب
ما حمل هذا الدليل دليلا للنافين للتلازم وحينئذ يكون حاصله انه لو ثبت التلازم بين حكمي العقل
والحكم اي كان كلما حكم به الشارع لاجل جهة واقعية وكلما له جهة واقعية توجب حكم الشارع به لزم ان
يدرك كل احد ذلك ويفهم في كل حكم شرعي جهة مقتضية له مع انا نرى ان اكثر الاحكام الشرعية مما لا يدرك له
جهة اصلا بل قد يدرك في بعض الافعال جهة الحسن وهو حرام او جهة القبح وهو واجب او مستحب وحاصل الجواب
انه لا يلزم من وجود التلازم في الواقع ظهوره لكل احد وادراكه الجهات المقتضية للاحكام فان كل احد
لا يتمكن من درك الجهات في كل الافعال ويمكن ان يجعل هذا دليلا للمخالف في القسم الثاني بان يجعل الضمير
في قوله نقاه الى حكم العقل وفي قوله لا ينافيه الى ايجاب المدح للثواب ويكون حاصل الدليل ح ان التلازم
بين الحكم الواقعي وحكم الشارع مسلم ولكنه لا يوجب ان ما يدركه عقولنا من جهات المدح والذم يكون هو
الجهة الواقعية بل لا سبيل لامثال ذلك الى الاكثر الا الادراك الاتفاقي فمجرد درك حسن او قبح في فعل لا يمكن اثبات الثواب
والعقاب فيه وحاصل الجواب ح انا لم نقل انه يجب ان يدرك عقولنا تلك الجهة الواقعية بل نقول ان التلازم
المذكور يعطي ايجاب المدح اذا ادركه العقل للثواب لا مطلقا فلا منافاة بين خفاء حكم العقل في بعض الافعال
على بعض العقول وبين الحكم بان ايجاب المدح يستلزم الثواب والذم للعقاب لو ادركه العقل وبناء هذا الجواب
ايضا على ان الجهة الواقعية لحكم الشارع هي الجهة الموجبة لاستحقاق المدح والذم قال السيد الصدر في شرح الوافية
في مقام رد اثبات الحكم الشرعي بمحض ادراك العقل لا شك ان بعض الافعال يمكن ان يشتمل على جهة مقتضية
لحكم لولا معارضة جهة اخرى مقتضية لحكم مخالف لحكمها بها وقد يصير بعض الازمنة او الامكنة او اختلاف الاحوال
او اختلاف شخص واحد من اجزاء العلة التامة لثبوت الاحكام للافعال فلو فرضنا ان عقلا ادرك جهة في فعل
حكم بحسنه لا يجوز ان يحكم بعد ذلك بجواز فعله من غير ان تكون معارضة جهة اخرى موجبة للقبح مع رجحان الثانية
على الاولى وهذا حكم غفلته من خصوصية الازمنة والامكنة وغيرها مما لو احاط عقل بالعلة التامة لحكم باعتبارها
بالحسن او القبح لفعلنا فيصدق حكمه لانه حكم بوجود المعلول من جهة وجود علته التامة ولعل قليلا من الاحكام يكون
كذلك اذ اكثرها مما لا سبيل للعقل اليه الا اما طلع بجهاتها المقتضية لها فمثل هذا يمكن ان يكون شيء حسنا عند عقولنا

بحا

قبيحا في الواقع او بالعكس وما هذا الا لعدم كون ما نظنه علة تامة علة في الواقع لفقد شرط او وجود مانع اقول
لا شك ان من يقول بثبوت التطابق بين العقل والشرع بالمعنى الاول باعتبار درك العلة يعني انه كلما ادرك
العقل علة الحكم الواقعي فيثبت به حكما شرعيا وعلوله موافق لحكم الشارع يرد عليه ذلك وحاصل الايراد عليه
انه ان اريد بادراك العقل الحكم الواقعي احاطته بالعلة التامة فهذا مما لا سبيل لعقولنا اليه بل انما هو شأن
العقل التام وان اريد ادراكه مجرد الحسن الذي هو استحقاق المدح او القبح الذي هو استحقاق الذم فكون
مجرد ذلك علة تامة ثم لاحتمال ان يكون له في الواقع بالنسبة الى زمان او شخص او اشخاص قبح يعارض الحسن او حسن
يعارض القبح لم يصل اليه العقل اوجب اختلاف الحكم واما على ما ذكرنا فلا يرد كما بيناه في العاشرة السابقة
ومنها ما اشار الى رده بقوله قدس سره كنفي التعذيب والتكليف قبل البعث اي كما لا ينافيه نفي التعذيب
والتكليف قبل البعث في الاية والروايات لما مر في المسئلة الاولى وهذا الدليل ايضا يحتمل ايضا كلا من ان
يكون دليلا لنفي التلازم وان يكون دليلا لنفي اعطاء التلازم لايجاب المدح للثواب والذم للعقاب وتقرير
الاحتمال الاول هو ان ثبوت التلازم يتوقف على ثبوت جهة عقلية مقتضية للحكم واستحقاق العقاب واذا ثبت تلك
الجهة امكن ان يدركها العقل ويلزمه ان يعاقب المدرك ويعذب بالفعل او الترك ولو لم يبعث رسول والاية
والاخبار تنفي ذلك فلا يثبت جهة عقلية فلا تلازم وجوابه يظهر مما مر وما يأتي واما تقرير الدليل على الثاني
اي على ان يكون دليلا على نفي ثبوت التكليف وتعلق الحكم الشرعي اذا ادرك العقل علة الحكم او ادرك استحقاق
الثواب او العقاب او ادرك رضا الشارع او سخطه بفعل فلان كلا من الاية والاخبار دليلا برأسه ونحن
نتكلم في كل منهما على حدة اما الاية فوجه الاستدلال بها انه قال سبحانه وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فيجب
نفي التعذيب حتى يبعث الرسول وليس المراد اثبات التعذيب بعد البعث وقبل تبليغ الحكم الى المكلف قطعا
بل اثباته بعد التبليغ والمسئلة قد فرضت في الصورة التي قد حكم العقل بحكم ولم يصل من الشارع حكم فلا
يكون   فلا يجوز الحكم على هذا الواجب العقلي او الحرام العقلي او الذي ادرك العقل حسنه او قبحه او استحقاق
الثواب او العقاب عليه او رضى الله سبحانه به او سخطه عليه بانه واجب او حرام شرعا بل يكون مباحا لان الاخبار
من انه تم بنفي التعذيب اباحة منهم للفعل والترك واجيب عنه بان الواجب الشرعي مثلا ما يستحق تاركه
العقاب لا ما يعاقب على تركه ولا ملازمة بين الاستحقاق والفعلية والاية انما تنفي الفعلية دون الاستحقاق
الذي هو المعتبر في تعريف الواجب وكذا في الحرام ورد بان الواجب الشرعي ما يجوز العقاب على تركه
لا ما يستحق ومع الجزم بعدمه لاخبار ثم بانتفائه فلا تجويز ولا وجوب وفيه ان الجواز ايضا لا ينافي عدم
الوقوع بل هو الاستحقاق والاية تدل على عدم الوقوع فيمكن ان يجوز ما يتحقق تفضلا الا ان يحمل الجواز
على الاحتمال فيعود الى المناقشة في الاصطلاح والحق عدم اشتراط الاحتمال لانك قد عرفت ان مناط
التكليف الذي هو الموجب لحصول الوجوب والحرمة هو تحقق الطلب ولا يلزمه توقع العقاب بل ولا احتمال
وقوعه لانه لو طلب السيد من عبده امرا وعلم العبد من السيد تفضلا وكرما بحيث يحصل له القطع بعدم العقاب على
المخالفة يتحقق التكليف والوجوب ايضا وغاية ما يمكن ان يسلم ان التكليف يستلزم استحقاق العقاب بالمخالفة
وجوازه بمعنى عدم قبحه واقعا وان كان فيه كلام ايضا ورد هذا الجواب ايضا بان الواجب الشرعي مثلا هو
ما يوجب فعله الثواب من حيث هو طاعة وفعله العقاب من حيث هو مخالفة واخبار انه تم بنفي التعذيب باباحة
للفعل والترك فلا يكون ثمة طاعة ولا مخالفة ولا وجوب ولا حرمة وفيه ان ولا له الاخبار بنفي التعذيب على

الاباحة ممنوعة اذ قد عرفت ان مناط الوجوب والحرمة وبالجملة التكليف انما هو الطلب دون الثواب والعقاب
وقد يمكن وجود الطلب مع التصريح بنفي التعذيب كما اذا قال السيد لعبده اطلب منك هذا الفعل ولا اريد
تركه ولكن لا اعاقبك بالمخالفة وان اتيت بما فعلت ويكون حينئذ تحقق الطلب والتكليف مع التصريح بانتفاء
العقاب فان قيل الاطاعة والمخالفة انما تتحقق مع تحقق الخطاب الدال على الطلب ولا خطاب هيهنا قلنا
ان اريد الخطاب اللفظي فقد عرفت انه لا يحصل الطلب به والاطاعة والمخالفة انما يترتبان على الطلب باي
نحو حصل وتحقق وان اريد مطلق ما دل على الطلب فعدمه هيهنا ممنوع فان العقل كاف في الدلالة على الطلب ثم
لو قلنا بصدور الخطاب في جميع الاحكام عن الشارع وانما خزنته عند اهله ولم يصل الينا فيتحقق الاطاعة
والمخالفة الظهور ان بعلمنا بالفعل بالرضا او السخط بجزم بان هذا داخل في المامور به او المنهي عنه فنقل
من العقل الى الخطاب الموجود عند اهله فيصدق بعث الرسول وحصول التبليغ منه في هذا الحكم ايضا والقول
بان المراد بعث الرسول بعثه بالبيان التفصيلي لا بمثل هذا البيان الاجمالي الذي هو حاصل قبله لان
الرسول له حكم لكل الاحكام وبين العقل تفصيله مردود بعدم دليل على هذا التفصيل مع انه تثبت
كثير من الاحكام بالاجماع مع انه ليس فيه تبليغ تفصيلي وانما علم التفصيل باتفاق الفقهاء فاذا اكتفى باتفاقهم
في البيان التفصيلي فلم لا يكفي دلالة العقل فيه وقد يورد على هذا الجواب ايضا بان الاية انما يدل على نفي
الاستحقاق ايضا لان معناها انه ليس من شاننا ولا يجوز منا التعذيب قبل البعثة كما في قوله تعالى وما كنا
ظالمين واعترض عليه بان عدم جواز التعذيب يمكن ان يكون باعتبار كرمه وفضله لا باعتبار فعل المكلف
لاستحقاق العقاب بالنسبة الى فعل المكلف وجوازه لا ينافي الاية وعدم جوازه بالكرم والفضل لما كان بعين
ذاته تعالى غير منفك عنه سبحانه فاذا لم يجز التعذيب بهذا الاعتبار ويدل الاية على انه لا يجوز التعذيب
قبل البعثة منه تعالى ومعناه عدم استحقاق في حال الفعل لعذابه سبحانه وان استحق العقاب لولا الفضل
والكرم اي عقاب غيره سبحانه لانه لو كان مستحقا لعقابه لما كان معنى لعدم جوازه منه لان الاستحقاق يستلزم
الجواز وعلى هذا يكون مدلول الاية انه لا يستحق العذاب والعقاب منه سبحانه والواجب الشرعي ما يوجب
تركه استحقاق عذاب الشارع الذي يكون الكرم عين ذاته لا مطلق العذاب فيلزم نفي الوجوب الشرعي
والاولى في دفع هذا الرد منع كون معنى الاية انه ليس من شاننا العذاب بل معناها انا لا نعذب وان
جاز لنا وموافقة هذا التركيب لنفي الجواز في بعض المواقع لا يدل على انه موضوع له ومن هذا يظهر ما في
هذا الجواب ودفعه حاصله ان الاية يدل على النفي وهو لا ينافي الوجوب والحرمة ويمكن ان يجاب ايضا
ان المراد بالرسول اعم من الرسول الظاهري والرسول الباطني كما ورد في الاخبار ان الحجة حجتان حجة باطنة
وحجة ظاهرة ويمكن ان يكون المراد بعث الرسول اتمام الحجة باي نحو كان والتعبير بذلك لان الغالب
انه لا يتم الحجة الا به وان امكن نادرا بغيره ويمكن ان يقال ايضا ان التخصيص لاجل انه الغالب ويمكن ان يقال ايضا
ان المراد بعث الرسول بعينه من غير اشتراط تبليغه الحكم اي لا نعذب الا بعد بعث الرسول والامة فنعذب
اذ انهم الطلب ولو لم يبلغ هو بالتفصيل وفائدة البعث يكون ح هو فهم ان الله سبحانه مطلوبا ومبغوضا وان
كان يمكن فهم المطلوب والمبغوض بغير الرسول ايضا فانه وان ادرك العقل في بعض الافعال المحبوبية والمطلوبية
ولكن لولا بعث الرسول من الله لجوزنا ان لا يكون لنا تكليف كما نشاهد في الحيوانات فانها قد يصدر من بعضها
على بعض ولكنا نعلم انها ليست بمكلفين فلا نحكم بالتكليف ولو لم يبعث الينا رسول تجوزنا بانا لسنا مكلفون

بجوزنا لا نتسا مثل الحيوانات ايضا فتامل ويمكن ان يقال ايضا ان الاية معارضة بالايات والاخبار الدالة على
العذاب والعقوبة على الظلم والكذب وغيرهما مطلقا من غير تقييد بقبل البعث وبعده فيخرج ما لم يدرك العقل
الرضا فيه او السخط فيبقى الباقي واما الاخبار فقالوا انه قد ورد في الاخبار الكثيرة بل قد نقل تواتر الاخبار
بانه لم يتعلق باحد تكليف الا بعد بعث الرسل ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وبانه على الله تعالى تبيين
ما يصلح للناس ويفسد وبانه لا يخلو زمان عن امام معصوم ليعرف الشارع بمصالحهم ومفاسدهم وروى عبد الله بن
سليمان العامري عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما زالت الارض الا ولله فيها الحجة يعرف الحلال والحرام ويدعو
الناس الى سبيل الله وروى ابو بصير عن احدهما عليهما السلام قال ان الله لا يدع الارض بغير عالم ولولا ذلك لم يعرف
الحق من الباطل وورد في الاخبار ان اهل الفترة واشباههم معذورون ويكون تكليفهم يوم الحشر
وروى حمزة بن الطيار عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال لي اكتب فاملى على ان من قولنا ان الله يحتج على العباد بما
اتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب فامر فيه ونهى الحديث وروى زرارة عن ابي
جعفر عليه السلام قال بني الاسلام على خمسة اشياء الى ان قال اما لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع
ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله
حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان وورد ايضا ان كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي والجواب اما عن الاول فبانه لا تكليف
بما لا يفهم العقول التكليف فيه والدليل على التخصيص الادلة المتقدمة والتعليل يومي اليه ايضا حيث ان
ما يدرك العقل يصدق بحجته الهلاك والحي عن بينة لانه اقوى البينات ويمكن ايضا ان ما بعث
الرسل التبليغ ولا يترتب فائدة على التبليغ بعد حكم العقل بالمطلوبية والمبغوضية اليقين فيما نحن فيه من التكليف
ويمكن الحمل على ما قدمناه ايضا من ان قبل البعث لم يعلم تفاصيل التكليف بالعقل والشرع واما الجواب
عن الثاني فبان بيان ما يصلح ويفسد لا ينحصر في بيان الرسول فقد بين الله تعالى كثيرا من المصالح والمفا
سد بسبب خلق حجة العقل واما عن الثالث فبان المعنى ليعرف الناس ما لا يعرفون وانما ما عرفوه بالعقل
او الشرع فلا حاجة الى تعريفه ثانيا واما عن الرابع فبانا لا نسلم شموله لما يدل على كونهم معذورين لما يحكم
به عقولهم بالبديهة او الاكتساب فانهم معذورون فيما لا علم لهم به ولا تقصير لهم في جهله ومعنا هو المحتاج
الى التكليف الثاني في الحشر للثواب والعقاب واما عن الخامس فبان الاتيان والتعريف لا يختص
ان يكون بتوسط الرسل بل المعرفة الحاصلة من العقل ايضا ايتاء وتعريف من الله سبحانه واما عن
السادس فبان المراد من قوله عليه السلام ويكون جميع اعماله بدلالته الى الاعمال المحتاجة الى الدلالة واما ما لا
يحتاج لا دلالة اليها ويؤيد ذلك ان هذا الخبر وارد في الرد على غير المعترفين بولايتهم العاملين
بالقياس وامثاله الذي لا يحكم العقل بحجيته واما عن السابع فبانه مخصوص بكل شيء لم يدرك العقل
التكليف فيه او بعموم النهي لشمول ما هو بالعقل ايضا فان السيد الصدر في شرح الوافية بعد ذكر الهم
هذا الخبر ان هذا الحديث ان امتنع واما الثاني حكم لما لم يرد فيه نهي وعلى الاول يكون مفاده ان
كل شيء لم يرد من الشارع منع فيه فلا يحكم عليه بالمنع الشرعي وان كان مما العقل محظورا لان عقولنا
تعجز عن احاطة العلل المقتضية للاحكام الشرعية فيكون الغرض بالافادة ان الاصل براءة الذمة فيبقى
عليها حتى يصل النهي الى المكلف فيدل الخبر على انه لا يصح الحكم بوجوب شيء او حرمته شرعا بحكم العقل
بحسنه وقبحه وعلى الثاني يكون معناه الحكم منه على بالاباحة كلما لم يرد فيه نهي وان ادرك العقل قبحه ايضا فيحكم

انه لم يظهر لي وجه لجعل المعنى الاول اخبارا بل هو ايضا انشاء الحكم فان المنع من الحكم بالمنع الشرعي والحرام شرعا اذا
صدر عن الامام فلا يريد به بيان الاصطلاح وانه لا يجوز اطلاق الحرام الشرعي عليه بل مراده بيان الحكم وان ذلك
ليس بحرام شرعا بل هو الى مباح ولا خفاء في ان هذا يرجع الى المعنى الثاني والفرق بين المعنيين بان علم
الحكم بالمنع في الاول بناء على احالته البراءة لان حكم الاباحة في الواقع وفي الثاني بيان ان حكم ما لم يصل
حكمه هو الاباحة الواقعية مع ان الثاني غير صحيح لكان لفظ حتى الدالة على انه يمكن ان يكون في الواقع منهيا
عنه لا يوجب كون الاول اخبارا بل يكون على الاول انشاء الحكم الظاهري وعلى الثاني انشاء الحكم الواقعي هذا
وقد يستدل على منع ثبوت التكليف بوجوه اخر منها ان اصحابنا والمعتزلة قالوا ان التكليف فيما يستقل به
العقل لطف بمعنى ان انضمام التكليف الشرعي بالتكليف العقلي لطف والعقاب بدون اللطف قبيح فلا يجوز
العقاب على ما لم يرد فيه من الشرع نص لعدم اللطف فيه ح وجوابه اولا انك قد عرفت ان التكليف غير العقاب
وغير استحقاقه ايضا وثانيا ان كون انضمام التكليف الشرعي فيما يحكم العقل فيه بالتكليف لطفا مم
ولو سلم فقبح العقاب بدون كل لطف مم وانما هو فيما يجب من الالطاف ووجوبه فيما يحكم بديهة العقل مم
واللطف الكافي في حسن العقاب فيه موجود وهو اعطاء العقل المدرك للتكليف ومنها ان العقل يحكم بانه يبعد
من الله تعالى ان يكون بعض احكامه الى مجرد ادراك العقول مع شدة اختلافها في الادراكات والاحكام من غير
انضباط بنص وشرع فانه يوجب الاختلاف والنزاع ونقض من احدى الفوايد في ارسال الرسل ونصب
الاوصياء وجوابه اولا انه كما وكل سبحانه العقول والافهام في فهم احكامه من الفاظ الخطابات يمكن ان يكله
اياها في فهم بعض الاحكام ايضا وثانيا ان هذا انما يتم لو قلنا بان الشارع اكتفى بذلك وانا انما نقول ان الشارع
ولم يصل حكمه الينا فلا استبعاد في ان تكليفنا بما يحكم به عقولنا كما عرفت بحيث ذلك فيما لا يعم به
البلوى واما ثالثا فيمنع حكم العقل بانه لو كان فيه حكم لوصل الينا ومنها ان القدر الثابت هو ترتب الثواب
والعقاب على الخطاب اللفظي او ما علم قياما مقامه كالاجماع وغيره واما ترتبهما على ما علم حكمه بالعقل
فغير معلوم ولا بد في اثباته من دليل ولا دليل وجوابه اولا ان استلزام التكليف الشرعي لترتب الثواب
والعقاب غير معلوم كما مر فلا يضر عدم ثبوت ترتبهما على حكم العقل وثانيا انه هذا مخالف لصريح الاخبار
المستفيضة حيث فيها ان بالعقل يثاب ويعاقب

اعلم انه بعد ما اثبتوا حكم العقل اختلفوا
في بعض الافعال في انه هل يحكم فيه العقل بحكم خاص ام لا والمبطلون لحكم العقل انما تكلموا فيه على سبيل
التنزل فمن تلك الافعال شكر المنعم فانه قد وقع الخلاف بين المعتزلة والاشاعرة في ان العقل هل يحكم
بوجوبه ام لا قيل يمكن ان يقرر النزاع هيهنا بوجهين احدهما ان شكر المنعم هل له الوجوب العقلي بمعنى انه
في الواقع هل هو واجب مع قطع النظر عن الشرع وان لم يحكم العقل به ولم يعلم وجوبه لا بالضرورة ولا
بالنظر وثانيهما انه هل يحكم العقل مع قطع النظر عن الشرع بوجوبه ويعلم وجوبه ام لا ولا يخفى ان النزاع
على الوجه الاول لا يمكن ان يكون في الوجوب وعدمه اذ ما لم يحكم به العقل كيف يستدل به على ثبوته
عقلا ثم يمكن ان يكون النزاع في امكان الوجوب الواقعي وعدمه وكيف كان فالظاهر من ادلة الفريقين
هو كون النزاع على الوجه الثاني وايضا يمكن ان يكون النزاع في مطلق الشكر او في جميع انواعه والى
اختيار الوجوب اشار بقوله قدس سره شكر المنعم واجب عقلا لذم العقلاء واحتمال الزوال اي زوال
النعمة او العقاب بتركه وقوله بتركه متعلق بالذم والاحتمال كليهما وهما دليلان استدل بهما على وجوب

شكر المنعم عقلا اولهما ان العقلاء يذمون تارك شكر من انعم عليه ولا نريد من الوجوب العقلي سوى ذلك المعنى
وثانيهما ان في ترك الشكر احتمال زوال النعمة او العقاب على الترك ودفع الضرر المحتمل واجب اتفاقا والقدر
المسلم من مذمة العقلاء الذي يمكن ادعاء البداهة فيه حتى لا يكون مصادرة على المطلوب هو وجوب شكر ما لا جميع
انواع الشكر بمعنى انه يحكم العقل بوجوب نوع شكر من تعظيم او ثناء او اطاعة امر او محبة او خلاص او غيرها
واما حكمه بوجوب جميع ذلك فلا بل الظاهر ان الذي يحكم به العقل هو وجوب اطاعة اوامره الايجابية ونواهيه
التحريمية فقط اذ المرتد على ما يحاف النعمة او يسايرها فلم يمتثل في انفسه ولم يلتفت اليه مع انعامه في نعمة
متجددها انا فانا يذكر موردا للمذمة بل مستحقا للعقاب واما اذا لم يطلب منه شيئا ولم يامر بفعل ولم ينه
هذا الغير بانه لا يعلم ولا يحبه فلذم العقلاء ممنوع بشرط ان لا ياتي بنقيض الشكر من الذم والعداوة وغيرها فانه
يستحق الذم ح على ذلك وان تحقق من حيث انه ترك الشكر وعلى هذا فان اريد من هذا الدليل اثبات وجوب الشكر
بجميع انواعه فلا ينفع وان اريد وجوب شكر ما بل شكر مخصوص وهو امتثال اوامره ونواهيه لو كان له امر ونهي
واما الثاني فيرد عليه اولا ان احتمال الزوال قائم مع تقدير الشكر ايضا وثانيا ان وجوب دفع الضرر المحتمل
بل المظنون عقلا مم وثالثا ان كون زوال كل نعمة ضررا مم بل قد يكون باعثا لمنفعة ووجوب جلب النفع غير
مسلم ورابعا ان احتمال العقاب مم لحكم العقل بعدم العقاب على ترك غير الواجب والمفروض انتفاء الوجوب
الشرعي وثبوت العقلي اول النزاع وقد يورد عليه بعدم احتمال العقاب للدليل الشرعي لقوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا والى دفع ذلك اشار بقوله طاب ثراه ونفيه اي نفي العقاب قبل البعثة في الاية
ماول بما مر من احد الوجوه المتقدمة من الحمل على العذاب الدنيوي او الشرعي او الرسول بالعقل احتج الاشاعرة على نفي
الوجوب العقلي بوجهين احدهما انه لو وجب لوجب لفائدة والا لكان عبثا وهو قبيح فلا يجب عقلا لانه لا فائدة فيه
لان الفائدة اما لله واما للعبد والثاني اما في الدنيا واما في الاخرة والكل منتفية اما لله فلتعاليه عن الفائدة
واما للعبد في الدنيا فلان منه فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية وانه مشقة وتعب بلا حظ للنفس
فيه وما هو كذلك لا يكون له فائدة دنيوية واما في الاخرة فلان امور الاخرة من الغيب لا مجال للعقل فيه والجواب
اشار بقوله طاب ثراه والامن منه اي من احتمال الزوال والعقاب فائدة كايجابه للمدح والزيادة اي الفائدة للعبد
في الدنيا وهي امور منها الامن من احتمال الزوال ومنها ايجابه للمدح عند العقلاء اذ لا شك انهم يمدحون شاكر
منعم ومنها ايجابه الزيادة قال الله سبحانه ولئن شكرتم لازيدنكم ويمكن ان يجاب ايضا بانه يحتمل ان يكون
الفائدة اخروية قوله من السمع الذي لا مجال للعقل فيه قلنا اذا كان كذلك فلا يدرك انتفاء الفائدة فيها
ايضا فهو فيها محتمل ومع احتمال الفائدة فيها تبطل استدلالهم لانه مبني على نفي الفائدة مع ان نفي لوقها ويمكن
ان يجاب ايضا بان احد المعاني للوجوب العقلي كما مر هو حسن فعله واحد معاني الحسن كون الفعل ملايما للعقل
وذلك لا يوجب ان يكون فيه فائدة بل يجوز ان يكون شيء في ذاته بذاته ملايما للعقل وممدوحا منه مع قطع
النظر عن اشتماله على فائدة وذلك كما يكون في المحسوسات اشياء ملايمة للحس بذواتها مع قطع النظر عن
اشتمالها على الفوايد واجاب العلامة في النهاية عن هذا الدليل ايضا بان هذا لا يتمشى على مذهب الاشاعرة
لان جميع الافعال عندهم عبث لانهم ذهبوا الى انه تعالى لا يفعل لفائدة ولا غرض ولا معنى للعبث الا ذلك وايضا
كون العبث قبيحا مبني على قاعدة الحسن والقبح ولا يصح عند الاشاعرة وايضا هذا الدليل ينفي وجوب الشكر
شرعا ايضا ويمكن الجواب عن الاولين بان هذا الدليل الزامي على المعتزلة وعلى سبيل التنزل فالغرض ازالة الشكر

ليس بواجب عقلا بناء على الحسن والقبح العقلي وهذا الاخير بانه لو اجرى في الوجوب الشرعي يختار الثالث الا وهو انه
وهي وان لم يستقل العقل بها لكن انه متى ما لو رتبنا عليهما انه لو وجب لكان لاجل احتمال العقاب على الترك
والزوال ولكنه يعارضه احتمال العقاب على الترك اي الزوال عليه اعني على الشكر اما لكونه تصرفا في ملك الغير
بدون اذن المالك فان ما يتصرف فيه العبد لاجل الشكر من نفسه وغيرها ملك الله سبحانه ولا اذن في هذا
التصرف غير معلوم فيحتمل العقاب عليه ولتعارض الاحتمالين ينتفي كل من الوجوب والحرمة اي لكونه شكرا غير
لائق به تعالى والشكر الذي يذمه العقلاء تاركه او يوجب تركه العقاب او الزوال هو اللائق اي لكونه استهزاء
اذ ما مثله كمثل فقير حضر مائدة ملك عظيم يملك البلاد شرقا وغربا ويعم العباد ذهبا وفضة فتصدق عليه
بلقمة خبز فطفق يذكرها في المجامع ويشكره عليها بتحريك انملته دائما لاجلها فانه يعد استهزاء بالملك
وكذا ههنا بل اللقمة بالنسبة الى الملك وما يملكه اكثر مما انعم الله به على العبد بالنسبة الى الله تعالى وكل ذلك لا
خفاء في انه مدفوع والوجوه الوجيهة لم توجد اما الاول فلان التصرف في ملك الغير انما يقبح ويوجب احتمال
العقاب اذا لم يعلم الاذن ولو بالحال من المالك ولو بالفحوى او شاهد الحال ومعلومية الاذن هنا
ينفي القبح واحتمال العقاب اما معلومية الاذن فلحكم العقل بان المالك رضي بالتصرف الذي لا ضرر عليه
مع عدم احتياجه الى ذلك الملك ولا يمكن ان يقال بان معلومية الاذن انما هو بالعقل وهو غير كاف في
حصول الاذن لبداهة كفاية ما علم بالعقل وانما النزاع في انه هل يعلم ام لا واما الثاني فلان الكلام
في الهدايا وانما لها انما يلاحظ بالنسبة الى الفاعل دون من يفعل له واما الثالث فلانه انما يكون استهزاء
لو لم يكن نعمة عظيمة عندنا فانه لكن مع عظم نعمته عندنا وان صغرت عنده لا يكون استهزاء فان الاستهزاء
فعليه انما هو على حال المنعم عليه فاذا كانت النعمة لا تليق بحال المنعم عليه وبها حصل ما ليس ويحصل ما به
لا يعد استهزاء وان لم يكن لها قدر بالنسبة الى المنعم واذا لم يكن لا يعتبر حال المنعم عليه اصلا يعد استهزاء
وما ذكره من المثال ليس مطابقا لما نحن فيه لان اللقمة بالنسبة الى المنعم وان كانت بالنسبة الى رجل ليس لها
قدر يوجب الشكر واما نعم الله سبحانه فهي وان لم يكن لها قدر بالنسبة الى عظمته وقدرته لكنها بالنسبة الى
العباد خطيرة جسيمة كيف وذواتهم وصفاتهم وسائر متملكاتهم فائضة من جنابه العظيم وجانبه الكريم فلو كان
العبد في سائر الاحوال والاوقات وجميع الآنات مشتغلا بشكره وحمده لم يتمثل ذرة مما وجب عليه
ولم يؤد من قطرة مما سال من يديه كيف وهذا نعمة اخرى ويا لشكر اخرى فكيف يعد هذا استهزاء وانما
مثل هذا مثل رجل تداخلته انواع الهموم والآلام واصناف المرض والاسقام قد ذهب حواسه وانكسر راسه
نجاه ملك وخلصه من البلايا كلها وانعم عليه العطايا اجلها وشرفه بالتشريفات الجليلة وكرمه بالتكريمات
الجزيلة وذلك الرجل لم يلتفت اليه ولم يذكره ولم يثن عليه بنحو ولم يشكره بل تمادى عنه سفها وتوغل
في ذكره كفرا ولا شك ان هذا مما يحكم العقلاء باستحقاقه الذم والعقاب وينسبونه الى الجهل والكفران
على ان اكثرها اي اكثر هذه الوجوه الثلاثة لا احتمال العقاب وهو عدم اللياقة والاستهزاء اما اكثر هذه الوجوه
والدليل الاول منقوض بالوجوب الشرعي فالوجه ثم والتقييد بالاكثر لعدم انتقاض كونه تصرفا في ملك الغير
بدون اذنه لان الوجوب الشرعي مستلزم للاذن وقد يدفع انتقاض الدليل الاول بان الفرق بين الوجوب
الشرعي والعقلي ثابت لان ايجاب الشرع لا يستدعي فائدة ومصلحة بل ما يوجبه يجب قبوله مطلقا وان كان
خاليا عن الفائدة بخلاف العقل والى ذلك يشير ما سيأتي بقوله قدس سره والفرق بعدم مثل الترجيحات بالمصالح معظم

لمام تلويح الخلاف في جواز التكليف بالمحال وعدمه وقيل التحقيق في الاستدلال لا بد من تحرير
محل النزاع فنقول ان المحال لعله يتعين ذاتي وغيره فالثاني ايضا على قسمين غيري وعادي والمراد انه على
قسمين لان امتناعه اما يكون ناشيا من غير المكلف او يكون من جانبه ولا خلاف ظاهرا في كون العادي داخلا في
محل النزاع واما النزاع في شيء من الاقسام المذكورة فقالوا ان المواقف ان النزاع انما هو في العادي ولا
انه لا نزاع في عدم جواز التكليف بغير سواء كان محالا ذاتيا او غيريا ناشيا من غير المكلف وظاهر
الحاجبي والعضدي وقوع النزاع في المحال الذاتي ويلزمه وقوعه في العادي ايضا اذ بعد تجويز التكليف
بالمحال الذاتي يجوز بالعادي ايضا بطريق اولى واذا ضم ذلك مع القول بعدم جواز التكليف به وعدم ادعاء
احد الاجماع على الجواز فيه يتعين محلا للنزاع واما الغيري فحاله غير معلوم من كلامهما لان تجويز التكليف بالذاتي
وان استلزم التجويز بالغيري ايضا الا ان تصريح بعضهم بالاجماع على التجويز يمنع من القطع بكونه محلا
للخلاف عندهما واما دعوى العضدي الاجماع على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع فلا يدل على دعواه
الاجماع على الجواز في الغيري لاحتمال ان لا يكون ذلك ممتنعا غيريا عنده بل قوله بعد دعوى الاجماع وان
ظن قوم انه ممتنع بغيره مشعر على نفيا ذلك الظن وصرح بعض العامة بوقوع النزاع في الذاتي وجعل الجواز
احد قولي الاشعري واكثر اصحابه وعدمه في الغيري وادعى الاتفاق على الجواز فيه ووقوعه ويظهر
من العلامة في النهاية وقوع النزاع في الذاتي والغيري حيث جعل الاقوال ثلاثة الجواز مطلقا ونسبه
الى الحكماء الاشاعرة وعدمه كذلك واضافه الى والتفصيل بالتفرقة بين الذاتي وغيره ونسبه الى الميل
الغزالي وهذه الاقوال كما ترى مختلفة في تعيين محل النزاع والحاصل من الجميع الوفاق على وقوع النزاع
في العادي والخلاف في الذاتي والغيري فمنهم من اثبت النزاع فيهما ايضا ومنهم من نفاه منهما بعدم
الجواز في الاول والجواز في الثاني وتصدى بعضهم لرفع التنافي بين ما في الخلاف عن الذاتي
وشبهه فيه بان مراد النافي ان النزاع المشهور بين جمهور المعتزلة والاشاعرة انما هو في التكليف
بالمحال العادي دون الذاتي وذلك لا ينافي ذهاب بعضهم الى جواز التكليف بالمحال الذاتي و
مراد المثبت مطلق النزاع من غير تخصيص بالمشهور ولا يخفى ان ذلك مناف لتصريح بعضهم بان النزاع
المشهور شامل المحال الذاتي ايضا وكيف كان فالحق ان طلب المحال مطلقا ذاتيا كان ام غيريا
عاديا او غير عادي والتكليف به محال اي ممتنع عقلا وشرعا اما عقلا فلما ذكره بقوله لانه لا اقتضاء
اي اقتضاء طلب المحال حصوله او امكان حصوله عند المكلف بالكسر فيلزم قلب الحقيقة اي صيرورة
ممتنع الحصول وهو محال وبيان الدليل ان طلب الشيء من الغير هو ارادة ايجاده وحصوله منه على نحو
تلك الارادة وبيانها ولا شك ان تعلق الارادة بايجاد الشيء من المريد او من غيره يتوقف على كون
ذلك الشيء ممكن الحصول عند المريد والا امتنع ارادته بديهة فطلب الحصول فرع كونه ممكن الحصول عنده ولكن
الكلام في تكليف الله سبحانه فكون شيء ممكن الحصول عنده يوجب كونه كذلك في الواقع فطلب الحصول يستلزم
كونه ممكن الحصول واقعا وامكان حصول المحال محال لاستلزامه قلب الحقيقة فطلب المحال محال فان
قيل ان هذا انما يتم لو قلنا بان التكليف والطلب هو الارادة وان الارادة ليست هي العلم بالنفع
او العلم بالاصلح او مثلها واما لو قلنا بان الطلب غير الارادة او الارادة احد الامرين المذكورين فكلام
الدليل قلنا لا شك ان التكليف والطلب معنى ينتزع ويدركه العقل من امر المكلف بالكسر وبعثه لا

شك ان ما ينتزعه العقل منهما ويدركه ليس هو مجرد الميل النفساني او العلم بالاصلح او مثلهما ولذا لو ظهر
مجرد الميل او مثله لا يسمى تكليفا بل المدرك هو امر آخر اختياري للمكلف بالكسر ارادي له مثل حمله المكلف
بالفتح على الفعل او مثل ذلك وكذا المفهوم عرفا من لفظ الطلب والتكليف ولا شك ان هذا المعنى فرع
كون المكلف به ممكن الحصول عند المكلف بالكسر والحاصل ان مرادنا ومراد من يقول بامتناع طلب
المحال والتكليف به من الطلب والتكليف هو ذلك المعنى او مثله مما يستلزم حسن الثواب والعقاب
فلو اراد المخالف من التكليف معنى آخر وراء ذلك مثل مجرد الميل او العلم بالاصلح او نحوهما واراد جواز
ذلك فيعود النزاع لفظيا كما لا يخفى فان قيل التكليف بالشيء وطلب ايجاده قد يكون لامتحان المكلف
ليتميز به الامتثال وعدمه او لمصلحة اخرى لا لارادة وجوده قلنا هذا ليس تكليفا بهذا الشيء حقيقة ولعله
وان كان بصورته بل طلب للتميز الممكن او ايجاد لتلك المصلحة مفوض بابا مجازا حقيقة فان قيل فلا يعلم
الطالب استحالته قلنا الكلام فيما علمها نعم يرد ان هذا الدليل مخصوص بالمحال الذاتي اذ لا يلزم في
غيره قلب الحقيقة لعدم مدخلية الحقيقة في الاستحالة بمعنى ان الظاهر ام كما صرح به طه في الحاشية بل صرح
بجريان الدليل في غير الذاتي ايضا حيث قال المحال يتناول باطلاقه المحال الذاتي والعادي فطلب
كل منهما يستدعي خروجه عن حقيقته اعني خروج الذاتي عن الاستحالة الذاتية والعادي عن الاستحالة
العادية انتهى ولا يخفى ان خروج المحال العادي عن الاستحالة العادية ليس خروجا عن حقيقته نعم خروج
عن المفروض فالصواب في الاستدلال ان يقال فيلزم قلب الحقيقة او خلاف المفروض بل يمكن الاكتفاء بالاخير
ايضا بل هو الاولى ليجري الدليل في تكليف غيره سبحانه ايضا فان غاية ما يلزم هو كون المحال ممكن الحصول
عند المكلف بالكسر بحسب اعتقاده ولا يستلزم ذلك كونه في الواقع ايضا كذلك حتى يلزم قلب الحقيقة الا
في الواجب تعالى شانه بل في غيره ايضا لا يختص المحذور بذلك بل يلزم اما قلب الحقيقة او اجتماع النقيضين
او خلاف المفروض كما لا يخفى ومما يدل على استحالة التكليف بالمحال مطلقا عقلا انا قد بينا ثبوت
الحسن والقبح العقليين وان القبيح محال عليه تعالى فنقول ان التكليف بالمحال قبيح ذاتيا كان ام
غيريا اي غيريا ام عاديا اذ لا شك انه لو كلف احد غيره بالجمع بين الضدين او بالطيران الى السماء
او كلف اعمى بعد حروف كتاب لذمه العقلاء ونسبوه الى الظلم وسخافة العقل وهذا ظاهر جدا
ولا معنى للقبيح الا ذلك فيكون محالا عليه تعالى هذا وقد استدل بعضهم على امتناع التكليف بالمحال بوجه
آخر وهو انه لو صح التكليف بالمحال لكان المحال مستدعى الحصول واللازم باطل اما الملازمة فلان التكليف
به هو الطلب وهو استدعاء الحصول اما بطلان اللازم فلانه لا يتصور وقوعه واستدعاء حصوله فرع
تصوره واقعا وموقوف عليه فاذا انتفى انتفى واما قلنا لا يتصور وقوعه لانه لو تصور لتصور مثبتا
ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته لان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته فيلزم قلب الحقائق
مثلا لو تصورنا اربعة ليست بزوج وكل ما ليس بزوج ليس باربعة فنحن تصورنا اربعة ليست باربعة
فما تصورنا اربعة بل ما ليس باربعة هف فان قيل لو لم يتصور المستحيل لم يتصور الجمع بين الضدين فامتنع
العلم باستحالته لان استحالة الجمع بينهما صفة للجمع منهما والعلم بثبوت الصفة للشيء فرع تصور ذلك الشيء
قلنا لا نقول بامتناع تصور المحال مطلقا بل تمتنع تصوره مثبتا وهو اخص ولا يلزم من نفي الاخص نفي
الاعم والذي ذكرتم يستدعي تصوره مطلقا لا تصوره مثبتا فلا يضر قال الشيخ في الشفاء ان المستحيل

لا يحصل تصوره في العقل فلا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين فتصوره اما على طريق التشبيه بان يعقل
بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض واما على
سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد معقول هو اجتماع السواد والبياض واورد عليه بوجوه منها ان
المحققين صرحوا بالفرق بين الذاتي واللازم الخارجي بان توهم رفع الاول يستلزم ان لا يكون الماهية تلك
الماهية دون الثاني وعدم الثبوت من اللوازم الخارجية للماهيات الممتنعة ورد اولا بان بناء الدليل على
انه لا يمكن لنا تصور المحال الذي هو موجود في نفس الامر وذلك مثل تصور الاربعة التي هي فرد اي في الواقع
فان كل ما هو فرد في الواقع ليس باربعة فلا يمكن ان يكون المتصور لنا اربعة وفردا في الواقع وهذا لا ينافي
في انه اذا توهم الاربعة بدون الزوجية كانت اربعة وان كان لا يمكن ان يكون موجودة في الخارج بدونها
والحاصل ان مراد المستدل انه اذا تصور امر لم يكن في نفس الامر زوجا لم يكن المتصور باربعة ومرادهم
انه اذا توهم رفع الزوجية عن الاربعة وفرض ذلك لا يلزم ان لا يكون المتوهم اربعة ولا منافاة بينهما
وثانيا ان في تحقق الفرق الذي ذكروه بين الذاتي والخارجي اشكالا لانه اذا توهم رفع احد الاجزاء
الاربعة ايضا يلزم ان لا يكون الاربعة اربعة والحاصل انه لا يمكن ان يوجد الاربعة موجودة في الخارج بدون
احد اجزائها واما اذا توهمت بدونه فتكون اربعة لكن تصورت على خلاف ما هي عليه فلا فرق بين الذاتي
واللازم الخارجي لهذا الوجه ومنها ان في مثل قولنا وجود اجتماع النقيضين محال لا بد في التصديق
به من تصور موضوعه فيلزم تصور المحال لا بوجه ما لانه يتصور تصورا حقيقيا بل يكفي التصور الفرضي اذ كما
يكفي التصور الفرضي لهذا المفهوم وصحة موضوعا للقضية فلم لا يكفي هذا التصور في صحة التكليف بالمحال
والطلب ومنها ان اللازم مما ذكره المستدل على تقدير تمامه عدم تصور ماهية المحال متصفة بالوجود ولا ينفي
تصوره بوجه ما مع ذلك كاف في الطلب ورد بانه ان اريد منه ان اللازم منه عدم جواز تصور المحال متصفا
بالوجود ولكن لم لا يجوز ان يتصور بوجه آخر وهو يكفي في الطلب ففيه ان المستدل يدعي ان الطلب لا يمكن
بدون تصور الشيء موجودا فنشأ الايراد ان كان على منعه فهو بعينه الايراد الآتي وان لم يكن مبنيا على
منعه فظاهر ان تصوره بوجه آخر لا بعنوان الوجود لا يكفي في الطلب وان اراد ان اللازم منه على تقدير التسليم
هو ان لا يتصور ماهية المحال وحقيقته متصفة بالوجود لان حقيقته تمتنع من الوجود ولكن لم لا يجوز ان يتصور
بوجه ما وح يتصور متصفا بالوجود ان تصوره بوجه ما لا ينافي تصوره موجودا وهذا يكفي للطلب ففيه
ان المفروض في المسألة هو علم المكلف بكونه محالا اذ لو لم يعلم فلا ريب في جواز التكليف به وح نقول اذا علم
كونه محالا لا يمكن وجوده فلا يمكن تصوره موجودا سواء تصوره بوجه ما او بكنه الحقيقة ولا فرق بينهما اصلا
واذا لم يكن تصوره موجودا فلا يمكن الطلب على زعم المستدل ومنها ان التكليف بالمحال انما يقتضي ان
يكون الطالب يتصور ذلك الشيء ونسبة الوجود اليه فيتصور انتساب الوجود اليه اي النسبة التعليقية
الموجودة في اوجد المحال واما انه لا بد ان يتصور ذلك المركب التقييدي اي المحال الموجود او وجود المحال
حتى يلزم تصور النسبة التقييدية فغير لازم ولو سلم فنقول تصور المحال الموجود يتصور على وجهين احدهما
ان يتصور مفهوم هو محال متصف في نفس الامر بالوجود الخارجي وهذا محال اذ لا يمكن لنا تصور مفهوم هو محال
وموجود في الخارج وذلك مثل ان يتصور اربعة كانت في الواقع فردا وثانيهما ان يتصور ماهية المحال وصفة
العقل بوصف الوجود سواء اتصف به في الواقع ام لا وذلك غير محال فليس تصور الشيء على خلاف حقيقته

مثلا يمكن تصور ماهية الاربعة واعتبار اتصافها بالفردية وما اللازم في طلب الحج هو تصوره موجودا على النحو الثاني
دون الاول اذ معناه اوجد الحال فان تصور هذا المركب الاضافي لا يتوقف على تصور ماهية المحال متصفة
الرابع بالوجود بل على تصور ماهية المحال ممتنع مع الوجود منسوبا اليها الوجود وذلك غير محال كتصور الاربعة
منسوبا اليها الفردية اذ لا شك انه يمكن انتساب الفردية الى الاربعة ثم لا يمكن ان يتصور شيئا هو اربعة كانت
في الواقع فردا ما هو من قبيل الاول وما يلي بعد ذلك ان في صورة التكليف بالمحال مثلا ان يقول صل لو تصور
الصلاة المتصفة بالوجود الخارجي في الواقع ان وجودها انما هو بعد التكليف بها ووقوعها فلو تصور
الا الصلاة المتصفة مع الوجود على ان يكون الوجود منسوبا اليه وذلك ثم وثانيا ان كلامنا هنا انما هو فيما
كان وجوده الخارجي محالا بخصوصه فلا وجه للاستشهاد بكلام الشيخ لانه مختص بما يكون وجوده مطلقا محالا
لان امتناع تصور ماهية المستحيل انما هو فيما كان وجوده مطلقا محالا لا ما كان خصوص وجوده الخارجي محالا وكيف
يدعي استحالة تصور ماهية ما امتنع وجوده في الخارج ويلزم منه امتناع تصور جميع المعقولات الثانية ولوازم
الماهيات والاعدام من الاعتبارات التي لا يمكن وجودها في الخارج ومما ذكر ظهر ضعف ذلك الدليل ولذا
تركه الماتن الهمام واقتصر على ما ذكره ثم انه بقي هنا امر اخر وهو ان المحال الغيري مطلقا وان كانت استحالته
ناشئة عن المكلف منشأ الحق هو الثاني اي يمتنع التكليف بالمحال الغيري مطلقا وبيان ذلك بعد ذكر مقدمة
وهي ان معنى التكليف بالمحال الغيري وطلبه يحتمل ثلثة اوجه احدها تعلق التكليف به في الجملة اي يصح
تعلق التكليف به وصيرورته متعلقا له وان كان باعتبار حال عدم عروض الاستحالة له وثانيها تعلق التكليف
قبل صيرورته مستحيلا وعروض سبب استحالته ناشئة عن المكلف منشأ الحق هو الثاني اي يمتنع التكليف
بالمحال الغيري مطلقا وبيان ذلك بعد ذكر مقدمته وهي ان معنى التكليف بالمحال الغيري وطلبه يحتمل ثلثة
اوجه احدها تعلق التكليف به في الجملة اي يصح تعلق التكليف به وصيرورته متعلقا له وان كان
باعتبار حال عدم عروض الاستحالة له وثانيها تعلق التكليف به قبل صيرورته مستحيلا وعروض سبب استحالته
وثالثها تعلق التكليف به بعد صيرورته محالا اي تجدد التكليف بعد استحالته او بقاء التكليف السابق
على الاستحالة بعدها ولا شك ان تعلق التكليف به باحد المعنيين الاولين خارج عن محل النزاع لانه تكليف
بالممكن بل تكليف بالممكن حال امكانه وان صار ممتنعا بعده ولهذا يجوز تعلق التكليف بهذين المعنيين بالمحال
الغيري الذي كانت استحالته من غير المكلف ومن دون اختياره اجماعا فالكلام في تعلق التكليف
به بالمعنى الثالث اذا عرفت ذلك فنقول انه ايضا محال كما سبق في بحث مقدمة الواجب لجريان الدليلين
الذين سبقا في ذلك ايضا من غير تفاوت فانه لا شك ان سببية المكلف للاستحالة لا يوجب امكانه حتى
يصح تعلق الطلب به وكذا لا شك ان منع التكليف بالمحال انما كان باعتبار عدم امكان ايجاده
وهو بعينه حاصل ههنا وسببية المكلف لا يوجب ارتفاع المنع الا ترى انه لو كان سلب ماء منفردا به
باختياره فقال له مولاه توضأ لذمه العقلاء ويذمونه وتدبر حتى تحقق ذلك وقال المحقق
الخوانساري في حواشيه على شرح العضدي بالجواز حيث قال والحق ان الممتنع بالغير ان كان امتناعه
ناشئا من المكلف وكان من جانبه يجوز التكليف به وكل ما كلفنا به ولو تمثل اختيارنا من هذا القبيل الا انه
صار ممتنعا بالغير لكن يكون منشأه راجعا الينا وان لم يكن كذلك بل كان ممتنعا من خارج ولم يكن لنا قدرة عليه
فهذا امتنع التكليف به اذ لا فرق بينه وبين المحال الذاتي فما سنذكره من الدليل على عدم جواز التكليف به يدل

على عدم جواز التكليف به اذ لا فرق بينه وبين المحال الذاتي فما سنذكره من الدليل على عدم جواز التكليف هنا ايضا
اقوى ما سيذكر من الدليل هو دليل القبح وهو بعينه كما عرفت جار فيما نحن فيه ايضا بل لا فرق بين هذا وبين المحال
الذاتي ايضا فان قلت لصيرورته سببا لنفي الاختيار وصار وبعد القبح لا يصح تكليفه بالمحال جزاء لفعله ولا
يلزم ان يكون ذلك جزاء لسلب الاختيار وثانيا انه لو كان التكليف لاجل ذلك لم يكن مطلوب المكلف ايجاد
الفعل حقيقة بل يكون جزاء وتضييقا كما صرح به في اواخر تلك الحاشية وهذا ليس تكليفا حقيقة وثالثا انه
قد يسلب الاختيار قبل وصول التكليف اليه فلم يكن مرتكبا لقبيح يوجب تكليفه بالمحال ورابعا ان كون سلب
الاختيار قبيحا بعد وصول التكليف ايضا انما هو على القول بوجوب مقدمة الواجب فان قيل معه هذا يلزم
عدم تحقق العقاب على من ترك المشي الى الحج مثلا حتى دخل وقت لا يمكن الوصول الى مكة لان قبل ذلك لم يكن
له الحج لبعد المسافة ولم يكن مكلفا به وبعده صار محالا لا يجوز تكليفه به قلنا قد سبق تحقيق ذلك وجوابه في بحث
مقدمة الواجب وجوزه اي جوز التكليف بالمحال مطلقا او بعض انواعه الاشعري وبالقول وان اختلفوا
في وجه بوجوه احدها انه لا قدرة للعبد على شيء من افعاله لانه لا تأثير في الافعال الاختيارية وكون افعاله مخلوقة
له تعالى فايجاده لها محال مع انه يجوز تكليف العبد ولو في الجملة قطعا او مع انه وقع تكليف بايجادها فالخصوم
قطعا فيكون التكليف بالمحال جائزا قال الجواب انا نمنع اطلاقا اي استناد الافعال اليه تعالى فلا يكون تكليف
العبد بايجادها محالا وقد يجاب ايضا بان الاشعري القائل بكون الافعال مخلوقة له تعالى يقول بان العبد من شأنه
الكسب فالتكليف يتعلق به عنده لا بالايجاد حتى يلزم التكليف بالمحال وفيه انه لا معنى لتعلق التكليف بالكسب اصلا
اذ لا معنى للكسب الا ان ارادة العبد مقارنة للفعل وليست مؤثرة فيه وظاهر ان تلك الارادة ليست بقدرة العبد
عندهم بل هو ايضا من جانبه تعالى فما معنى تكليف العبد بالكسب وثانيها انه لو لم يجز التكليف بالمحال لكان
لعدم القدرة عليه اذ لا مانع سواه وهو لا يصلح مانعا لوقوع التكليف بغير المقدور ولانه لو لم يجز التكليف
بغير المقدور لم يكن تكليفا اصلا لكون التكليف مطلقا عند عدم القدرة على المكلف به اما لانه اي التكليف
حال الفعل لا يخلو اما يكون عند التساوي اي تساوي طرفي الفعل والترك او يكون عند الرجحان اي رجحان
احد طرفي الفعل والترك لعدم الواسطة بينهما لكون الرجحان هو بعين عدم التساوي فيمتنع الفعل على الاول
اي في صورة تساوي الطرفين لاستحالة الترجيح بلا مرجح فيكون التكليف به تكليفا بالمحال اي يمتنع المرجوح من الفعل
والترك على الثاني لاستحالة ترجيح المرجوح فيكون المكلف به ممتنعا ان كان هو المرجوح وواجبا ان كان
هو الراجح واجبا يكون كان يكون غير مقدور لاشتراط استواء نسبة الطرفين الى القدرة في المقدورية اما لانها
اي القدرة حال الفعل كما ذهب اليه الاشاعرة من ان القدرة على الفعل لا يكون الا حاله فمع اي التكليف
يكون قبله اي قبل الفعل لانه لا من حال الفعل يكون الفعل حاصلا فالتكليف به تحصيل الحاصل وهو محال
ويمكن ان يستند عدم القدرة عند التكليف بان علة الفعل اما تحققت عنده ام لا فعلى الاول يكون واجبا وعلى
الثاني ممتنعا وغيره اي في هذا الدليل انه لا نم ان التكليف عند عدم القدرة قوله انه اما عند التساوي اولا
قلنا انه اي التكليف عند التساوي لكن لا بايقاعه في هذا الحال اي حال التساوي حتى يمتنع الفعل بل
بايقاعه فيه اي في ثاني الحال فان قيل الفعل في ثاني الحال اما يكون متساوي الطرفين او يكون احدهما راجحا
فيعود المحذور قلنا متساويا او راجحا في ثاني الحال يمكن ان يكون باختيار هو في الحال الاول فلا دخل له في حاله
في ثاني الحال واجبا او ممتنعا فيكون قادرا على الفعل والترك والوجوب او الامتناع الثانوي باختياره لا ينافي

القدرة لان الوجوب والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فان قيل ننقل الكلام في جعله الفعل واجبا او ممتنعا
قلنا هنا شبهة الاضطرار وقد مر جوابها في قوله القدرة حال الفعل والتكليف قبله قلنا لا نم ان القدرة انما تكون
حال الفعل بل هي ثابتة قبله ايضا والمنكر مكابر انما الاجل بطلان مقارنة القدرة للفعل وبعضها قبله ايضا وانها
يقارن الفعل اصلا او لاجل انه يكفي في كون الفعل مقدورا على رأي الاشعري وصحة التكليف به كونه بحيث اذا فعل
وقع مقارنا للقدرة ولا شك ان الفعل في التكليفات كلها قبله فيكون القدرة المشروطة في التكليف ثابتة قبل
الفعل عند الاشعري ايضا على انه يجعل كل تكليف محالا اذ لو صح ذلك لكان جاريا في جميع الافعال فيلزم ان
يكون كل تكليف تكليفا بالمحال ومراده ما بالتكليف هنا المكلف به او يكون قوله محالا منصوبا بنزع الخافض
متعلقا بمحذوف اي يجعل كل تكليف تكليفا بالمحال وهو باطل بالاجماع اي كون كل تكليف تكليفا بالمحال باطل
اجماعا لان كل من جوز التكليف بالمحال لم يقل بوقوعه ومن قال بوقوعه لم يعممه وقد يجاب عن ذلك ايضا بان كون
القدرة حال الفعل والتكليف قبله انما يجعل التكليف تكليفا بالمحال اذا كان التكليف قبله بايقاع الفعل حال
التكليف وليس كذلك بل التكليف في الحال بايقاع الفعل في ثاني الحال وهو زمان القدرة والحاصل ان عدم
القدرة قبل زمان الفعل لا يستلزم التكليف بالمحال مطلقا وانما يستلزمه لو كان التكليف بايقاع الفعل قبل
زمان الفعل وفيه انه اذا ترك المكلف ذلك الفعل في جميع وقته فلم يكن مقدورا له اصلا بناء على
مذهب الاشعري فيلزم ان لا يترتب عليه اثم فلا ينفع الجواب المذكور اذ في ثاني الحال ايضا لم يكن الفعل مقدورا
فلا اثم بتركه فتدبر واما الدليل فقوله ويمكن ان يستند لو هو ايضا شبهة الاضطرار المذكورة وجوابها ما مر الثالث
انه لو لم يجز التكليف بالمحال لم يقع وقد وقع لتكليف الكافر بالايمان وقد علم الله انه لا يؤمن فيمتنع
منه الايمان اذ لو امن لصح خلاف معلومه تعالى وخلاف معلومه محال لاستلزامه جهله تعالى بما انه قال انه اخبر
اي بعدم ايمانهم في قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وخلافه جزم ثم قال والا لزم
كذبه وقوله طه وامر ابي لهب عطف على قوله وتكليف الكافر فرجعا ايضا الى اثبات الوقوع وليس دليلا
برأسه اي ولامر ابي لهب واجابه بالايمان وهو تصديق رسوله بما انزل عليه اي بجميع ما انزل عليه ومنه
انه لا يؤمن اي ومما انزل عليه انه لا يؤمن به فقد كلفه بان يؤمن به ويصدقه في جميع ما انزل وان يؤمن
ويصدقه في انه لا يؤمن به ولا يصدقه في الجميع وهو جمع لان التكليف بالاول يستلزم التصديق بالجميع و
التكليف بالثاني يستلزم عدم التصديق بالجميع اذ لو صدقه في الجميع لم يمكن له ان يصدقه في عدم التصديق
في الجميع فقد كلفه بالنقيضين وهو محال ويمكن ان يقرر باخر كلفه انه تعالى بالتصديق بكل ما هو من جملته الاخبار
بعدم ايمانهم ولا شك انه مكلف بالتصديق بهذه الاية ايضا والا لكان كافرا والتصديق بهذه الاية فرع
عدم التصديق بغيرها فيكون مكلفا بالتصديق بعدم التصديق بغيرها الذي هو فرع عدم التصديق فيكون
مكلفا بعدم التصديق بغيرها وقد كان مكلفا بالتصديق بغيرها ايضا وهذا تكليف بالمحال ومنه
ان وقوع التكليف بالمحال ثم قوله قد علم الله ان الكافر لا يؤمن ومع ذلك كلفه بالايمان قلنا علمه تعالى
بعدم ايمانه لا يوجب امتناع ايمانه لاجل ان العلم ليس علة وسببا للمعلوم حتى يجب وجوده لاجله بل المعلوم
انما ثابت للمكلف وهو اي العلم تابع للمعلوم بمعنى انه تحقق وقوعه فعلم ولو كان علة لكان علم تحقق
وليس كذلك فلا ينفي الامكان ولا يلزم من علمه سبحانه بعدم الايمان وجوبه واستحالة خلافه قيل ليس غرض
المستدل ان علمه سبحانه سبب للمعلوم وعلة له بل مطلوبه انه دليل على كون الايمان محالا لانه لو وقع

لزم جهله تعالى وهو محال وما يلزم من فرض وقوعه محال كان محالا واما لان علمه بعدم الايمان يدل على ثبوت علم عدم الا
يمان وما ثبت علمه يجب وجوده فيمتنع خلافه قلنا غاية ما يلزم من ذلك كون الايمان محالا واما انه محالة
لما ذا وما سببها وعلتها فغير معلوم ويمكن ان يكون استحالته باختيار المكلف وقد سبق ان الامتناع
بالاختيار لا ينافي المقدورية والاختيار ولا ينافي التكليف فلم ينافي التكليف بعد علمه ما يوجب امتناعه
دون التكليف في الجملة كامر كالجزاء اي كان الجزاء تابعا للجزء عنه وليس علة له واما امر نحو ابي لهب
بالتصديقين معا ففيه ان امتناع التصديقين من جهة الغير اي امتناع كل من التصديقين لاجل التكليف
بالاخر لا من جهة ذاته والامتناع بالغير لا ينافي الامكان بالذات كما هو ظاهر ولا يخفى انه يرد عليه ان
هذا انما يصح لو اريد بالمحال المكلف به كل واحد من التصديقين بانفراده فيصدق عليه انه ممتنع بالغير
اي التصديق الاخر ولكن المراد ان جميع التصديقين محال مع ان التكليف بها مستلزم للتكليف بجميعها
ولا شك ان امتناع جميعها ليس امتناعا غيريا بل هو امتناع ذاتي لانه من قبيل جمع
النقيضين ثم لو جعل المكلف به التصديق بجميع ما انزل فقط وجعل انزال الاخبار عن عدم تصديقه
سببا او دليلا على استحالته هنا غيري والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي هذا مع انه قد عرفت
ان المطلوب هنا اعم من المحال الذاتي والمراد بيان استحالة طلب المحال مطلقا ذاتيا كان ام غيريا
الا ان يقال ان ذلك الدليل لما كان من القائلين بجواز التكليف بالمحال الذاتي وكان غرضهم اثباته
كما يظهر من الحاجبي والعضدي اراد ان يرد عليهم بانه غير مفيد لمطلوبهم وبيان عدم افادة دليل الخصم
لمطلوبه كاف في رده على انا نمنع تكليفهم اي تكليف الكفار بالتصديق بعدم ايمانهم فان القدر المسلم
انهم مكلفون بغير ذلك مما انزل واما تكليفهم بذلك فلا دليل عليه ولو سلمنا وجود عام دال على التكليف
بالتصديق في جميع ما جاء به فهو مخصص قطعا اذ من المخصصات العقل وعدم امكان اجتماع التكليفين مما يحكم
العقل قطعا سيما ان لم يبلغهم او نقول ان القدر المسلم انهم مكلفون بتصديق النبي في جميع ما جاء به قطعا
وانه صادق في ذلك القول واما بخبره بعدم ايمانهم او ايمان هذا الشخص المخصوص فغير معلوم اذ غايته
ما علم انه سبحانه قال لا يؤمنون واراده المخصوص الحقيقي من الايمان ثم العموم من الجميع ثم ان هذا الخبر ليس
لمصلحة غير معلوم فالاخبار الكفار بعدم ايمانهم لم يسلم فليسوا مكلفين بالتصديق بعدم ايمانهم اخبار انه
سبحانه بعدم ايمانهم لان المكلفين لم يكلفوا الا بتصديق النبي فيما جاء به مما علموا مجيئه به وهذا الخبر
ليس مما علموا مجيئه به لانه اخبار النبي عما لهم وليس من الاحكام المتعلقة بافعالهم حتى يجب تبليغه اليهم فلا
يكونون مكلفين بالتصديق بهذا الخبر على التعيين والتفصيل بل لو قلنا بلزوم التصديق بالجميع حتى مثل ذلك
فانما يلزم تصديقهم به مندرجا في التصديق بما جاء به على سبيل الاجمال والتصديق بعدم التصديق انما
يستلزم عدم التصديق اذا كان على سبيل التعيين والتفصيل لا يقال لو فرض بلوغهم اليه لزم المحال لانا
نقول ان المستدل في مقام اثبات وقوع التكليف بالمحال الموقوف على تحقق البلوغ فلا يكفي مجرد الفرض
فان قيل لو تمسك المستدل بقوله تعالى قل يا ايها الكافرون الى اخر السورة لم يتجه هذا الجواب اذ وقع فيه
الامر بالتبليغ وقد اخبر فيه عن حالهم بانهم لم يعبدوا الله لا في الماضي ولا في الحال ولا في الاستقبال
قلنا ما هو الظاهر من سوق الاية وذكره المفسرون ولا شك ان المراد بالعبادة ههنا هو الايمان لا حقيقة العبادة
بالمعنى المصطلح فقد كلف بالايمان وبالتصديق بعدم الايمان ولا يمكن ان يقال بعدم التكليف بالتصديق بعدم

الايمان لعدم البلوغ قلنا هذا انما يصح لو كان المراد في السورة هو الاخبار وقد شنع جمع من المفسرين بل قالوا ان الكفار
لما قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم الم اعبد الهتنا حتى نعبد الهك نزلت هذه السورة وقرئهم على اخبارهم الهتهم ولذا قالوا ان
هذه السورة منسوخة باية الجهاد وقد يجاب عن هذه الشبهة ايضا بانا نسلم انهم مكلفون بالتصديق بجميع ما جاء به
النبي وبالتصديق بعدم التصديق وانه محال لكن التكليف بالمحال ههنا تكليف بالمحال الذي نشا من جانب
المكلف لان عدم ايمانه سبب للتكليف بهذا اذ لو امن لم يكن مكلفا بهذا التصديق ولا محذور في التكليف
بالمحال اذا كان المكلف اوقع المحال على نفسه ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان المحال الذي كلف به ههنا اما
اجتماع التصديقين او التصديق بجميع ما جاء به النبي او التصديق بعدم التصديق وليس شيء منها ناشيا من
جانب المكلف اما الاول فلانه ممتنع لانه من قبيل اجتماع النقيضين فاستحالته ذاتية لا غيرية واما
الثاني فلان استحالته اما بسبب اخباره سبحانه او بسبب التكليف بالتصديق بالجميع لا بسبب عدم التصديق
بالجميع الذي هو فعل المكلف وشيء منهما ليس من فعله وباختياره فان قلت سبب استحالته اخباره سبحانه
وسبب اخباره عدم ايمانه فهو دخيل في الاستحالة قلت عدم ايمانه لا يكون سببا للاخبار بل اخباره سبحانه
موقوف عليه واما الثالث فلان استحالته لا تستلزم عدم التصديق بجميع ما جاء به او التكليف بعدم
التصديق مع كون هذا المكلف من التصديق ببعض ما جاء به النبي فهذا ايضا ليس من عمل المكلف واختياره
مع ان هذا وجه غير مستحيل حقيقة لان هذا التصديق مستلزم لعدم التصديق بالجميع ولا ينافي ذلك
التصديق بالبعض الذي هو عدم التصديق بالجميع فتامل واما ثانيا فلانا قد بينا ان المحال الذي كان
منشأ استحالته التكليف انما يجوز التكليف به قبل طريان الاستحالة واما بعده فلا ولا شك ان التكليف
بالتصديق بعدم التصديق انما وقع بعد اخباره سبحانه او وقع بعد عدم الايمان الذي هو سبب
الاستحالة من المكلف عند المجيب فلا يكون جائزا ثم يمكن ان يجاب عن الشبهة بمنع تكليفهم ح بالتصديق
بجميع ما جاء به النبي بل المكلف به ح هو التصديق بعدم التصديق فقط لان التصديق بالجميع سابق عما
لا يمكن فيلزم عدم اثمهم بعدم التصديق بالجميع وايضا يثبت ان الكفار مكلفون بالتصديق بالجميع قلنا
الثابت هو تكليفهم في الجملة واما بقاؤه حتى الى وقت التكليف بعدم التصديق فغير مسلم واما اثمهم
فانما هو لاجل ترك المكلف به اولا وهو التصديق بالجميع قبل التكليف بالتصديق بعدم التصديق ومنع
هذا الجواب والجواب الذي ذكره الوالد العلامة مد ظله بقوله على انا نمنع لو حصل جوابا ثانيا هو في الحقيقة
الجواب عن الشبهة وحاصله انا نقول انا لا نسلم اجتماع التكليفين بل المكلف اما مكلف بالتصديق بالجميع الذي
لا يقبل التصديق بعدم التصديق او مكلف بالتصديق بالجميع اولا وبعد التكليف بعدم التصديق
يختص التكليف بذلك فقط فافهم لا يتوقف الحكم بتحقق التكليف وتعلقه اولا
يتوقف تحققه وتعلقه واقعا وانما لم يقيد التكليف بالفعل كما فعله العضدي لوضوح التقييد وظهور
ان الاكثر واضح اعلام ان حصول الشرط الشرعي للمنهي عنه ليس شرطا في التكليف بالمنهي عنه اتفاقا فان التروك
الواجبة ليست مشروطة بشرط شرعي بل المشروط به الفعل فقط الا ترى ان ترك الزنا او صحة تركه ليس
مشروطا بشيء بل لا معنى للاشتراط اصلا فلا معنى للنزاع في التكليف بالترك وليس وجه عدم التقييد تعميم النزاع
في التكليف بالمنهي عنه من حيث ان المطلوب في النهي هو الكف وتحريم الزنا ايجاب للكف فلا يبعد ان يجري
فيه الايمان اذ الايمان شرط شرعي للكف الواجب او من حيث ان صحة ترك الزنا بان يترتب عليه الثواب

انما يحصل بعد الايمان لان كون المطلوب في النهي هو الكف مردود ونحله كما ياتي وايضا الصحة انما يطلق على
ما افتقر الى الشارع او سقوط القضاء في غير المعاملات او ترتب اثر المقصود من شرعيته العقد في المعاملات
وترتب الثواب ليس منها فلا حصول الشرط الشرعي الذي لم يكن وجوب المكلف به بذلك التكليف
مقيدا به واما اذا كان وجوبه مقيدا به كالنصاب للزكوة فلا خلاف في التوقف وانما قيد الشرط با
لشرعي لان النزاع انما وقع فيه كما نبه توهم ان وجوب المكلف به مقيد بحصول الشرط الشرعي بل نقل
عن التفتازاني في شرح الشرح اختصاص النزاع ببعض الشروط الشرعية وهو الايمان حيث قال
الذي يلوح من اصول الحنفية ان نزاعهم ليس الا في تكليف الكفار بالفروع دون مثل وجوب الصلوة
على المحدث انتهى وبعض ادلتهم ايضا لا ينطبق الا على الخصوص ويمكن ان يكون النزاع في كل شرط شرعي
لم يعلم من الخارج عدم توقف التكليف بالمشروط عليه بل هو الظاهر كما لا يخفى وقال بعضهم ان وجه التقييد
بالشرعي مع ان التوهم الذي هو مناط الخلاف مشترك بين الشرعي والعقلي انه لما كان الشرط الشرعي
الذي كلامهم فيه وهو الايمان مكلفا به شرعا بواسطة مع قطع النظر عن كونه مقدمة للمشروط فلا يلزم من
عدم التكليف بالمشروط في حال عدم الشرط الشرعي ما كان خلاص المكلف من التكليف بدون الامتثال
المطلق بان لا يفعل الشرط حتى يجب عليه المشروط لانه يجب عليه الاتيان بالشرط الشرعي راسا واذا
اتى به وجب عليه المشروط بخلاف الشرط العقلي فانه لا يجب عليه الاتيان به الا لكونه مقدمة للواجب
فاذا فرضنا انه لا يجب المشروط الا مع وجود هذا الشرط فمع عدمه لم يكن مقدمة للواجب ايضا فلم يجب
على المكلف شيء اصلا لا الشرط ولا المشروط وانه قبيح جدا ولذلك لم يقع الخلاف فيه ولا يخفى
ان هذا ايضا على تقدير اختصاص النزاع بالايمان وامثاله ولكن لو كان الكلام في مطلق الشرط
الشرعي لا يستقيم ذلك اذ ما ذكر في الشرط العقلي جار في كثير من الشروط الشرعية التي لم يكلف بها
عليحدة فانها لو لم تعلق بذلك كيف يمكنهم ذلك والحكم في جميع الشروط الشرعية بل يجب عليهم
الاقتصار على الايمان وامثاله لانه لا يجري ما ذكر الا فيه ثم لا يخفى ان محل النزاع على ما عرفت يحتمل
وجوها ثلثة احدها ان يكون النزاع في كل شرط شرعي ويكون مراد المخالف انه ليس شرط شرعي يكون
المشروط مطلقا بالنسبة اليه ولا يجوز الاطلاق بالنسبة اليه فلا يصح تعلق التكليف قبل حصول الشرط بل
كل شرط شرعي فالتكليف مقيد به واقعا وثانيها ان يكون النزاع في خصوص الايمان وجواز تكليف
الكفار بالفروع اما من جهة كون الايمان شرطا فيختص النزاع بالافعال او مطلقا فيعم التروك ايضا
وثالثها ان يكون النزاع في كل شرط شرعي لم يعلم الاطلاق بالنسبة اليه ويختص هذا الاحتمال بما اذا
كان النزاع في الحكم بتعلق التكليف لا بتعلقه واقعا كما لا يخفى وعلى التقادير الثلثة يكون الفرق
بين هذا النزاع وبين النزاع الذي مع السيد في مقدمة الواجب المطلق حيث فرق بين السبب و
الشرط كما مر هو ان هذا النزاع مخصوص بالشرط الشرعي والنزاع مع السيد في غير السبب عام شرطا
شرعيا كان ام عقليا ويزيد الفرق على التقدير الاول من التقادير الثلثة بان السيد لا يقول بان كل شرط
او كل شرط شرعي مقيد بالنسبة الى مقدمته بل يقول ان كلما لم يعلم الاطلاق فيه فهو مقيد وايضا هو لا
يقول بامتناع تحقق التكليف بدون حصول الشرط ويجري في ذلك التقدير على الامتناع وعلى التقدير
الثاني بان النزاع هنا يكون مختصا ببعض افراد الشرط الشرعي ثم على التقدير الاول يحتمل ان

يكون مراد القائلين بعدم التوقف رفع الايجاب ويحتمل ان يكون المراد السلب الكلي وعلى الاحتمال المختار هو
عدم التوقف مطلقا وكون المشروط مطلقا بالنسبة الى شرطه لوجهين احدهما ما ذكره بقوله مد ظله للاستقراء فانا
نرى ان كلا من المحدث والجنب مكلف بالصلوة والصوم مع انتفاء شرطهما الذي هو الطهارة ولو توقف التكليف
على حصول الشرط الشرعي لتوقف وجوب الصلوة عليها على الطهارة ويجب الصلوة قبل النية مع انها شرطها
على بعض الاقوال وكذا ايجاب العتق على من يجب عليه العتق ولو لم يملك الرقبة الى غير ذلك بل كذلك جميع
اجزاء العبادة المركبة المرتبة اقول الاستقراء ان اريد بالاستقراء استقراء جميع الافراد فظاهر ان جميعها
ليس كذلك اذ الشروط الشرعية المتوقفة عليها التكليف كثيرة جدا كالنصاب لوجوب الزكوة والاستطاعة
لوجوب الحج والاحصان لتحريم الخمر والتمكين لوجوب النفقة واعطاء المهر لوجوب التمكين والحضر لوجوب
الصوم والطهارة من الحيض لوجوب الصلوة الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة وان اريد استقراء بعض الافراد
فهو مما لا يفيد القطع غالبا سيما مع وجود اختلاف الافراد وتحققه والظن لو سلمنا حصوله ليس بحجة مع ان
حصول الظن مع هذا الاختلاف الكثير واضح البطلان فان قيل الشروط في الافراد المذكورة شروط
الوجوب ولا نزاع في توقف التكليف عليها وانما الكلام في شروط الصحة قلنا نعم ولكن كل شرط للوجوب
فهو شرط الصحة ايضا لان الصحة هي موافقة المامور به واذا لم يكن شيء واجبا لم يكن مامورا به من هذه
الحيثية وان كان مامورا به من حيثية اخرى وثانيا انه قد عرفت ان محل النزاع يحتمل وجوها لا يجري الدليل
على شيء منها اما على الاول فلان معنى الاستقراء هو الحكم على الكلي بواسطة الجزئيات والمطلوب ليس هو الحكم
على الكلي بل رفع الايجاب الكلي الذي يكفي في اثباته سلب الحكم عن فرد واحد واما على الثاني فلا يلزم من
عدم ثبوت الاستقراء التام بل ثبوت خلافه وهو السلب الكلي واما على الثالث والرابع فلانه ان
اريد استقراء جميع الافراد او استقراء الاكثر بحيث يلحق الحكم في الباقي ايضا حتى يندرج فيه هذا
الفرد فهو ممنوع وان اريد استقراء البعض من غير ارادة اجراء الحكم في البواقي فلا يفيد وان اريد استقراء
ما لم يعلم الاطلاق بالنسبة اليه فهو كما في الثالث وان اريد استقراء الاكثر من غير ارادة الاجراء في الباقي
الا انه يحمل المشكوك فيه بالاكثر من باب الحاق الشيء بالاغلب ففيه مع ان هذا ليس استقراء ان هذا
الالحاق لا دليل عليه كما لا يخفى واما على الخامس فلانه ان اريد بالاستقراء استقراء ما علم الاطلاق
بالنسبة اليه فلا يفيد وان اريد استقراء ما لم يعلم الاطلاق بالنسبة اليه فلم يمنعه وثانيهما ما ذكره
بقوله قدس سره ووجوب تحصيل شرط الواجب المطلق اي الواجب الذي كان مطلقا لفظا فاندفع
ما يتوهم من كونه مصادرة على المطلوب حيث ان النزاع في ان الواجب بالنسبة الى شروطه الشرعية هل هو
مطلق او مقيد فمن قال بتوقف تحقق التكليف على حصول الشرط الشرعي مقيدا لانه يقول بتوقف التكليف
على الشرط ومن قال بعدم التوقف يقول بكونه مطلقا بالنسبة اليه فالنزاع في الحقيقة في كونه مطلقا
او مقيدا فالاستدلال على عدم التوقف بوجوب تحصيل شرط الواجب المطلق ليس الا مصادرة ووجه
الاندفاع ان للواجب المطلق استعمالين احدهما ان يراد به ما لم يتوقف وجوبه على شرط الذي هو مقابل
المقيد وهو الذي وقع النزاع في اطلاقه وتقييده بين السيد وغيره كما مر والاول هو المطلق المعنوي
والثاني المطلق اللفظي والذي يوجب المصادرة هو الاول لان النزاع في توقف التكليف على حصول
الشرط الشرعي وعدمه يرجع الى النزاع في كون المكلف به مطلقا بهذا المعنى او مقيدا واما الثاني

فلا يوجب

فلا يوجب مصادرة لان تقرير الاستدلال الخ هكذا الواجب مطلق في اللفظ غير مقيد وجوبه بذلك الشرط الشرعي لانه
المفروض اذ لو قيد به لفظا كان تحقق التكليف توقفا على حصوله بلا خلاف وقد سبق في بحث مقدمة الواجب غير ذكر
خلاف السيد وورد دليلا ان الواجب المطلق لفظا مطلق بالنسبة الى مقدمته معنى ايضا ويجب تحصيل مقدمته وانه ثبت
انه لا يتوقف تحقق التكليف على حصول الشرط الشرعي فيجوز تكليف الكافر ولكن لا يخفى ان تقريب الدليل على ما ذكرنا
انما يتم دليلا على المختار اذا كان محل النزاع هو الوجه الاخير من التقادير المذكورة واما على غيره فلا يصلح هذا التقرير
دليلا عليه بل ينبغي ان يقرر الدليل هكذا يجوز التكليف بدون حصول الشرط الشرعي اذ يجب تحصيل شرط الواجب
المطلق شرعيا كان ام غيره اجماعا ولو لم يجز لم يجب ذلك ولكن للخصم ح ان يمنع تحقق الاطلاق بل جوازه
بالنسبة الى الشروط الشرعية فالصواب ان يستدل على الجواز بما ياتي من الوقوع وبان الاصل لو كان المراد الجواز
الشرعي ولو كان المراد الجواز العقلي يجب ان يستدل بانه لا يلزم من فرض وقوعه محال وكلما كان كذلك فهو جائز
والمانع الذي يذكره الخصم ضعيف كما ياتي حال كونه كائنا بالفروع تفريع على ما حكم به من عدم توقف
التكليف على حصول الشرط الشرعي حيث ان الايمان شرط للفروع والتفريع على غير الوجه الاخير من الوجوه
التي ذكرناها لمحل النزاع واضح واما عليه فلابد من تقدير محذوف ويكون المعنى فيجوز حكمنا بتكليف الكافر
بالفروع وتعليقه بعدم جواز ذلك محتجا بانه لو كلف الكافر بالفروع حين الكفر حين كان مكلفا بالايمان
بالفروع ح لصحت منه لان التكليف هو الامر والصحة موافقة الامر واللازم باطل اتفاقا وايضا لو صح
التكليف به لامكن الامتثال وانه لا يمكن اما الاول فلان الامكان شرط التكليف فلا ينفك عنه واما الثاني
فلان الامتثال اما في الكفر ولا يمكن شرعا ما دام فيه ولا يمكن لسقوط الامر شرعا قبل التكليف والامتثال الخ
والجواب ان مرادنا ان يكون الكافر مكلفا بالفروع حال الكفر ليس انه مكلف بها مع الكفر حتى يكون حال
الكفر ظرفا للاتيان بالفروع بل هو غير محل النزاع ايضا بل المراد انه مكلف بها حال الكفر على ان يكون حال
الكفر ظرفا للتكليف والمكلف به هو ان ياتي بالمامور به على وجه كان مامورا به بان يسلم ويصلي الا ترى ان
المحدث مكلف بالصلوة حال الحدث وليس المعنى انه مكلف بها مع الحدث حتى انه لو اتى بها معه كان صحيحا بل المراد
انه مكلف بالصلوة بان يطهر ويصلي فكذا ههنا وقوله ويعاقب بتركها كالايمان معطوف على قوله فيسلم ويصلي
اي فائدة تكليفهم هي الامتثال مع الاسلام او العقاب مع الترك وليس عطفا على قوله فيجوز كما يتوهم لان عدم
التوقف يثبت الجواز دون الوقوع والعقاب بالترك فرع الوقوع وهو يثبت بعد ذلك بقوله قدس سره
وتقدم اي تكليف الكفار بالفروع خلافا لبعضهم الظاهر الامر بها اي بالفروع عموما الشامل للكفار ايضا
مثل قوله سبحانه يا ايها الناس اعبدوا ربكم وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ولله على الناس حج
البيت حيث ان هذه الايات عامة يجب ابقاؤها على عمومها الا مع المخصص ولا شيء هناك يصلح للتخصيص الا ما ذكره
المخالف وقد عرفت ضعفه وما سنذكره وستعرف ضعفه فالزاجر عن تركها نحو قوله سبحانه ومن يفعل ذلك
يلق اثاما وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة ولا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى وقوله سبحانه ما سلككم
في سقر قالوا لم نك من المصلين وما اورد على الاستدلال بالاية الاخيرة انه يمكن ان يكون المراد بالمصلين المسلمين
كما في قوله نهيت عن قتل المصلين واجيب عنه بان قوله ولم نك نطعم المسكين ينفي هذا المعنى لانه يفوت
المناسبة بينها للتفريع مع كفاية الثانية ايضا لاثبات المطلوب وما اورد على الاستدلال ايضا بانه يمكن ان يكون مؤاخذتهم
ان سبب سلوكنا الى سقر انا لسنا من ناس الصلوة وذلك لعدم الايمان فالسبب هو عدم الايمان لا ترك

الصلوة فلا يلزم وجوب الصلوة عليهم وذلك لان مثل هذا التركيب من مظان الاستعمال في مثل هذا المعنى كما في قوله تعالى
وما كنا ظالمين وما كنا لاعبين وربما قالوا في تفسير قوله لم نك من المصلين اي لم نكن من اتباعهم ولك ان تقول ليس من بابك
ان سلوكه بعلك واجب تارك بان التباعد من سببية عدم صلاحيتهم للصلوة السلوك الى الجزاء في ذلك السلوك
من جهة ترك الصلوة وجعلهم انفسهم بحيث لا يصلح للصلاح ملتبس بوجوب الصلوة عليهم لان تعليق النفي بالوصف
مشعر بعلية الوصف واخرى بان قولهم ولم نك نطعم المسكين ينفي هذا ايضا لانه لو حمل على هذا المعنى يلزم التكرار
كما لو حمل على انه لم نك من المصلين سبيل حمل المصلين على المسلمين وان حمل على ظاهره فلا استبعاد مع انه
يكفي الظن وما قيل بانه لا ريب انه خلاف الظاهر فان ظاهر الاية موافق للظاهر بل خالف لاحتمال التخصيص وبهذا يجاب
عن الايراد الاول ايضا فان قيل الحكاية في هذه الاية انما هي عن المجرمين دون الكافرين فيمكن ان يكون
المراد منهم المجرمين من اهل الايمان قلنا وان كان المجرم اعم من الكافر الا ان قولهم وكنا نكذب بيوم الدين
فيخصصه بالكافر لان التكذيب بيوم الدين يوجب التكفير وما ورد على الايات ايضا بانها مخصصة قطعا لخروج
المجنون والصبي مثلا والعام المخصص ليس بحجة ففيه منع عدم حجية العام المخصص ثم يرد على الاستدلال بالايات
الثلثة الاول انها لا تدل الا على وجوب العبادة على الكفار وانه لا يدل على وجوب كل عبادة عليهم وكانت
ان الايمان ايضا عبادة فيمكن ان يكون المطلوب منهم هو ذلك فقط ويرد على الاستدلال بالاية ومن يفعل
ذلك لان المشار اليه فيها هو مجموع التعدد فغاية ما يلزم منها هو تعلق النهي بالكفار وقد عرفت انه ليس
محل الخلاف او الظلم اثم والقول بالفصل تحقق فتامل احتج المانع من الوقوع بانه لو كان الكافر مكلفا بالفروع
لوجب عليه القضاء ولا يجب اتفاقا والجواب انا لا نسلم والقضاء بامر جديد وحاصله انا نمنع الملازمة
اذ كلما ثبت فيه التكليف وجب القضاء بالترك لان القضاء انما يجب بامر جديد وليس بينهما تلازم ووقوع التكليف
وبطء حتى يوجب استلزام احدهما للاخر اقول يمكن ان يقرر الدليل انه لو كلف بالفروع لكان مكلفا بالقضاء
ايضا من الفروع وليت الاوامر الجديدة المثبتة للقضاء مختصة بالمسلمين فمراده اثبات القضاء من جهة الامر بالقضاء
لا من جهة التكليف بالاداء فالصواب ان يجاب بان سقوط القضاء عن الكفار معلوم من الدليل الخارجي كالاجماع
وقوله الاسلام يجب ما قبله هذا ثم انه في مسئلة تكليف الكفار بالفروع جوازا او وقوعا اقوال اخر منها انه
يجوز تكليفهم في النواهي دون الاوامر وحاصله يرجع الى ان المنهيات منها ليست مشروطة بالايمان بخلاف
المامورات بها ووجهه ان الاوامر عبادة محتاجة الى النية وهي لا يتاتى من الكافر بخلاف الاوامر وبعد
ما عرفت من صحة التكليف بالاوامر يظهر لك ضعف ذلك ومنها ان الكفار مكلفون بما عدا الجهاد اذ لو
كلفوا به لزم وجوب قتل من المجاهدين على الاخر وهو باطل وفيه ان معنى التكليف بالجهاد انهم مكلفون بان
يسلموا ثم يجاهدوا ومنها ان المرتد مكلف دون الكافر الاصلي اذ المرتد كان مكلفا قبل الارتداد فيمكن
تكليفه بابقاء ما عليه ايضا بالاستصحاب بخلاف الكافر الاصلي وفيه ان سبب عدم تكليف الاصلي ان كان
عدم الوقوع فقد بيناه وقوعه ولا يلزم ان يكون الدليل منحصرا بالاستصحاب وان كان عدم الجواز فيما
عرفت من الدليل على الجواز يرد عليه ان المانع في الكافر الاصلي لو تحقق لكان هو الكفر لا غير وهو ان كان
مانعا يكون مانعا عن التكليف الباقي ايضا والا فلا يكون مانعا مطلقا ثم التفريع في تحريم اعانة اي اعانة
الكافر يحرم عندنا فيكون اعانته محرمة على القول بتكليفه لانه محرم عليه ايضا فيلزم المعاونة على الاثم ولا يحرم
على القول بعدم تكليفه لعدم كون الفعل محرما عليه ولا هو اثما بالفعل ولا يكون اعانته اعانة على الاثم ولا

دليل مبنى على التحريم فيكون باقيا تحت الاصل وفي وجوب اجراء حد الزنا وشرط على الذمي لو صدر عنه فيجب على القول
بعده ولا يخفى ان هذين التفريعين انما يصحان لو كان محل النزاع عاما شاملا للمنهيات ايضا وان اختص بالا
الافعال فلا ثمرة لا يخفى تذنيب الخلاف في ان كل مكلف به هل يجب ان يكون امرا وجوديا فالتكليف
بالترك ونفي الفعل الذي هو نفس ان لا يفعل ويتفرع عليه ان المكلف به في النواهي هل هو نفس ان لا يفعل اي
الترك او يجب ارجاعه الى فعل ذهب اكثر المتكلمين كما قاله العضدي الى الاول والمنقول من اصحابنا انه الثاني
ومنهم العلامة في النهاية ثم القائلون بالاول اختلفوا في ذلك الفعل فقال الاكثر انه كف النفس عن الفعل
واليه ذهب العلامة في التهذيب وقيل انه فعل الضد ويظهر من السيد عميد الدين في شرح التهذيب اتحادهما
ولكنه خلاف الواقع لظهور الفرق بينهما الجمع والثاني مع الغفلة مطلقا وعدم القدرة كل ودون الثاني
ولان فعل الضد لا نراكثره بخلاف الكف وهو مختار ح ه بقوله المكلف به في النهي نفي الفعل والمراد هو المحض
المقابل لايجاد الفعل المعبر عنه تارة بالترك واخرى بعدم التلبس بالفعل والحاصل انه كما ان الحكم في الاوامر
هو وجود الفعل بشرط صدوره عن هذا المكلف فكذا الحكم في النهي هو عدم الفعل بشرط صدوره عنه من غير ملاحظة
امر اخر وهذا يظهر منه ان العقل من محض عدم تلبس المكلف بالفعل من غير التفات الى شيء اخر او ضده امر اخر وهل الحصر
حصر في الفارسية بكوره وقد استدل على مختاره ح ه تارة باثبات تعلق التكليف بنفي الفعل واخرى باثبات
عدم تعلقه بما ذكره المخالف فيثبت المط بعدم القول بالفصل وعدم شروعهم الكلم بعدا ثنائه ما ذكر اما الاول
فقد احتج عليه بقوله لعدم ما يمنع من كونه مكلفا به ووجود المقتضي اما وجود المقتضي فلان المفهوم لغة وعرفا من النهي
فلانه لا نفهم من قول الشارع لا تفعل الا طلب عدم التلبس بالفعل من غير خطور فعل الضد او كف النفس بالبال
والتوضيح ان المسئلة يكون من المسائل اللفظية لان النزاع يكون في مدلول النهي وما قيل انه هل هو طلب
النفي او الكف او الضد فانما يكون معنى المكلف به فالاذن فيه هو الرجوع الى قواعد استخراج معاني الالفاظ
ولا شك ان منهم المضاف انما الرجوع الى العرف او اللغة فما المعول ههنا ولا ريب ان مقتضى العرف واللغة
هو ان مدلوله هو طلب نفي الفعل لانه المتبادر منه في العرف والمصرح به في كلام اهل اللغة وكفيك انه اذا
قيل لاحد لا تفعل ذلك لا يتصور الا مطلوبية عدم الفعل بل هو مطلوبك فقط من غير التفات الى الكف او فعل
الضد وعلى هذا فالاذن هو ابقاء اللفظ على معناه حتى يجد الصارف والمخالف يدعي الصارف وهو حكم العقل باستحالة
الامكان طلب نفي الفعل فالاذن عليه الاثبات ولا يخفى ان الاكثر عنونوا المسئلة هنا بانه هل يتعلق التكليف
بنفي الفعل ام لا ثم فرعوا عليه ان المكلف به في النهي ماذا وهذا العنوان اليق بهذا المقام اي المبادي الا
حكامية وعلى هذا يكون المسئلة من المسائل الكلامية ولا يصح التمسك في الثبوت بمثل ما ذكرنا بل الاصح
هو اثبات جواز العقل بعدم استلزامه محذورا او محالا او الترجيح بالاصل ودفع المانع الذي ذكره الخصم
واما عدم المانع فلانه لا مانع سوى ما ذكره الخصم وهو ان الترك امر عدمي والعدم لا يكون مقدورا وهذا
لا يصلح للمانعية لسانده لمنع عدم كون الترك مقدورا ومنع وجوب ان يكون المقدور امرا وجوديا اما الاول
فلاستواء نسبة القدرة الى الطرفين اي طرف المقدور من الفعل والترك فان حقيقة القدرة ان شاء فعل وان لم
يشا لم يفعل وحاصلها التمكن من الفعل والترك فلو لم يتمكن من احدهما لم يكن قادرا على شيء من الطرفين فيلزم انتفاء
القدرة على الفعل ايضا وهو باطل ضرورة احتج القائلون بعدم مقدوريته بانه لابد ان يكون المقدور امرا وجوديا
سبيله القادر والقدرة لكونها وجوديا لا بد لتعلقها بالعدم فلا يكون الترك مقدورا قلنا والجواب انه لو

لابد ان يكون المقدور امرا وجوديا يفعله القادر قلنا هذا مصادرة على المط مع انا قلنا ان القادر الذي ان شاء
فعل وان لم يشاء لم يفعل فيدخل في المقدور عدم الفعل اذا ترتب على عدم المشية وكان الفعل ما يصح ترتبه
على المشية ثم يخرج العدميات التي ليست كذلك على انا لو سلمنا وجوب كون المقدور وجوديا فانما هو في المقدور
بلا واسطة واما المقدور بواسطة وجودية فلا يلزم فيه ذلك لان متعلق القدرة حقيقة هي تلك الواسطة
وان يلزمه مقدورية ذي الواسطة ايضا ووجودية عدم الفعل مقدور بواسطة كما ياتي قوله وايضا المقدور لا
قلنا هذا مع كونه ايضا مصادرة يرد عليه اولا ان الفعل ايضا قبل وجوده معدوم فيلزم ان لا يتعلق به القدرة
وثانيا ان متعلق القدرة ليس هو العلم بل هو الاعلام بما لكونه مسبوقا بالوجود او غير مسبوق ولا شك ان
الاعلام عدمي محض وثالثا ان ذلك الامر الوجودي ماخوذ في حقيقة المتعلق بالعدم فان القدرة هي
ما لم يوجب التمكن من الفعل والترك فلو لم يتعلق به يلزم انتفاء اصل تلك الحالة لا وجودها وعدم
تعلقه بالعدم ورابعا انا نقول ان معنى القدرة هنا العدم هو استمرار كما ياتي فيكون متعلقها وجوديا ايضا وان
كان يلزم من ذلك الامر الوجودي امر عدمي كما يشير اليه والحاصل انه لا يتعلق وجودي بالعدم بلا واسطة
واما معها فلا منع وخامسا ان عدم تعلق الوجود بالعدم انما هو اذا كان عدما محضا واما اذا لم يكن عدما
محضا فلا منع في التعلق وسياتي ان عدم الفعل ليس عدما محضا فلو ايضا ان عدم الفعل لا يكون مقدورا لان
القدرة لابد لها من اثر حصلا والعدم لا يصلح اثرا لانه نفي محض والعدم صرف وايضا العدم الازلي سابق فيمتنع
التاثير فيه لزوم تحصيل الحاصل قلنا الممتنع هو كون العدم اثرا اما التاثير في العدم السابق ولكن معنى تعلق
القدرة بالعدم والتاثير فيه هو استمراره فيكون اثرها الاستمرار عليه والابقاء فانه اذا امكن بعض
باتيان الفعل فثبت امكان ابقائه باستمرار الترك فاثر القدرة يتلبس في العدم بالاستمرار والابقاء فلو
الفعل كان معدوما قبل واستمر فالاستمرار كان متجددا والقدرة لا بد ان يكون امرا حادثا
متجددا متعلق القدرة لان الاثر لا بد وان يكون متاخرا عن المؤثر فانه قبل القدرة لا يكون اثرا لها قلنا
القدر المسلم هو اقتضاء القدرة للاثر كيف كان واما لمجرد الاثر وحدوثه ثم لا يخفى انه منع وجوب
تجدد الاثر وحدوثه غير موجه اذ اثر الشيء ما يتبعه ومتفرع عليه عن حدوثه عليه وايضا ما لو يكن متجددا
بل كان موجودا قبل فكيف يكون اثرا لذلك الشيء فالصواب ان يقال انا لا نسلم عدم تجدد الاثر وان الاستمرار
المتحقق قبل هو الاستمرار والابقاء في القبل واما الاستمرار الى بعد هذا الان فان الموجود فلم يكن متحققا قبل
وانما تحقق بعد تاثير القدرة اذ يمكن ان لا يفعل فيستمر فلم يفعل وتحقق الاستمرار فان قيل لو كان المكلف
به هو الاستمرار والابقاء فلا بد ان يكون ممكنا فلا يكون مكلفا به لوجب بان لا يكون قادرا على الفعل
ووجب عنه الترك قلنا نعم كذلك كما اذا امر مولى عبده باحراق شيء فاحرق من دون اختيار قيل على
هذا يؤول الكلام الى ان المكلف به ليس نفس ترك الفعل كيف كان بل هو امر وجودي وهو ابقاء العدم
واستمراره اذا كان مسبوقا بعدم والا فيكون مكلفا بالكف او بفعل احد الاضداد الوجودية فالكف
فالذي يكون مقدورا هو احد هذه الامور الوجودية على التفصيل فالمطلوب انما هو ذلك الامر الوجودي
كالامر باحراق الشيء فانه حقيقة امر بالقائه في النار قلنا نحن لم نقل ان المكلف به هو الاستمرار والابقاء
بل قلنا ان اثر القدرة هو الاستمرار ولازم الاستمرار العدم في الان الثاني وهذا كاف في مقدورية العدم
والتوضيح ان المورد قال ان العدم غير مقدور لان القدرة لا يتعلق به ولانه لا يصلح اثرا لسبقه ووجوب

تاخر الاثر وحاصل الجواب ان تعلق القدرة بالعدم لا يستلزم كونه اثرا لها بلا واسطة بل يكفي كونه اثرا ولو بواسطة الاستمرار
فاثر القدرة هو الاستمرار في الان الثاني ولازمه تحقق العدم في الان الثاني فيكون العدم مقدورا فيصح تعلق
التكليف به كما في حركة اليد والمفتاح والالقاء في النار والاحراق فان المكلف به هو حركة المفتاح والاحراق
ولكن اثر القدرة المكلف هو حركة اليد والالقاء في النار والحاصل ان الغرض ان المقدور بواسطة المقدور مقدور وان
كان غير مقدور بلا واسطة وعدم الفعل في الان الثاني مقدور بواسطة الاستمرار او الكف او فعل الضد فهو مقدور
يصح تعلق التكليف به وان تعلق باحد هذه الامور ايضا بالتبع فلا يلزم من جعل الاستمرار اثر القدرة كونه مكلفا به هذا
توضيح المقام على ما هو مقتضى كلام المتن ولكن لا يخفى ان جعل الاستمرار اثر القدرة وجعل العدم مقدورا بواسطته
خلاف التحقيق وذلك لان الاستمرار للعدم والابقاء امر منتزع العقل من نفي الفعل وعدمه بل يترتب عليه فيق
لم يفعل فاستمر العدم وليس امرا اخر وراء عدم الفعل يوجد المكلف ويتعد بواسطته على العدم وهذا انما يصح
ان يقال الان ان عدم الفعل ونفيه لا يصلح اثرا لانه نفي وعدم قلنا نعم ولكن النفي والعدم لا يصلحان اثرا
اذا كانا محضين واما العدم الذي فيه جهة الوجود ايضا ويكون من حيثية وجود او شيء عدما فلا نم عدم
صلاحيته للاثرية ونفي الفعل نفي اضافي وعدم شيء ولا يخفى فيه شائبة الوجود من كونه وجود امر اخر او كف
او غيرهما فيمكن ان يكون هو العدم مع كونه عدما لان فيه شائبة الوجود اثر القدرة ولا يلزم من ذلك ان
يكون المقدور هو الوجود لان هذا العدم وان كان عدما لا جل نفس حيثية الوجود يصلح للمقدورية والحاصل
ان العدم الذي فيه حيثية الوجود مع وصف عدميته وبقائه يكون مقدورا ولو كانت جهة مقدوريته
حيثية وجوده وذلك كما ان الممكن بالذات الممتنع بالغير يكون غير مقدور من جهة امتناعه الغيري ولكن هذا
الممكن الذاتي مع هذا الوصف غير مقدور ولو كان سببه الامتناع الغيري بل نقول ان هذا العدم منسوب
بالوجود من جهة اخرى ايضا وبيانه ان شيئا من الفعل وعدمه متعرضا ليس اثر القدرة لان الفاعل الموجب ايضا
يفعل ويترك ايجابا فالفعل او نفيه وعدمه يمكن ان يكون اثر القدرة واثر الايجاب والفارق بينهما امر اخر
فان الفعل مع المشية او مع ترتبه عليه او مع امكان الترك منه اثر للقدرة وكذا النفي فانه ليس وحده اثر
القدرة بل نفي الفعل مع مشية النفي او مع ترتبه او انضمامه على عدم مشية الفعل او مع صحة على الافعال في
تعيين القدرة اثر القدرة ولا شك ان مثل هذا ليس عدما محضا بل عدم منضم مع امر وجودي ومثل هذا
يصلح لان يكون اثر القدرة هذا واما قوله العدم الازلي سابق فيمتنع التاثير فيه ففيه ان السابق الحاصل
هو مطلق العدم واما عدم الفعل في الان الثاني اي الذي يكون ظرفه هذا الزمان فلا نم انه كان حاصلا
كيف والزمان ايضا من المشخصات فحينئذ التاثير فيه هذا مع ان العدم ليس من الامور المتحققة في الخارج بل هو
ما يحدث في ذهننا فتامل وثانيا ان الثاني لمدح العقلاء من دعي الى زنا فلم يجب وهو عليه لا طالب عنه ويمدح
العقلاء على نفي الفعل او عدم الاجابة لا على لانهم في الاغلب ذاهلون عن الغير غير ملتفتين اليه ولا
يخطر ببالهم سوى انه لم يفعل فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يمدحوا عليه اذ لا مدح للانسان على ما ليس
في وسعه فان قيل قد يمدحون على الكف ايضا فيقولون انه كف نفسه عن الزنا قلنا نعم لا ينافي عدم مقدورية
الكف حين مدحه المدح عليه بل المطلوب مقدورية نفي الفعل الذي يثبته ثبوت المدح عليه ايضا فان قيل
لا يمدح على النفي كما اذا لم يكن ملتفتا الى الفعل قلنا لا يتوقف المط اثبات المدح على نفي الفعل مطلقا
بل يكفي ثبوته في الجملة لانه كاف في اثبات المقدورية واورد عليه السيد بان العقلاء انما يمدحون

على ما كان مقدورا له والعدم المحض ليس مقدورا فيكون الامتناع امرا وجوديا وغرضنا اثبات عدم مقدورية
العدم وثم انه لا مدح على غير المقدور فيجب ارجاع المدح الى انه على امر وجودي وان كان محل العدم
ظاهرا وحاصله ان نفي المقدورية كان مستندا الى الدليل فلا يفيد المدح ثم لو يرد الدليل بل يمكن صرف
المدح عن ظاهره ولكن الشان في تمامية دليلهم على عدم المقدورية هذا ويمكن ان يكون قوله المدح من
باب آه معطوفا على قوله لعدم ثالثها حتى يكون دليلا ثانيا على اصل المطلوب لا على مقدورية نفي الفعل ويكون
تتميم الدليل ح هكذا فلو لم يكن نفي الفعل ومكلفا به بل كان التكليف بغيره لم يمدحوا على نفي الفعل اذ في
الاغلب لا يدرك موجب مدح لترك الزنا اوشرا او عدم الاجابة الا انه مطابق للمطلوب انه ثم فيكون
مكلفا به ولا يخفى انه يرد عليه ح ان للخصم ان يقول انا لا نسلم ان النفي لو لم يكن مكلفا به لم يمدحوا عليه اذ
يكفي في المدح عليه لزومه للمكلف به وان لم يلتفت الى ذلك المكلف به قوله الثالث لان تارك الحرام
قد يريد اي يريد الحرام اذا قدر عليه حيث عدم القدرة عليه فيتحقق نفي الفعل وتركه بدون الكف لان
الكف لا يكون الا مع القدرة عليه فثبت القدرة عليه اي على الترك به ومنه اي بدون موجود الغير
فلا يكون القدرة عليه متوقفا على امر اخر فيكون مقدورا ويمكن ان يجعل هذا ايضا دليلا ثالثا على اصل المطلوب
ويكون المعنى ان تارك الحرام مع عدم القدرة تارك للفعل غير كاف عنه بل غير قادر على الكف لان شرط الكف
القدرة على نفي الفعل فثبت القدرة على نفي الفعل اي بدونه وعنه اي بدون ثبوت القدرة على غيره
فيكون المنهي عنه هو عدم الفعل دون غيره وحاصله ان من ترك الحرام مع ارادة الفعل وكونه بحيث
اذا حصل له القدرة عليه لفعله او بلا ارادة اصلا فامتثل ح للنهي وغير معاقب قبل الفعل مع انه لم يتحقق
الكف عن الحرام فلو كان المط في النهي هو الكف يلزم فوات الواجب الذي هو المط بالنهي فيعاقب او
يذم ولا يخفى ان الوجه الثاني هنا وقف ح بتمامه اليق باتمام الجواب عن دليل القائلين بعدم مقدورية
الترك بقوله دائرها الاستمرار ثم بين ادلة المقدورية وان كان الوجه الاول انه بعض فتامل وكيف
كان يرد على هذا الدليل انه وان لم يتحقق ح الفعل الذي هو الكف او لم يقدر عليه ولكن فعل احد الاضداد
الوجودية مقدور عليه متحقق فيمكن ان يكون هو المط بالنهي واما الثاني اي عدم تعلق النهي بما ذكر المخالف
فكما احتج عليه بان ما ذكر اما فعل الضد او الكف ونفي منهما ليس متعلق النهي اما الاول فلما ذكر بقوله
قدس سره لا فعل الضد اي ليس المكلف به في النهي فعل الضد لانه خلاف العرف واللغة لانه لا يفهم
احد من قول الناهي لا تشرب الخمر انه افعل احد اضداده ولم يوضع في اللغة له ايضا بل اهل العرف و
اللغة مصرحون بان معنى النهي ليس افعل وهذا ظاهر جدا وايضا لو كان المط في النهي هو فعل الضد لو يكن
فعل الضد الخاص المعين لانه ما لم يقل به احد فيكون احد الاضداد الوجودية ولازم ذلك ان يكون اكثر
النواهي معارضة تتعارض العموم من وجه وهذا مستبعد بل خلاف الاجماع واما الثاني فلما ذكر بقوله
ولا الكف اي وليس المكلف به في النهي هو الكف عن المنهي عنه والا لم يترتب الاثم على ترك واجب بدونه
اي وان كان المكلف به في النهي هو الكف عن المنهي عنه لزم عدم ترتب اثم على ترك الواجب بدون الكف
عن فعله وتوطين النفس على تركه لان ترك الواجب منهي عنه فلو تعلق النهي بالكف لزم ان يكون المنهي
عنه في ترك الواجب هو توطين النفس على تركه وكفها عن فعله فلا يترتب الاثم على تركه به وبمجرد عدم
ارتكاب المنهي عنه وهو باطل قطعا فان قيل ترتب الاثم على ترك الواجب انما هو مع الشعور به اذ الغافل

لا اثم عليه ولا تكليف والظاهر ان تركه مع الشعور به لا ينفك من كف النفس عنه واما مع عدم الشعور به اي في حال
الغفلة عنه فلا يترتب اثم على تركه قلنا قد يتحقق في حال الشعور عدم الميل والشوق الى شيء من فعله و
تركه بل يتحقق عدم الشعور ولا التفاتا الى فعله او تركه فلا توطين نفسه على شيء منهما بل ربما كان مترددا
بينهما حتى ينقضي وقته وح يحصل الترك بلا غفلة ولا يحصل الكف ويترتب الاثم فلو كان المط هو الكف
لزم ان لا يترتب فان قيل ترتب الاثم على ترك الواجب ليس لكونه منهيا عنه بل لان فعله واجب مامور به و
حقيقة الواجب ان يترتب الاثم على تركه مع قطع النظر عن كونه منهيا عنه ام لا قلنا مع كون ذلك فاسدا يرد
عليه انه فيلزم ان يكون ترك الواجب مقدورا اذ لا معنى لترتب الاثم على غير المقدور ولو كان مقدورا
فما الوجه في عدم تعلق النهي به وايضا لو كان المط في النهي هو الكف دون الترك لزم ان يكون الاثم قد
ترتب في فعل الحرام على الكف من الكف مع انه فاعله اي فاعل الحرام لا بحاله اي الكف عن الكف من نفسه
يعني لو كان المط في النهي هو الكف فيكون ذلك الكف واجبا لكونه مطلوبا حتما فاذا فعل الحرام فقد ترك
ذلك الواجب الذي هو الكف وهو اثم قطعا والغرض عدم كون الترك منهيا عنه وارجاعه الى الكف لزم ان لا
يكون ذلك الاثم مترتبا على ترك الكف بل يكون مترتبا على الكف من الكف مثلا اذا كان معنى النهي عن
الزنا طلب الكف عنه فيكون الكف عن الزنا واجبا كالصلاة مثلا فالواجب ثانيا ثم تاركه والمفروض ان
الترك لا يكون متعلقا للاثم بل متعلقه هو الكف عن الواجب لانه مقدور دون الترك فيلزم ان يكون الاثم
متعلقا بالكف عن الكف عن الزنا مع انا لا نجد من انفسنا حين ترك الكف انه يصدر منا الكف عن
الكف ولا معنى لترتب الاثم على شيء لم يصدر منا بل الشامل لم يكن صادرا منا اذ لا معنى لصدور
شيء منا لم نكن نجد من انفسنا ولو بعد المراجعة اليها واذا لم يكن صادرا منا لم يكن معنى لتاثيمنا
فان قيل تمامية هذا الدليل موقوفه على كون ترك الفعل حكما حتى يتصف ترك الواجب الذي هو
الكف عن فعل الحرام بالوجوب فيلزم ترتب الاثم على تركه الذي هو الكف عن الكف مع انه يمكن ان
يكون القائل بان النهي لا يتعلق بنفي الفعل لا يلتزم كون الترك حكما يترتب عليه ثواب او عقاب فكما
هو لا يترتب الاثم على ترك الواجب الذي هو الكف عن فعل الحرام فلا يريد من الحرام الا ما يترتب
الاثم عليه فيكون حراما فيلزمه ان يقول به اقول يرد على هذا الدليل اولا ان الاثم كما يكون على ترك
الواجب كذلك يكون على فعل الحرام ايضا فانه كما ان الواجب ثانيا ثم كاتاركه كذلك الحرام ماثم فاعله
ولا شك ان ذلك الفاعل للحرام المفروض في الدليل كما ترك الواجب الذي هو الكف عن الحرام كذلك
فعل الحرام ايضا ولو لم يجد من نفسه ترك الكف اي الكف عن الكف ولكنه يجد عنه فعل الحرام فلم لا يكون تاثيمه
لاجله ولم يثبت ان تاثيمه لاجل ترك الواجب الذي هو الكف حتى يرد ذلك بل القدر الثابت انه اثم اما
انه لاجل ترك الكف فلا وثانيا انا نمنع ان الاثم على ترك الواجب الذي هو الكف اي الكف عن الكف لكن
عدم وجدانه من انفسنا لا يوجب محذورا في ذلك لان ايجابه المحذور ان كان لاجل انما لا نجد من انفسنا
لا يكون صادرا مع الشعور والصادر من غير شعور لا يترتب عليه الاثم ففيه ان الصادر من غير شعور على قسمين
لانه اما يكون صادرا من غير شعور بعيد وسببه ايضا كالنائم الذي وقع على طفل فقتله او يكون صادرا
عنه مع الشعور بعيد وسببه وهو ايضا على قسمين لانه اما لا يعلم سببيته لذلك الشيء كمن اشرب خمره
شيئا قاتلا من غير علم لم يكن بقاتلا او يعلم سببيته ويذكر لو التفت اليه ولكنه لا يلتفت اليه كمن ضرب

غيره او شتمه من غير شعور بانه موجب لايلامه وايجاعه او اهانته وهنالك ح ثمرة الصادر من غير الشعور الذي
بينا في ترتب الاثم هو الاولان واما الاخير فلا اثم عدم ترتب الاثم عليه ثم ترعان في المثال المفروض لو عوقب
حوقب الضارب او الشاتم بانه لما وجبت فلانا او اهنته لو يذم العقلاء من يعاقب ويعاتب ولو اعتذر باني
ما كنت شاعرا بالايجاع والاهانة لا يقبلونه بل يذمونه وما نحن فيه من هذا القبيل لان فعل الحرام مشعور به
لفاعله ويعلم سببيته للكف عن الكف لو التفت اليه وتامل غاية الامر انه ليس شاعرا به وان كان ايجابه المحذور
لان ما لا نجد من انفسنا لا يكون صادرا منا فهو تم اذ كم من امور صادرة من الانسان وهو لا يشعر به ولا يلتفت
اليه وهو من لوازم بعض افعاله ونا انه لو صح ذلك لكان واردا على القائلين بالترك بعينه ايضا لانه لو كان
المط بالنهي هو الترك فيكون ذلك الترك لكونه مطلوبا حتما واذا فعل الحرام فقد ترك ذلك الواجب
الذي هو الترك ولكن ترك الواجب منهيا عنه فيكون ترك الترك منهيا عنه فيلزم ان يترتب في فعل الحرام
الاثم على ترك الترك مع انا لا نجد ترك الترك من انفسنا وما يجاب عن ذلك فهو بعينه جواب القائل بالكف
وما يدل على ان المط في النهي ليس هو الكف ان المط لو كان هو الكف لزم عدم حصول الامتثال في ترك الحرام
بمجرد تركه بدون الكف عنه وتوطين النفس عليه فيلزم ترتب الاثم مع عدم حصوله وان حصل الترك وهو باطل فان
قيل عند الغفلة لا تكليف وعند التذكر يجب الكف والا لم يحصل الامتثال قلنا عند التذكر يحصل الامتثال
بمجرد الترك بلا اثم وان لم يوطن نفسه عليه بل وان كان عازما على فعله بعد ذلك الان اواذا قدر عليه
قيل العزم على ترك الحرام عند التذكر كالعزم على فعل الواجب عند وجوبه لكونه من احكام الايمان فيترتب
الثواب على العزم على ترك الحرام وكفا النفس عنه على تقدير الاتيان بالحرام يلزم الاثم على ترك الواجب
الذي هو الكف عنه وعلى نفس فعل الحرام كالزنا ايضا لكن الحد يترتب على الثاني دون الاول وعلى تقدير
ترك الحرام ان تحقق الكف عنه ايضا يلزم مع عدم الاثم ترتب ثوابا ايضا على الكف وان لم يتحقق الكف ترتب
اثم على تركه فمجرد الترك يوجب ترتب الاثم فلا يكون الامر كما ذكر من حصول الامتثال وعدم ترتب اثم مع
حصول الترتب بدون الكف قلنا وجوب العزم على الترك لو سلم فانما هو لكونه من احكام الايمان لا لانه
المط بالنهي بل المط منه هو مجرد الترك ولذا يحصل الامتثال ويسقط العقاب الموعود على فعل الحرام بمجرد ترك
اثم على ترك العزم لاجل كونه من احكام الايمان لا يثبت كونه مطلوبا بالنهي فهو خارج عن موضع النزاع وخلط
فيه قيل ان مطلوب الشارع بالذات هو انتفاء الفعل الحرام لكنه لما كان نفسه غير مقدور للمكلف لم يتعلق
التكليف به بل تعلق بما هو وسيلة اليه اعني الكف كما ان الامر بالفعل بما هو وسيلة اليه فالكف عن الحرام مطلوب
الشارع بالعرض ومطلوبه بالذات ما جعل ذلك وسيلة اليه اعني نفي الفعل فاذا ترك المطلوب بالذات
وعصيه والاثم على ترك المط بالعرض وعصيه واذا اتى بها لم يترتب اثم اصلا واذا حصل المط الاصلي اعني
نفي الفعل دون الثانوي اعني الكف ترتب الاثم على نفي الترك دون الاصلي لحصوله وصدق حصول الامتثال
فالامتثال الحاصل انما هو بالنسبة الى المقصود الاصلي والاثم المنوي هو الاثم بحسبه كما لو لم يفعل الزنا واما الاثم
واما الامتثال للمطلوب العرضي ونفي اثم تركه فانتفائه ثم لا يجوز ان يكون اثم اخر ولو قطع النظر عن كون
العزم من احكام الايمان ايضا وفيه انه اذا لم يكن النفي الذي هو المقصود بالذات مقدورا فكيف يحصل بدون
ما هو وسيلة اليه واذا امكن حصوله بدون ما هو وسيلة اليه فما الحاجة الى جعلها وسيلة الى ح على التكليف
به تكليفا بتلك الوسيلة حقيقة وايضا اذا كان المقصود بالذات هو النفي لا غير فبعد حصوله فما وجه ترتب الاثم

على ترك وسيلته وايضا يلزم على هذا انه اذا تحقق النفي سواء تحقق وسيلته ام لا ترتب عليه الثواب وهو كيف يجامع
مع عدم مقدوريته بل القول بالكف ليس الا الفرار عن لزوم مثل هذا او نقول يرد على جعل المطلوب بالنهي والمكلف
به فيه نفي الفعل وحده بانه لو كان المط به مجرد الترك دون الكف لزم ان يترتب الثواب على ترك الحرام
بدون كف النفس عن فعله وتوطينها على تركه كما في صورة عدم القدرة او الشوق او الشعور بل بمجرد الموافقة لا
تفاتيه اذ المكلف به في الحرام ما كان تاركه مثابا نظرا الى ان ترك الحرام واجب والواجب ما كان في فعله
ثواب فلو كان المكلف به مجرد الترك دون الكف لزم ترتب الثواب على مجرد الترك مع انه لا يوجب ثوابا
ثم اذا اراد فعله ثم كف نفسه عنه كان له ثواب لاجل الكف والتوطين واجيب عنه بان الكلام انما هو على
ظاهر حال المسلم فان الظاهر من حاله ان تركه الحرام انما هو لاجل كف النفس عنه وقصد الامتثال اما بالفعل او
قوة الداعي الحاصل بتوطين النفس على الامتثال او لا الحققة مع الشعور بالفعل ايضا لا لاجل الموافقة الاتفاقية
او عدم القدرة ولا نحو ذلك من الضعف والنادر لان المط ان كان ظاهر حال المسلم مطلقا انه ترك الحرام لاجل
الكف وقصد الامتثال فعلا او قوة فهو باطل لانا لو سلمنا هذا الظهور ووجوب الاخذ به فانما هو اذا لم يظهر خلافه
مع ان خلافه يظهر في كثير من الاوقات فانه كثيرا ما نقطع بان عدم ارتكاب الحرام لاجل عدم القدرة مع ارادة
الارتكاب لو حصلت القدرة بل قد نجد من انفسنا ايضا وغرض المورد النقض بمثل هذه الصور لا مطلقا وان كان
المط ان ظاهر حال المسلم اذا لم يعلم خلافه ان تركه للامتثال فلو سلمناه لا يفيد في دفع الايراد لان المورد
يجري الايراد في صورة العلم بالخلاف والحاصل ان المورد لم يدع الكلية بل يقول انه لو كان المط بالنهي
الترك مطلقا يلزم ذلك المحذور فيما لو فرض انه ترك الحرام لا لقصد الامتثال وليس هذا فرض محال بل قد يتحقق
كثيرا فالصحيح في الجواب اما اولا فبالمعارضة بالكف بان يقال لو كان المط بالنهي هو الكف لزم ترتب الثواب
عليه ولو كان رياء او حفظا لنفسه عن الاذى وثانيا بان ترتب الثواب على فعل الواجب وترك الحرام
من جميع الوجوه غير لازم ولم يلزم ذلك ايضا من تعريفهما بل اللازم ترتبه مع قصد القربة وكون الفعل والترك
منه سجانه وهو يستلزم الشعور وتوطين النفس على الفعل او الترك فترك الحرام بدون كف عن فعله وان
كان واجبا مطلوبا من النهي لا ان ترتب الثواب عليه غير لازم لانتفاء القربة وذلك بخلاف سقوط الاثم
عليه فانه لا يتوقف على قصد القربة وكذا ترتب الاثم على ترك الواجب وتحقيق المقام ان ترتب الثواب
على كل فعل او ترك يتوقف على الامتثال والامتثال عبارة عن الاتيان بمطلوب الغير لاجل انه مطلوبه
وبقصد اطاعته ولذلك لو صدر عنه المطلوب لا من شعور او اتفاقا او لاجل غرض اخر غير اطاعة الطالب لا يقال
في العرف انه امتثل فيكون الاتيان بالمط مع الامتثال وبدونه واما ترتب الاثم فهو انما على عدم الاتيان بالمطلوب لا على عدم الامتثال ثم المطلوب تارة يكون هو وجود الشيء او ايجاده مع الامتثال وقصد الاطاعة
وذلك كالعبادات فان المط منها هو الصحيح والصحيح منها يتوقف على الامتثال لان النية شرطها
او جزؤه وعلى التقديرين يشترط صحتها على تحقق النية وتارة يكون المط هو نفس الفعل او الترك فقط وان
كان الاتيان بها مع الامتثال موجبا للاجر وذلك كازالة النجاسات ورد الوديعة وقضاء الدين
وسد الرمق وامثالها فان المط منها هو نفس الفعل ولذا يسقط الطلب بازالة العين النجسة وان انتشر
من جريان الماء على العين ويرد الوديعة طلبا للشهرة او خوفه وبقضاء الدين خوفا من الاذية وبالاكل خوفا
فكلما كان من قبيل الاول لا يرتفع المطلوب الا مع الامتثال واما ما كان من الثاني فلا اتيان بالمط

تحقق تحقق نفس الفعل او الترك اما بعد الامتثال او بدونه والثواب انما هو على الامتثال دون الاتيان بالمط
والاثم على عدم الاتيان بالمط دون عدم الامتثال والنواهي كلها من قبيل الثاني والمطلوب فيها هو نفس الترك
وعدم ايجاد الفعل من غير اشتراط الامتثال في المطلوبية فيسقط الاثم بالترك مطلقا لوجود المط ولكن الثواب
انما هو اذا انضم معه الامتثال ايضا فلا يستلزم حصول المط او سقوط الاثم ترتب الثواب هكذا ينبغي ان يحقق
المقام   اعلم انا قد ذكرنا سابقا ان هيهنا مسئلتين احدهما انه هل يجوز التكليف
بالترك ام لا والثانية ان المكلف في النهي ما ذا ومعناه ان المعنى المراد من النهي هو هل هو طلب الترك او غيره
والاولى من المسائل الكلامية والثانية من المباحث اللفظية والمناسب لهذا المقام هو الاولى دون الثانية
وانما هي يناسب مباحث النهي ولكن لما كان كون المكلف به في النهي الترك متفرعا على الجواز في المسئلة الاولى
اقتصر على المسئلة الثانية وذكرها في هذا المقام لدلالتها على المختار في الاولى ولان القوم جعلوا الثانية من
متفرعات الاولى في الجملة اي من حيث ان نفي الجواز في الاولى يستلزم نفي كون المط الترك في الثانية وان لم
يستلزمه في طرف الاثبات ثم انا قد اشرنا الى دليل الجواز في المسئلة الاولى ايضا في اوايل البحث وان ثبت
من البحث في المسئلة الثانية ايضا الثانية ان ما ذكرنا انما هو في النهي عن الشيء واما الامر بالكف عن الشيء مثل قوله
كف عن الزنا فالمطلوب فيه هو الكف دون الترك وهو ليس بنهي بل امر مشروط بوجود الداعي والقدرة
مقيد وجوبه بذلك ولو كان هيهنا لو لم يكن مقيدا في التفريع في تعلق الطلب على مخالفة امر وتكليفها بعد نهيها
فان المكلف بالنفي اذا كان فعل الضد او الكف حتى يرجع النهي عن التكلم الى الامر بالكف عنه او بضد التكلم
فيكون تكليفها مخالفة لامر واما اذا كان المط منه مجرد الترك فلا يلزم مخالفة الامر ولا يخفى ان مخالفة الامر
يطلق في العرف اما على مخالفة ما كان مطلوبا بلفظ الامر وما شابهه المقابل للنهي ولو كان المط منه الكف
او فعل الضد واما على مخالفة المكلف به والمطلوب مطلقا امرا كان او نهيا ولذا يصح ان يقال للعبد المرتكب لما
نهى مولاه انه خالف امره وعلى التقديرين لا يتم التفريع اما على الاول فلان المراد بمخالفة الامر هو مخالفة
ما يقابل النهي مطلقا سواء قلنا بان المط بالنهي هو الكف او الترك واما على الثاني فلان مخالفة النهي ح
مخالفة الامر سواء كان المط منه الكف او الترك ولو لم يعتبر العرف واللغة هيهنا وكان المرجع الى قصد
المعلق فيكون عدم تمامية التفريع اظهر قوله في ترك الصائم مضادة في فيه حتى ينزل بنفسه الى جوفه فالمط
بالنهي اذا كان مجرد الترك لم يترتب اثم على ذلك لان المحرم هو ادخال الشيء في الجوف وهو يحصل بترك
الادخال وهو قد حصل في الفرض المذكور واما اذا كان المط منه هو فعل الضد او الكف لزم ترتب الاثم لعدم
تحقق فعل الضد والكف في هذا الفرض ولا يخفى ان متعلق الترك او الكف او فعل الضد هنا اما ادخال الماء
او دخوله فان كان الاول فلا ريب انه حصل في الفرض المذكور ترك كما حصل الكف عنه او فعل ضده وان لم يحصل
الكف او فعل الضد لم يحصل الترك ايضا لان تركها فيه ان كان مقتضيا لادخاله ولو بالواسطة ويتحقق الاثم
الادخال لم يحصل الترك وان لم يكن مقتضيا لادخاله ولو بالواسطة ويتحقق الاثم الادخال لم يحصل الترك
وان لم يكن مقتضيا له بل كان هو امرا اخر والادخال امر اخر يقع قطع النظر عنه فقد كف عنه ايضا وفعل ضده الذي
اوجب تركه وان كان المتعلق هو الدخول حتى يكون المط هو عدم دخول ذلك فلم يحصل الترك ايضا وهو واضح
فتامل   ووقع النزاع في ان الفهم هل هو شرط التكليف فيتفق باشتراطه ام لا ولا بد اولا
من تحرير محل النزاع هيهنا فنقول ان المراد باشتراط الفهم اما اشتراط اصل الفهم او اشتراط فهم التكليف او

اشتراط فهم المكلف به والاول على قسمين لان اشتراط اصل الفهم اما يكون بان لا يكون فيه سلب ايضا فلا يكون من
ذوي الافهام والعقول كالبهائم او بان لا يكون فيه فعلية الادراك والتمييز وان كان فيه سلبها كالنائم و
السكران والمجنون والصبي والمغمى عليه وامثالها والثاني ايضا على قسمين لان اشتراط فهم التكليف اما يكون
بان لا يتصور تحقق التكليف مطلقا او في موضع خاص ولا يلتفت اليه ولا يخطر بباله كالغافل والناسي او بان لا
يأتي اليه الخطاب التكليفي ولم يعلم تحقق التكليف وتعلقه به كونه شاعرا ومتصورا للتكليف ملتفتا اليه وهذا
ايضا على قسمين لانه اما لا يحتمل التكليف في هذا الموضع ويقطع بعدمه او يحتمل وجود التكليف في هذا الموضع مجوزا له
او جازما ولو مرجوحا والاخير ايضا على قسمين لان عدم بلوغ الخطاب واشتراط فهم التكليف اما يكون قبل الفحص او يكون
بعده والثالث ايضا اقسام لان اشتراط فهم المكلف به اما يكون بان لم يصل اليه الخطاب ولكنه لم يفهم المراد من الخطاب
او بان فهم الخطاب ولكن كان المكلف به مشروطا بامر لم يفهم تحققه ووجوده هذه تسع صور ولا ريب في عدم كون الاولى محلا
للنزاع مطلقا وعموما كما لا ريب في كون الثانية والثالثة محلا للنزاع هنا كما يظهر من ادلتهم وبعلا انهم هناك واما البواقي
فقد تكلم في كل منها على حدة في موضع خاص وعقدوا له مبحثا مخصوصا وخصوص البحث عنه مسئلة مفردة فتكلم في الرابعة
والسادسة في مسئلة معذورية الجاهل والاكثر يذكرونها في بحث الاجتهاد والتقليد عند تقسيم الناس الى مجتهد ومقلد
وقد يتكلم فيها في بعض الكتب الفروعية وخصوصا التكلم في الخامسة مسئلة اصل البراءة وما يتعلق بها ويقرب اليها وكذا
التاسعة واما السابعة والثامنة فالبحث عنهما في مسئلة جواز التكليف بالمجمل وعدمه ولكن البحث فيها انما في ثبوت
التكليف بما هو في الواقع بل اتفقوا على عدم كونه بخصوصه مكلفا به واما الكلام في ان الحكم فيما لا يعلم فيه الواقع ما ذا
وعلى هذا فيمكن ان يكون محل النزاع هنا مختصا بالصورتين الثانية والثالثة ويكون الكلام في البواقي مخصوصا بتلك
المسائل المعنونة ويحتمل ان يكون محل النزاع عاما شاملا للجميع من حيث اشتراط التكليف بما لم يفهم ويكون المراد
في تلك المسائل بيان الحكم في تلك الموارد المخصوصة البحث عن ثبوت التكليف بالواقع المجهول وعدمه فيكون المراد
هنا بيان اشتراط فهم التكليف والمكلف به في ثبوت التكليف بما هو تكليف وان احتاج بيان الحكم بعد انتفاء التكليف
بما هو التكليف الواقعي الى بحث اخر وهذا هو الظاهر حيث انهم يذكرون اشتراط التكليف بالعلم التكليف الواقعي في جميع تلك
المسائل بما ثبت من اشتراط الفهم في التكليف ثم النزاع في اشتراط التكليف بالفهم والعلم على جميع الصور يتصور على
وجهين احدهما ان يكون النزاع في جواز تكليف الغافل والجاهل مع الغفلة والجهل اي بشرطهما والثاني ان يكون
النزاع في جواز تكليفهما حال الغفلة والجهل بان يكونا مكلفين بتحصيل الفهم والعلم ثم الامتثال كما قد مثلنا المكلف
بتحصيل الطهارة فانه مكلف حال فقد الماء بالطهارة مع كون الطهارة مشروطة بوجود الماء ولكنه لقدرته على
تحصيله مامور به ثم بالطهارة وهذا على قسمين لانه اما لا يكون متمكنا من تحصيل العلم والفهم او يلزم محذور من تكليفه بتحصيل
العلم والفهم او يكون متمكنا من تحصيلها ولا يلزم محذور من تكليفهما به والنزاع ليس في هذا القسم الاخير قطعا للاجماع
على وجوب الاجتهاد على المجتهد والتقليد للمقلد والامر بالسؤال في الاخبار والايات ولانه لولاه لزم سقوط التكاليف
غالبا ولان الاكثر ومنهم الاكثر على عدم معذورية الجاهل مع تصريحهم بان اكثر العقلاء على اشتراط التكليف بالفهم
بل النزاع مختص بالاولين وعلى اي حال فاكثر العقلاء على ان الفهم شرط التكليف وتدل عليه كل من منع تكليف
المحال بل بعض من جوزه ايضا لان تكليف الغ لا يكون للابتلاء وهو منعدم هنا ولكن هذا يختص ببعض الصور
المتقدمة والمراد بالتكليف المشروط بالفهم هو صيرورة الشخص مكلفا لا صدور الخطاب التكليفي والتوضيح ان التكليف
يطلق تارة ويراد به صدور الخطاب اللفظي او العقلي الدال على طلب الفعل او الترك من شخص سواء وصل بعد الى

المخاطب به اولا ولو فيه ذلك اعلاما او يطلق اخرى ويراد صيرورة الشخص مكلفا بالفعل او الترك مطلوبا منه احدهما حتما
او معلقا شاما او مساقا على الامتثال وعدمه ولا ريب ان الاول وان كان موقوفا على ثبوت اصل الفهم اي كون
المكلف بحيث يصلح لفهم ذلك الخطاب اذا وصل اليه ولا كونه من اهل المخاطبة ولكنه لا يتوقف على فهم التكليف و
المكلف به ولم يقل به احد بل لو كان ذلك لزم الدور في اكثر الصور فلا يمكن ان يكون المراد بالتكليف المشروط
بالفهم مطلقا ذلك فالمراد هو الثاني اي صيرورة الشخص مكلفا يتوقف على الفهم بقي هيهنا شبهة وهي ان
المراد بفهم التكليف او المكلف به اما تصوره او التصديق به ليس المراد الاول لانهم يحكمون في نفي تكليف الغافل
والناسي والسكران والجاهل بعد الفحص واشباهها باشتراط الفهم في التكليف ولا شك ان تصور التكليف
والمكلف به جازم بل قد يكون حاصلا فانه لو تصور احد وجوب امر عليه وغفل عن احتمال وجوبه لا يكون مكلفا
لاشتراط الفهم وايضا الادلة التي ذكروها في اشتراط الفهم جارية في التصديق ايضا وايضا لا مدخلية لتصور التكليف
او المكلف به في حصول التكليف بل لو كان المراد هنا ذلك ايضا فنقول لا شك في توقف التكليف على التصديق
ايضا والا لزم التكليف بالمح فانه لو لم يحصل احد تعلق التكليف به اما ابتداء او بعد الفحص فتعلق التكليف به
تكليف بالمحال فيلزم ما يلزم على كون المراد هنا التصديق والثاني يوجب الدور لان التصديق بكونه مكلفا
او بكون هذا الفعل مكلفا به لا يتوقف على صيرورته مكلفا فلو توقف صيرورته مكلفا على هذا التصديق لزم
الدور وقد اجيب عنها بوجوه احدها ان المراد من كون الفهم شرط التكليف ان فهم الخطاب قدرة يتوقف
عليه الامتثال لو فيه ان المراد بفهم الخطاب ان كان تصور مفهومه فمر وان كان التصديق فلا شك ان القدر
المتوقف عليه الامتثال هو التصديق بكونه مكلفا بمدلول هذا الخطاب وان مدلوله ما ذا وهذا يستلزم الدور
وثانيها ان المراد ان تصور الخطاب شرط لتعلق التكليف الواقعي وذلك كما في قوله تعالى اقيموا الصلوة مثلا فانه
قد صدر من الشارع فكل من حصل له العلم به بعده فانه يتعلق به وجوب الصلوة فقبل حصول العلم له لم يكن
مكلفا في الحقيقة بل اعلاما فالمراد ان فهم المكلف للتكليف الظاهري شرط لصيرورة التكليف الحقيقي وتعلقه به وفيه
اولا ما مر في صورة كون المراد التصور وثانيا انه لو صح ارادة التصور فانه تخصيص لاحد التكليفين بالظاهري و
الاخر بالواقعي بل يصح ان يقال تصور التكليف الظاهري شرط تعلق التكليف الظاهري بل الامر هكذا ايضا وان يقال
تصور التكليف الواقعي شرط تعلق التكليف الواقعي وثالثها ان المراد بالفهم التصديق ولا يلزم الدور لانه يجوز
ان يخبر الشارع احدا بانه سيقع عليك التكليف عند قدر الكلف في ذلك وبعد ذلك وقع عليه التكليف فيكون
التصديق ح سببا للتكليف وما يتوقف هو عليه والحاصل ان التكليف لا يمكن ان يكون موقوفا على التصديق
لوقوع التكليف الواقعي قبل التصور الدور فيه ولا يتوقف على التصور ايضا على مثل هذا النحو ولكن يجوز ان
يتوقف التكليف الواقعي على تصديق المكلف بانه يقع في اذا وقع الاعلام بالتكليف صدق المكلف وبعد
تصديقه تعلق به التكليف الواقعي ولا دور ح ومثل ذلك يجري في الانشاء ايضا لانه يجوز ان يكون التكليف
الحقيقي موقوفا على تصديق المكلف بانه مكلف فيه اذ التكليف مثلا اذا امر الشارع بالصلوة فهو في الحقيقة اعلام
في صدق مكلف بانه مكلف به فبعد ذلك يتعلق به التكليف ويظهر انه لو قيل يتوقف التكليف على التصديق
لا يلزم الدور وفيه اما اولا ان التصديق الذي ذكره اولا انما هو تصديق بانه سيقع التكليف لا تصديق بالتكليف
او المكلف به والكلام انما هو في ذلك التصديق حيث انه يتوقف عليه التكليف واما ثانيا فبان قوله حتى صدق
مكلف لو فيه ان تصديقه بذلك يتوقف على تعلق التكليف به فاذا توقف تعلق التكليف به عليه ايضا لزم الدور

فان قلت تصديقه موقوف على علمه بتعلق التكليف به لا على التعلق قلنا العلم هو بعينه التصديق وليس التصديق امرا اخر وانما
هو فرع التعلق فان قلت العلم بتعلق التكليف لا يتوقف على التعلق الواقعي لامكان الخطاء وتعلق التكليف الواقعي
يتوقف على العلم مطلقا مطابقا كان للواقع ام لا قلت انه على هذا يكون هذا العلم خطاء ابدا فيمتنع حصول العلم
يتوقف تعلق التكليف بالعلم فيلزم عدم تعلق التكليف به ابدا فالصواب ان يجاب بان المراد بالفهم التصديق
بالتكليف ولكن المتوقف عليه ذلك لانك قد عرفت ان التكليف يطلق على معنيين احدهما طلب المكلف بالكسر
المبرز بالاعلام وهو بهذا الاعتبار عارض للمكلف والمراد به المكلف بالكسر وثانيهما كون المكلف مطلوبا منه
ومعروضه بهذا الاعتبار المكلف بالفتح وعلى هذا فنقول تحقق التكليف بالمعنى الثاني ومعروضه المكلف فرع
علمه وتصديقه بالاول ولا دور اصلا ويمكن ان يجاب ايضا بان الموقوف تفصيلي والموقوف عليه اجمالي فالعلم بتعلق
التكليف تفصيلا اي بخصوصه يتوقف على العلم بحصول التكليف المتعلق بالمكلفين الذين هو منهم حتى يكون من باب
اندراج الجزئي في الكبرى في الشكل الاول ولكن هذا انما يصح اذا كان الدور بالمعنى توقف العلم بتعلق التكليف
على فهم التكليف ولكن المراد ان تعلق التكليف واقعا يتوقف على الفهم ولو كان ذلك موقوفا على العلم الاجمالي
يكون الدور باقيا لان العلم الاجمالي موقوف على التعلق الواقعي وان لم يكن موقوفا على العلم التفصيلي هذا
مع انه قد يكون التكليف مختصا بهذا المكلف فلا يكون اجمال وتفصيل ويلزم الدور مطلقا كما لعلم فعلا او قوة
قريبة من الفعل اي يشترط اصل الفهم او فهم التكليف او المكلف به كما يشترط العلم بالتكليف او المكلف به يمكن
ان يكون المراد بالفهم الشعور والالتفات وبالعلم الاذعان بالتكليف او المكلف به فيكون الاول لاخراج
الثانية والثالثة اي النائم والسكران ومثلهما والغافل والناسي والثاني لاخراج البواقي ويمكن ان
يكون المراد بالفهم التصور وبالعلم التصديق حيث ان التصور ايضا شرط كالتصديق وقوله فعلا او قوة قريبة
انما قيد العلم فقط وذلك اذا كان المراد بالفهم المعنى الاول لان مثل النائم والغافل لا يجوز تكليفه مع القوة
القريبة ايضا واما قيد الفهم والعلم معا وعليه اذا كان المراد منه المعنى الثاني وكيف كان فلفظة او ليس
للترديد بمعنى انه يكفي احدهما اذ مثل السكران والمجنون والصبي والغافل بل القاطع بانتفاء التكليف
لا يجوز تكليفهم وان كان لهم قوة بل هي للتقسيم اي يشترط في بعض المواضع الفهم والعلم فعلا كما في الصور
المذكورة ويشترط في البعض العلم بالقوة القريبة كبعض الصور الاخيرة كما يجوز التكليف فيها العالم به او العالم
بالتكليف الجاهل بالمكلف به المتمكن من العلم به بقوة قريبة وتوضيح المقام ان مثل السكران والغافل
والقاطع بعدم التكليف خطاء لا يجوز تكليفه وان كان له قوة قريبة بالفعل اي كان متمكنا من تحصيل
العلم بالسهولة لانه مستلزم للتكليف بما لا يطاق فان من لم يكن غافلا وجوز التكليف واحتمله وان لم يكن
عالما به او كان عالما به ولم يعلم المكلف به لو كان عالما به ايضا ولم يعلم تحقق شرطه فانه لو اشترط
تكليفهم بالعلم الفعلي لزم سقوط التكليف عن الاكثر بل يكفي في جواز تكليفهم امكان تحصيل العلم بالقوة
القريبة ولا يلزم التكليف بما لا يطاق لعدم [illegible] وامكان تحصيل العلم لهم ويرجع الى التكليف بتحصيل
الفهم ثم الامتثال لانهم يكونون ح مكلفين بتحصيل العلم وبعد ذلك يكلفون بالمعلوم لانا نقول هذا
من قبيل المحدث المكلف بالصلوة المتمكن من التطهر او فاقد الماء المكلف بالوضوء المتمكن من تحصيله بالسهولة
فانه حين الحدث وفقد الماء مكلف بالصلوة والوضوء لانه مكلف ح بالوضوء وتحصيل الماء ثم يكلف بالصلوة
والوضوء وذلك لانه متمكن ح من الصلوة والوضوء بان يحصل الماء ويتوضأ ويصلي ولو كان مثل ذلك

قال بناس التكليف بالفعل لزم ان لو يكن احد مكلفا بشيء الا بعد الشروع فيه لتوقفه على مقدمة ولا اقل من الارادة
هذا ولا يتوهم ان ذكر القوة القريبة لتجويز التكليف التعليقي حتى يكون المراد ان العلم الفعلي شرط التكليف
اذا كان منجزا وان القوة القريبة شرط له اذا كان معلقا لان النزاع ههنا والكلام في التكليف التنجيزي
دون التعليقي ولان التكليف التعليقي لا يتوقف على القوة القريبة ايضا في اكثر المواضع ولا يكفي فيه
القوة القريبة في بعض امثلة كالنائم والمغمى عليه فان تعلق التكليف تنجيزا كان او تعليقا يتوقف على فهم
الخطاب بالفعل لا اقل وصلاحية المكلف للتخاطب بالفعل ولانه قد عرفت ان التكليف التنجيزي ايضا قد يكفي
فيه القوة القريبة ولا يشترط الفعلية وانما قلنا باشتراط الفهم والعلم للاجماع وللنصوص المصرحة بانتفاء
التكليف عن غير العالم مطلقا الشامل لمن لا يفهم كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وقول الصادق ع في حسنة
ابن الطيار ان من قولنا ان الله يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم وقوله ع في رواية زكريا بن يحيى ما حجب الله
علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ورواية عبد الاعلى بن اعين قال سالت ابا عبد الله ع من لم يعرف شيئا
هل عليه شيء قال لا وقول رسول الله ص في الرواية المشهورة رفع عن امتي تسعة الخطاء والنسيان وما استكرهوا
عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون الحديث وصحيحة عبد الصمد ايما امرء ركب امرا بجهالة فليس عليه شيء
الى غير ذلك من الاخبار والتكليف ووجه الاستدلال بها اما على انتفاء التكليف عن مثل السكران والغافل
فواضح واما على البواقي فلصدق عدم ايتاء التكليف والمكلف به وعدم معرفته وعدم العلم به وكونه مجهولا
فلا يكون مكلفا به بل خرج غير العالم المتمكن عن التعلم بالاجماع وصدق الايتاء عرفا وبانه لولاه لزم سقوط
التكاليف باسرها غالبا وهو باطل وقوله ع رفع القلم اي قلم التكليف عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن
النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق قيل مدلول هذا الحديث انتفاء التكليف عن هؤلاء الثلثة وذلك
اخص من المدعى وهو انتفاء التكليف عن كل غافل بحيث يندرج فيه السكران والمغمى عليه وغيرهما واجيب
بانا لا نم ذلك فانه وان لم يدل بمجرده الا على انتفاء التكليف عن الثلثة لكنه يدل على انتفاء التكليف عن
غيرهم من الغافلين باعتبار كون العلة في رفع القلم عنهم عدم فهمهم الخطاب بطريق المناسبة وتحقق
ذلك في كل غافل فثبت له الحكم ولا يخفى انا لو قلنا بحجية مثل تلك المناسبة ايضا لا يثبت الحكم الا في
مثل ما ذكر من الغافلين دائما في جميع الصور فلا الا ان يخص النزاع بالصورتين الاثنتين والثالثة فيقبل
جميع صور النزاع قوله لانه لولاه اي لولا اشتراط التكليف بالفهم والعلم لزم المحال لانه لو صح التكليف
بدون الفهم والعلم فاما يستحق المكلف العقاب بالترك ام لا والاول محال لان عقاب غير العالم بالتكليف
او المكلف به قبيح وهو محال على الله سبحانه وكذا الثاني لاستلزامه تخلف اللازم عن الملزوم اذ لازم
التكليف بالشيء استحقاق العقاب بتركه لان المراد بالتكليف بالشيء ليس الا كونه بحيث يستحق العقاب بتركه
فان قيل هذا انما يصح اذا لم يكن عالما به مطلقا واما اذا لم يكن عالما به بخصوصه ولكن علم في ضمن امور تمكن
من الاتيان بالجميع فلا نم قبح العقاب وعلى هذا فلا يتم الاستدلال في بعض الصور قلنا مثل في التكرار
عالما في الجملة والكلام هنا في غير العالم مطلقا فان قيل لم لا يجوز ان يكون مكلفا به بان يحصل العلم
بالتكليف وبالتكليف به ثم يمتثل قلنا ان كان المكلف من قبيل القسم الثاني اعني النائم والسكران و
مثلهما فتحصيله العلم محال فتكليفه بان يحصل العلم تكليف بما لا يطاق وان كان من قبيل الثالث اعني
الغافل الغير الشاعر فتحصيله العلم فرع الغفلة وعدم كونه غافلا وظاهر ان الغفلة ونفيها والالتفات

والتو

والشعور وليست من الامور الاختيارية للانسان فالتكليف بعدم كونه غافلا ايضا تكليف بما لا يطاق وان كان
من القسم الرابع اي الذي لا يحتمل التكليف في هذا الموضع ويقطع بعدمه فيكون جاهلا بتكليفه بتحصيل
العلم ايضا بل قاطعا بعدمه لعلمه بعدم التكليف فهو اما مكلف بتحصيل العلم مع عدم علمه به فيلزم القبيح وهو تكليف
غير العالم وعقابه او يكون مكلفا بتحصيل العلم بهذا التكليف ايضا اي التكليف بتحصيل العلم فننقل الكلام اليه
فاما يلزم التسلسل او ينتهي الى تكليف غير العالم وكلاهما محال وان كان من السادس اي من لم يفهم التكليف
والمكلف به بعد بذل جهده وسعيه فتكليفه بتحصيل العلم تكليف بما لا يطاق وليس في وسعه لان المفروض انه
بذل جهده ولم يحصل له العلم وان كان من البواقي فان امكن له تحصيل الفهم والعلم بالفحص فلا كلام في كونه
مكلفا وليس محلا للنزاع كما عرفته ولذا زاد قوله او قوة قريبة وان لم يكن فيكون تكليفه بتحصيل العلم تكليفا
بما لا يمكن له وهو قبيح هذا وتدقيق فيه ان لزوم المحال انه لو صح تكليف من لا يفهم لكان يستدعي حصول الفعل
منه على قصد الاطاعة والامتثال وهو من غير العالم ممتنع ورد بانا لا نم ان التكليف استدعاء حصول الفعل
على قصد الامتثال والطاعة خصوصا في النواهي بل ربما كان المطلوب في الاوامر ايضا حصول اصل الفعل على اي وجه
كان بناء على ان الحكمة المقتضية للتكليف يحصل بمحض حصوله وان لم يكن للطاعة والامتثال كثير من احكام
الشرع فان المرأة مكلفة بالعدة ويخرج من العهدة باداءها وان لم يقصد به الاطاعة والامتثال وليس عليها
اثم ولا علة اخرى مع قصد الطاعة بل يجوز لها التزويج وسائر الاحكام المترتبة على حصول العدة
الشرعية نعم تحصيل الثواب متوقف على قصد الامتثال وبدونه لا يحصل وربما انضم الى التكليف باصل الفعل
التكليف بقصد الطاعة والامتثال كما في العبادات فلو تم الدليل لتم في هذه التكاليف لاشتراط صحة اصل
الفعل فيها بقصد الطاعة وهي محال من غير العالم وتدقيق ايضا في بيان لزوم المحال ان فعل المامور به مشروط
بعلمه بالضرورة اذ الفعل الاختياري لا يصدر الا من قصد سابق عليه وهو ممتنع من دون العلم وفيه انه لا
ان هذا انما يتم في مثل النائم ومن لا مدرك له اصلا واما السكران والصبي والغافل وغيرهم فلا اذ كثير
افعالهم انما يصدر عن القصد السابق عليه غاية الامر انهم لا يعلمون انه مكلف به والكلام ليس في انتفاء مطلق
القصد وثانيا ان الفعل الاختياري يستدعي القصد اليه دون فهم انه مكلف به والعلم به وهو قد يحصل لهم
الا ترى ان البهائم والصبي الغير المميز قد يفعلون امورا يحصل القصد اليها بلا شك مع عدم حصول الفهم
والعلم لهم قوله لانه لولا اشتراط التكليف بالعلم والفهم صح تكليف البهيمة اذ لا مانع منه سوى البهيمة الا
عدم الفهم فانه ليس بمانع لتحققه في صورة النزاع مع فرض جواز التكليف ورد بان لعل المانع في البهيمة
عدم اصل الفهم او عدم استعداد الفهم لا فهم التكليف او المكلف به ولا نزاع في اشتراط اصل الفهم واستعداده
والحاصل ان هذا الدليل ينفي التكليف في الصورة الاولى من الصور العشرة المتقدمة وهي غير محل النزاع
احتج المخالف بوجوه الاول انه لو لم يصح تكليف من لا يفهم لم يقع وقد وقع لانه اعتبر طلاق السكران واتلافه
وقتله لانه مكلف في حال السكر بعقيب الطلاق والاتلاف والقتل بمحاسبتها من البينونة والعوض و
الدية وهو الظم والجواب ما اشار اليه بقوله قدس سره ولا ينافيه اي لا ينافي اشتراط التكليف بالفهم والعلم فان
الصبي والمجنون ما اتلفاه لما مر في اول المبادي من ان المخاطب به الولي والحاصل ان هذه الامور ليس تكليفا
على السكران والصبي والمجنون بل على وليهما ان يؤديهما من ماله هذا وقد يقرر هذا الدليل بوجه اخر وهو ان
الصبي والمجنون والسكران مكلفون اذ لو لم يكونوا مكلفين لم يترتب على افعالهم مواخذة لكنه يترتب اذ يترتب

على اتلافهم وقتلهم وجوب العوض والدية والجواب بمنع ان كون افعالهم سببا لتلك الامور لا يستلزم كونهم مكلفين
بل هو من قبيل ربط الاحكام باسبابها فان الحكم للولي وسببه فعلهم وذلك كثبوت وجوب الصوم على دخول
الشهر فانه ليس دخول الشهر فعل احد اصلا فضلا عن ان يكون مكلفا وكذا ترتب العوض فيما يتلفه الدابة فترتب
تكليف على شيء لا يستلزم كونه فعل مكلف وقد يجاب عن هذا الدليل ايضا بان ضمان السكران وتكليفه تكليف
لمن ليس له السكر بانه حرم عليك السكر فان شربت فيعد طلاقك وقتلك واتلافك فان اردت ان تامن من
هذه فاياك والاسكار ولا يخفى انه مع عدم كونه حاسما لمادة النقض لعدم جريانه في الصبي والمجنون والسكران
الذي حصل سكره على وجه مشروع كالجاهل بانه مسكر كمن ظن الخمر ماء فشرب وكذا في النائم حيث ان
اتلافه وقتله معتبر شرعا ايضا يرد عليه ان هذا السكران لا يخلو اما ان يكون مكلفا حال السكر بعدم الدخول
في العوض والدية او لا فعلى الاول يثبت مطلوب المستدل قطعا وعلى الثاني لا بد ان يقول ان التكليف ليس
عليه بل على الولي فيرجع الى الجواب المتقدم فانا نقول بثبوت تكليف عليه قبل السكر لا يجدي اصلا لانه لو كان
هذا التكليف موجبا لتوجه التكليف الاخر حال السكر ومن لوازمه ايضا لكان تاما وليس فليس لا انه يقال
ان بعد ثبوت هذا التكليف يجوز القول بثبوت التكليف على السكران بناء على القول بجواز التكليف المحال اذا
صدر منه فعل اختياري يكون منشأ له ولكن قد عرفت ضعف هذا القول وفساده ثانيها الثاني انه لو لم
يصح تكليف من لا يفهم ولا يعلم لكان كل جاهل معذورا ولم يواخذ بتركه ما جهله مع انه ليس كذلك اذ ليس
الجاهل معذورا الا في مواضع خاصة معدودة فهو مكلف مع عدم علمه وفهمه المكلف به والجواب ما اشار
بقوله قدس سره كتكليف الجاهل اي كما ان اشتراط التكليف بالفهم والعلم لا ينافي تكليف الجاهل وذلك
لان الجاهل ليس مكلفا مع وصف الجهل اي يشترط كونه جاهلا وليس الجاهل المكلف من لم يتمكن من تحصيل
العلم بل الجاهل الذي ليس بمعذور ونقول بكونه مكلفا هو العالم بتحقق التكاليف اجمالا المتمكن من تحصيل
العلم تفصيلا فلا يكون تكليف الجاهل خارجا عن محل النزاع لانك قد عرفت سابقا ان محل النزاع
انما تكليف غير الفاهم بشرط عدم الفهم او تكليفه حال عدم الفهم مع عدم تمكنه من تحصيل الفهم اما لعدم
شعوره بالتكليف وعدم شعوره به او لعدم تمكنه مما لا بد منه في تحصيل العلم له ومثل ذلك الجاهل لا نقول
تكليفه وما نقول بتكليفه خارج عن محل النزاع ولا يلزم منه ودون كونه مكلفا لانه ليس مكلفا حال الجهل
بشرط الجهل بل مكلف حال الجهل برفع الجهل ثم الامتثال ولا عذر له في ذلك اما في تكليفه بالامتثال
والاتيان بالمامور به لانه يكون بعد رفع الجهل وتحصيل العلم واما في تكليفه بتحصيل العلم فلانه ليس
تكليفا بما لا يطاق لتمكنه من تفصيل ما علمه اجمالا حيث التفت الى التكليف الاجمالي وصار شاعرا به
وله قوة تحصيل التفصيل لان مثل ذلك الجاهل مكلف عندنا لا مطلقا ولذا فرق بين الجهل في الحكم والجهل
في موضوعه حيث ان الجاهل بالحكم عالم بالتكليفات الاجمالية وتفصيلا انها مضبوطة في بطونها
مثبتة في مواقعها بخلاف الموضوعات فان العلم الاجمالي بها غير حاصل واحوالها غير مضبوطة حتى يتمكن
المكلف من تحصيل العلم بتفصيلات احوالها وغير خفي انه لا فرق بين الجهل في الحكم والجهل في موضوعه
في المتنازع فيه ههنا لان الكلام هنا في جواز التكليف ولا شك ان الجاهل بالموضوع ايضا يجوز تكليفه
اذا كان لا بشرط الجهل وكان متمكنا من الفحص كالجاهل بالحكم ولا عذر فيه وانما الفرق في الوقوع
حيث دفع التكليف للجاهل بالحكم ولم يدفع الجاهل بالموضوع والفارق هو الاجماع والاخبار كما لا يخفى

على الجاهل خلال تلك العبارة قد عرفت ان تكليف الجاهل مختص بالمتمكن من تحصيل العلم وتكليفه انما هو بان يحصل
العلم ثم ياتي بالعمل فلو كان الجاهل ممن لا يتمكن منه اي من تفصيل ما علمه اجمالا اما بان لا يعلم شيئا اجمالا او
بان كان غافلا او قاطعا بعدم التكليف في موضع خاص غير مجوز لخلافه فيه سقط عنه التكليف اي لا يكون
لانه حينئذ ان كان مكلفا او لا ثم سقط عنه والثالث انه لو لم يصح تكليف غير الفاهم لما وقع وقد وقع حيث
كلف الله سبحانه السكران وقال عز شانه لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فيكون المكلف هو غير السكران ويكون
تكليفه النهي عن السكر ويكون ذكر الصلوة لغاية الاهتمام بشأنها فكان بطلانها علة لتحريم السكر اذ كما قيل
وقعت الاية قبل تحريم شرب الخمر مطلقا فحرم وقت الصلوة خاصة وعلى هذا يكون لفظة حتى في قوله حتى
تعلموا بمعنى كي او المراد من السكران الثمل وهو من ظهر فيه مبادي الطرب مع بقاء عقله وشعوره سمي
الثمل سكرا لانه يؤدي الى السكر غالبا وقوله حتى تعلموا اي تعقلوا عقلا كاملا وليس الغرض نفي العلم عنه
بالكلية كما في الغشيان السكت حتى يعلم ما نقول وعلى هذا فيكون التكليف متعلقا بالثمل دون السكران
ويكون لفظة العدم للخطاب قيل اذا كان المراد بالسكران الثمل فكيف يجوز نهيه عن الصلوة المامور بها او
تزيرها ملما كان النهي مخصوصا بما اذا بقي وقت الصلوة بعد زوال ثمله او لا فلا يجوز له ترك الصلوة قيل لا
يلائم هذا التاويل ما نقل في شان نزول الاية وهو ان عبد الرحمن بن عوف سوى مادبة ودعى نفرا من
الصحابة حين كانت الخمر مباحة فاكلوا وشربوا حتى ثملوا وجاء وقت صلوة المغرب فتقدم احدهم ليصلي بهم
فقرأ اعبد ما تعبدون وجه عدم الملائمة ان قوله اعبد يدل على السكر دون الثمل واجيب بان دعوى ان الثمل
ان لا يصدر عنه مثل الغلط المذكور فكان هو السكران غير واضح بل الظ ان المراد بالثمل من لا يمكنه التثبت
الكامل بل يصدر عنه غلط في الجملة واما السكران فهو من لا يعلم ما يقول الا نادرا قليلا واجيب عن الاستدلال
بالاية ايضا بانها انما تدل على ان اعادة الصلوة واجبة عليهم بعد السكر ان ادوها حالة وهذا بناء على الاية
على انه لا يصح الصلوة لو اديت في حال السكر لانه يترتب الاثم على الصلوة في حال السكر وقد يجاب ايضا بالتزام
توجه النهي الى السكران بناء على جواز التكليف بالمحال اذا صدر من المكلف فعل اختياري منشأ له كالسكر
وقد عرفت ضعف هذا البناء وعدم جواز التكليف بالمحال مطلقا والرابع من ادلتهم انه يصح صلوة الساهي
اي من دخل في الصلوة مع النية ثم التفت الى غيرها او من يبقى في صلوته وصوم النائم ومن اكل سهوا و
امثالهم والصحة في العبادات بمعنى موافقة المامور به فهؤلاء يكونون مامورين مكلفين مع عدم كونهم
فاهمين اما النائم فواضح واما الساهي بالمعنى الاول فلانه غير شاعر في الاثناء بالصلوة واما بالمعنى الثاني
فلانه غير شاعر بخصوص الفعل الذي يجب عليه والا لم يسه وكذلك الاكل سهوا فانه غير شاعر با
لصوم والجواب ما اشار اليه بقوله طاب ثراه والتخلف في بعض الموارد كالاستثناء ومنه اي من التخلف المتحقق في
بعض الموارد صحة صلوة الساهي وصوم النائم والاكل سهوا ولا يخفى ان بعض الادلة المتقدمة على اشتراط
التكليف بالفهم والعلم انما دل على استحالة تكليف غير الفاهم والعالم عقلا والادلة العقلية غير قابلة للاستثناء
فانما هو يكون في الادلة الشرعية فالصحيح في الجواب ان يقال انه لا تكليف في الموارد المذكورة وامثالها لغير
الفاهم والعالم مطلقا اما في صحة صوم النائم فلانه ان اريد صوم من نام في يومه بتمامه من غير النية فلا نم
صحته وان اريد صوم من ادرك جزءا من اليوم مع النية فنسلم صحته ولكن ليس معنى صحته ان هذا النائم
في حال كونه نائما اتى بما هو مامور به وان فعله موافق للمامور به بل معناها ان هذا المتيقظ المكلف الذي

تام في جزء من يومه اتى بما هو مكلف به ومامور به في حال التيقظ لا يجب عليه لنومه في يومه صوم اخر ولا يجب عليه
قبله النوم في يوم الصوم ولذا الاتى لما لذا النوم انه مشتغل بالاتيان بالمامور به والامتثال ولو كان ح مكلفا با
لصوم وكان اشد اكرمن الاكل صوما وامتثالا لصح ان يقال انه متلبس بالمامور به واما صحة صلوة الساهي فان كان
بالمعنى الاول فلانه انه غير فاهم وذلك لان الفعل الاختيارى لا بعيد دخل الفاعل المختار لا يمنع فيما ياتى عليه هذا
المصلى لغير الشاعر بانه يصلى يفعل فعلا اختيارا قطعا في كل جزء من اجزاء صلوته والا لم يكن مكلفا بداء الكلام
في اشتراط الاختيار في التكليف فلابد من كونه مقصودا له ولا شك ان مقصوده ايضا ليس الا انه مكلف به الا انه
غير فاهم الا انه ليس شاعرا متصلا فان قصده الاول مستدام ولكنه لا يلتفت الى ذلك القصد لا انه ليس فاعلا
فاسقا له فهذا هو مراد الفقهاء من الاستدلال الحكمية وان كان بالمعنى الثانى فهو دليل على اشتراط الفهم
في التكليف دون عدم الاشتراط وبيان ذلك ان هذا الساهي قد ترك ما هو مكلف به حال عدم السهو على
ما اتى بما ليس تكليفه كلا ولا شك انه قاصد لما فعله واتى به فاهم له لعين ما امره واتى نحو الابدال فيجب ان
ياتى به لولا السهو بذلك فهو فاهم وقاصد لذلك وغيره فاهم لما تركه فلولا اشتراط التكليف بالفهم لزم كونه
مامورا ح ايضا بالاتيان بما تركه وعدم صحة صلوته ولكن لما كان التكليف مشروطا بالفهم اسقط عنه التكليف
بذلك وصار ما اتى به قائما مقامه والحاصل انه ان اريد بالمامور به الذى لا يشترط فيه الفهم هنا هو ما تركه
فلا نسلم انه مامور به وان اريد به ما اتى به سهوا فلانه انه غير فاهم له ومعنى سهوه وكونه ساهيا انه حى
في العقل او الفهم فبدل ما يجب عليه ان ياتى به لولا السهو بغيره وكان ما اتى به مقصودا له مفهوما به وكذا
الكلام في صوم من اكل سهوا وكذا يمكن حمل ذلك بل صحة صلوة الساهي بالمتيقن من باب صوم النائم في هذه الصورة
يعقل من حيث الامر وظن انه وقع فيها تكليف غير الفاهم ولا خفاء ان عدم الفهم فيها حاصل في اثناء الفعل فرق بين
اثناء الفعل وغيره فقال في التمهيد بعدم اشتراط التكليف بالفهم في اثناء الفعل واشتراطه في غيره واستدل
على التفرقة بين ترتيب وحمل التكليف لغير الفاهم في الاثناء بهذه الامور وعند ما عرفت ما ذكرنا تعلم انه ليس فيها
تكليف لغير الفاهم فالاحتجاج به اى بكل من هذه الامور او بصحة صلوة الساهي وصوم النائم والاكل سهوا او بعض
الموارد او بالتطلف في بعض الموارد على عدم اشتراطه اى اشتراط الفهم في اثناء الفعل بط لعدم دلالته عليه
اما على ما ذكرنا فظ واما على ما ذكره طاب ثراه فلان هذه الامور مستثنيات من القاعدة فلا يثبت بها حكم واذا
لم تدل هذه الامور على عدم الاشتراط في الاثناء وكان دليل الاشتراط شاملا للصورتين يجب حمل الاشتراط
عاما والفرق بتخصيص الاشتراط بابتداء الفعل تحكم ولا يخفى انه لو قطع النظر عما ذكرنا وجعل مثل صلوة الساهي
وصوم النائم من باب الاستثناء لم يكن الفرق تحكما اذ كلما وقع فيه السهو والنوم ونحوهما في الاثناء فهو صحيح
كما يدل عليه الاستقراء فيكون الاستقراء دليلا له على التفرقة نعم على ما ذكرنا من ان امثال هذه الامور ليس من
باب تكليف غير الفاهم لم يصح ذلك الفرق وقع الخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة في جواز
تكليف المعدوم وعدمه وتحقيق محل النزاع ان البحث في المعدومين تارة من تكليفهم واخرى من خطابهم و
دخولهم تحت خطابات الحاضرين وعلى التقديرين يكون البحث اما عن الجواز او عن الوقوع ثم على الاول اى
على كون البحث عن التكليف اما يكون الكلام في التكليف التنجيزى بان يطلب من المعدوم بان يمتثل حال العدم
او في التكليف التعليقى وهو ايضا يتصور على وجهين احدهما ان يكون التكليف متعلقا بالفعل وكان منجزا لكن
كان المكلف به معلقا بمعنى ان يطلب منه الفعل الاتيان بالامر المعلق على تقدير كذا كما ان يامر المولى عبده

بان

بان ياتى بالفعل الفلانى على تقدير مقدم الحاج فانه بالفعل مامور مكلف ولكن بان ياتى بالفعل لو تقدم الحاج
وثانيهما ان يكون نفس التكليف تعليقيا بمعنى ان يكون الطلب معلقا على وجود شيء اخر وذلك كالصبى فانه حال الصبى
ليس مكلفا اصلا ولكنه يجب اذا بلغ فعل كذا ويتصور ذلك في تكليفات الله سبحانه انه تعالى يريد في الازل صدور الفعل
فيما لا يزال وعلى التقديرين الثاني اى على كون البحث في شمول خطابات المكلف لهم اما يكون الكلام في الجواز او الوقوع
عقلا او لغة او شرعا فهذه اثنى عشر صورة لا نزاع في اثنين منها اصلا وهما جواز التكليف التنجيزى او وقوعه كما
صرح به بقوله طاب ثراه يمتنع تكليف المعدوم بمعنى التنجيز وفاقا تعجيز وهذا ظاهر بل هو تكليف محال قال بعض الفضلاء
الكل متفق على ان تجويز تكليف المعدوم بان يتلبس به بان يمتثل في حال العدم ممتنع غير واقع في الازل ولا في شيء
من الازمنة وكذا لا نزاع في اثنتين اخريين منها ايضا وهما جواز التكليف التعليقى ووقوعه بالمعنى الثانى فان الكل
مجمع على جواز ذلك ووقوعه قال بعض الفضلاء بعد ما نقل عنه وكذا الكل متفق على انه تعالى يريد في الازل صدور
الفعل فيما لا يزال عمن علم كونه على شرايط التكليف فيما لا يزال ولا خلاف في ذلك بل يجب كونه كذلك اتفق وهذا
امر معلوم من الخارج ايضا فانا نعلم قطعا ان كل معدوم انما هو يجب اذا وجد وتحقق فيه شرايط التكليف يصير مكلفا
بقيت ثمان صور اخرى كلها مما وقع النزاع فيه ولكن اربع منها مما لا يختص النزاع فيها بين الاشاعرة والمعتزلة
بل وقع بين اصحابنا ايضا وهى جواز شمول الخطاب للمعدوم او وقوعه لغة او شرعا وليس المراد هنا البحث عن
هذه الصور بل البحث عنها في بحث الخاص والعام في مسئلة خطاب المشافهة فبقيت اربع اخرى ولا شك في كون
واحدة منها مقصودة هنا وهى البحث من جواز التكليف التعليقى وعدمه بالمعنى الاول فانه هى بعينها عنوان
المسئلة وملاحظة ادلة المجوزين يدل على كون الكلام في وقوع هذا التكليف وعدمه ايضا حيث يتمسكون في الجواب
بما يثبت الوقوع واما الصورتان الباقيتان وهما جواز مخاطبة المعدوم عقلا ووقوعها وعدمهما فهو وان لم
يعلم من عنوان المسئلة على ما في بعض كتب الاصول حيث عنونوا بالتكليف الا ان بعض الاصوليين عنونوا هنا
بحيث يشمل الكلام في الخطاب ايضا ومع ذلك ترى اكثر من ادلة الطرفين متعينة لارادته وايضا نسب بعضهم الخلاف
المشهور من الاشاعرة بانهم يقولون بجواز خطاب المعدوم وظاهر ان مراده الخلاف في هذه المسئلة وايضا نسب بعضهم
عدم جواز شمول خطاب المشافهة للمعدومين في مسئلة خطاب المشافهة على ما تقدم في هذه المسئلة بل خص بعضهم
النزاع هاهنا في وقوع المخاطبة حيث قال بعد نفي كون الخلاف في التكليف التنجيزى والتعليقى بالمعنى الثانى
فبقى الخلاف في ان ثمة كما يكون ارادة ازلية لصدور الفعل فيما لا يزال هل يكون له تعالى كلام دال في الازل
على هذه الارادة التي يعبر عنها بالامر والنهى الازلى ام لا فعند الاشاعرة ثمة كلام ازلى دال على هذه الا
رادة متعلق بالمعدوم ثابت في الازل من انواع الكلام النفسى من الخبر والاستفهام وغيرها وخالفهم
ابن سعيد في ازلية التعلق والامام زيد بل قال بحدوثه مع قدم الكلام وانكره المعتزلة وقالوا ليس في الازل
الا هذه الادلة ولا يعقل الكلام بدون مخاطب بل كان سفها وعبثا لا يليق به تعالى انتهى ومن هذا يظهر ان البحث
هنا وهذه المسئلة هو هذه الصور الاربع بقى الكلام في بيان الفرق بين النزاع في جواز التكليف والنزاع في
جواز المخاطبة اى الفرق بين التكليف والمخاطبة فنقول الفرق بينهما بالعموم والخصوص من وجه وذلك لان المراد با
لتكليف ارادة المكلف بالكسر صدور الفعل عن المكلف بالفتح مع اظهار هذه الارادة المعبر عنها بالطلب سواء كان هذا
الاظهار بالقاء لفظ دال عليه او بما يقوم مقامه من فعل مثبت له وان احيل الى دليل العقل او امثاله من ادلة الشرع
والمراد بالمخاطبة القاء كلام وتوجيهه الى الغير للافهام سواء كان كلاما دالا على طلب شيء او لا بل كان خبرا او

استفهاما او غيرهما فالتكليف يتحقق بدون الخطاب فيما اذا كان الاظهار بالبيان والخطاب يتحقق بدون التكليف
في المخاطبة بغير الطلب ومن ذلك يندفع ما يتوهم هنا من منافاة ما اختاره طاب هنا من امتناع تعلق التكليف با
لمعدوم وما اختاره في بحث خطاب المشافهة من جواز تعلق الخطاب بالمعدوم فان قيل لا شك في ان الكلام في
مسئلة خطاب المشافهة في الخطابات الشفاهية الدالة على التكاليف فالمخاطبة بهذه الخطابات بينها هو نفس
التكليف فتجويزها مناف لمنع ذلك قلنا الخطاب الدال على التكليف باعتبار انقسام التكليف الى الاقسام
الثلثة المتقدمة منقسم الى ثلثة اقسام فالمخاطبة بكل من هذه الاقسام تحصل مع ما يتبعه من التكليف ومن يقول
من اصحابنا بشمول الخطابات الشفاهية للمعدومين انما يقول بان المخاطبة بها لم لاثبات التكليف التعليقى
بالمعنى الثانى فيجد معه دون التعليقى بالمعنى الاول والمنفى هنا هو التكليف بذلك المعنى اذا عرفت ذلك
فاعلم انه طاب اختار امتناع تعلق التكليف بالمعدوم في محل النزاع بقوله قد يمتنع تكليف المعدوم بمعنى التعلق
العقلى بمعنى توجه حكمه في الازل الى المعدوم الذى علم انه سبحانه انه يوجد بشرايط التكليف بما يفهم و
يتعلمه فيما لا يزال وحاصله ان يتوجه الى المعدوم حال كونه معدوما حكمه سبحانه بوجوب الامتثال اذا وجد كما
توجه حكمه بوجوب الصلوة مثلا الى الموجود الجامع لشرايط التكليف قبل دخول وقت الصلوة فانه يصدق عليه
انه تعلق به التكليف وتوجه اليه الحكم وذلك بخلاف الصبى الغير المميز مثلا فانه لا يصدق عليه انه بالفعل حال
الصبى مكلف وتوجه اليه حكم وان وجب عليه الصلوة بعد البلوغ على الامر لتوقفه اى توقف التكليف بهذا
المعنى على متعلق لانه من الامور النسبية الا اضافية فتحققه فرع تحقق المنتسبين والمفروض انعدام المكلف به
فينتفى تعلق التكليف واعترض عليه بوجهين الاول انه ان اريد انه يتوقف على متعلق موجود في الخارج فممنوع
وان اريد انه يتوقف على متعلق موجود مطلقا ولو بالوجود العلمى فهو مسلم والمعدوم معلوم له سبحانه فهو موجود
علما فيتحقق متعلق التكليف والى هذا اشار بقوله طاب قصد المكلف بالكسر متعلقه اى متعلق التكليف
بالمعلوم منه اما الثانى فلان العقلاء يذمون ويقبحون من كلف شخصا معدوما حاضرا في ذهنه مثلها اليه مشيرا
بانه موجود علما واما ثانيا فلانه لا بد لكل فعل صادر عن الفاعل المختار من ترتب فائدة وجميع فوائد التكليف
منتفية فيما نحن فيه اذ لا اقل من فهم المكلف كونه مكلفا والوجود العلمى لا يصلح للفهم فيكون لغوا يمتنع صدوره
منه تعالى ويمكن دفعهما اما الاول فبان المسلم من تقبيح العقلاء وذمهم هو اذا كلف المعدوم بالتكليف التنجيزى
او التعليقى بنحو لا يمكن وصوله الى المكلف اذا جاء وقت التنجيز واما لو كلفه بالتكليف التعليقى ولو بالمعنى الاول
على نحو يتمكن المكلف من فهمه حين التنجيز فلا نم التقبيح والذم والحاصل انه لو كلف المعدوم بطريق تكليف الموجود
الحاضر بان يقول للموجود الذهنى افعل كذا وكذا فمسلم التقبيح واما اذا كلفه بطريق تكليف الغائب كان يكتب
كتابا يصل اليه او يخبر بواسطة يبلغها اليه فلا نم كيف مع ان كثيرا من اصحابنا المانعين من تكليف المعدوم يجوزون
شمول الخطاب له مع ان مخاطبة المعدوم ايضا سفه والحل ان السفه هو مخاطبته بطريق الوجود الحاضر واما نحو اخر
فلا واما الثانى فاولا بالنقض بالخطاب وهو على من يقول بدخول المعدوم في خطاب المشافهة كالوالد المص طاب
وبيانه ان الخطاب ايضا امر اضافى يستدعى المخاطب فان الخطاب توجيه الكلام نحو الغير فلا بد للتوجيه من متعلق
ولا فرق بين الخطاب والتكليف من هذا الوجه اصلا وثانيا بالحل بانه ان اريد انه لا بد لكل فعل اختيارى من
فائدة منجزة فممنوع وان اريد انه لا بد له من فائدة ولو تحققت بعد حين فهو مسلم وفائدة تكليف المعدوم انما
هى بعد وجوده والثانى انه لا نم توقف التكليف على المتعلق فانه محل النزاع اذ لا نزاع الا في جواز التعلق بغير

متعلق

متعلق موجود والجواب بانه ان اريد ان التكليف لا يحتاج الى التعلق بالشيء فهو مسلم اذ معنى تكليف احد تعلقه به فاذا لم
يتعلق به لم يكن ذلك الشخص مكلفا وان اريد ان التعلق من دون وجود المتعلق ممكن فبطلانه واضح فان تحقق التعلق
بدون المتعلق لا يجوز نعم ورد ان الاضافة لا بد لها يتحقق بدون المضاف اليه ويمكن دفعه بان المراد ان التكليف لا
يحتاج الى التعلق بالشيء الموجود في الخارج وانما يكفى تعلقه بالوجود العلمى فان قيل ان كان المراد بالتكليف
التكليف العلمى وهو حصول التكليف في ذهن المكلف فيصح تعلقه بالامر المعلوم ويكفى ذلك التعلق في تحققه لكن
ليس النزاع هاهنا في التكليف الذهنى العلمى وان كان المراد التكليف الخارجى فلا شك انه يتوقف على متعلق
خارجى لان ما يقى من ان تحقق الشيء الاضافى فرع تحقق المنتسبين معناه ان تحقق الشيء الاضافى في اى ظرف
فرع تحقق المنتسبين في ذلك الظرف بعينه فلا يكفى تحقق احدهما في الذهن وتحقق الاخر في الخارج قلنا المراد بالتكليف
التكليف الخارجى اى النفس الامرى والمنتسبان فيه ايضا متحققان في الخارج وان كان متعلقه امرا ذهنيا معلوما ولا
تلازم بين خارجية المنتسبين فيه مثل التكليف هنا مثل ارادة الفعل فانه لا شك انها اذا كان مثل متحققا موجودا لا يراد
ايجاده لاستحالة تحصيل الحاصل بل انما يراد قبل وجوده والارادة لا بد لها من متعلق ومتعلقها هنا ليس الا الصورة
العلمية المرادة مع ان الارادة موجودة في نفس الامر قبل وجود الفعل وايضا مثله مثل حب الشيء المعدوم الموجود بعد
ذلك الحاصل صورته في الذهن فانه لا شك في ان الحب امر خارجى قد يحصل ثان في الجسم ايضا مع ان متعلقه مثله
وكذا الميل والشوق ونحوهما والحاصل ان المراد بالمنتسبين في قولهم تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين هو نفس الامر
المنتسب اى العارض والمنتسب اليه وهو معروضه دون ما يضاف ذلك المنتسب اليه فانه اذا انتسبت ارادة الفعل
الى زيد يكون الارادة هى المنتسب وزيد المنتسب اليه وذلك الفعل ما اضيف اليه الارادة وليس شيء من المنتسبين
فاللازم في تحقق نسبة الارادة اليه دون الفعل الذى اضيفت الارادة اليه وكذا الحب فان اللازم في تحقق نسبته
تحقق نفس الحب ومعروضه الذى هو المحب دون المحبوب الذى هو المضاف اليه والمنتسبان فيما نحن فيه هو نفس
التكليف والمكلف بالكسر دون المعدوم وتوضيح ذلك انه لا شك ان التكليف امر عرضى وهو قد يعرض المكلف
بالفتح فلاجل عروضه له يصير مكلفا والتكليف ح بمعنى المكلفية بالفتح والمنتسبان في نسبة التكليف بالمعنى الاول
هما نفس التكليف والمكلف بالكسر والمكلف بالفتح ح هو المتعلق والمضاف اليه وفى التكليف بالمعنى الثانى
يكون الامر بالعكس فهو تحقق نسبة التكليف بالمعنى الاول يلزم تحقق المكلف بالكسر وتكليفه وبالمعنى الثانى تحقق
المكلف بالفتح وتكليفه والمراد من جواز تكليف المعدوم هنا هو جواز التكليف بالمعنى الاول اى تجويز المكلف تكليف
من كان معدوما فيصير مكلفا اياه لا انه يجوز ان يصير المعدوم مكلفا بالفتح فان قيل كيف يتصور تحقق التكليف بالكسر
بدون تحقق المكلف بالفتح قلنا كما يمكن وجود المحبة في المثال المتقدم بدون وجود المحبوبية والمريدية بدون
وجود المرادية ولا يمكن ان يكون المحبوبية والمرادية متحققة في الخارج لعدم تحقق المحبوب والمراد فيه والتحقيق ان
التكليف بالكسر عبارة عن كون شخص مريدا لايجاد الشيء الفعل مع اظهار ونسبة تلك الارادة سواء وصل ذلك
الاظهار الى الغير ام لا ثم يتوقف تحقق التكليف بالفتح على الوصول وكون ذلك الغير جامعا لشرايط التكليف فيكون
تحقق الاول بدون الثانى ومما ذكرنا ظهر جواز تكليف المعدوم بالمعنى الاول وهذا هو مراد ا ... نعم لو اريد
جواز التكليف بالمعنى الثانى فيكون الحق مع المانعين ومن هنا يظهر امكان ارجاع النزاع الى اللفظى ولا يتوهم
ان التكليف بالمعنى الاول اذا لم يصل الى المكلف بالفتح يكون تكليفا تعليقيا بالمعنى الثانى من معنى التكليف التعليقى
فيخرج عن محل النزاع لان التكليف بمعنى المكلفية بالكسر انما يتحقق فيه [illegible]

الثاني فبان يصير المكلف بالكسر مكلفا بعد تحقق شرايط التكليف والمراد هنا انه يصير مكلفا بالفعل فتأمل وجوزه
الاشعري لوجهين احدهما ان ازلية كلامه سبحانه وتعالى تستلزم ذلك لانه لو لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف ازليا
واللازم باطل اما الملازمة فلان من حقيقة التكليف التعلق اذ لا يتعقل حقيقة التكليف الا به فاذا كان التعلق حادثا
كان التكليف حادثا واما بطلان اللازم فلان كلامه تعالى ازلي لامتناع قيام الحوادث بذاته ومنه امره ونهيه وخبره
وغيرها والامر والنهي تكليف وثانيهما انا بل دخولنا في حكم النبي صلى الله عليه وسلم مع كوننا معدومين حين حكمه الذي هو
تكليف ثابت حال العدم واجيب عن الاول بالمنع اي منع ازلية كلامه تعالى وما استدل به عليه من امتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى مدفوع بانا لا نقول بان الكلام قائم بذاته بل بالهواء او الملك وكونه شكلا يقتضي اعادة الكلام في
الشيء وتفصيل ذلك في علم الكلام ولو سلم ازلية الكلام وتقدمه فانه هل القول بالكلام النفسي الذي اثبته الاشاعرة
او الكلام اللفظي يمتنع تحققه في الازل لانه لا ازلي غير قار والكلام النفسي مما لا يعقل كما اشار اليه المحقق الطوسي في
التجريد وعن الثاني بان دخولنا في حكم النبي صلى الله عليه وسلم لا يقتضي تعلق التكليف بنا حين حكمه بل يمكن حدوث التعلق
اذا وجدنا بمعنى ان حكمه حين صدر لم يكن متعلقا بنا بل بقي مراعى الى زمان وجودنا فاذا وجدنا تعلق بنا ولا
يخفى ان للخصم ان يقول ان حكمه ان كان مخصوصا بالموجودين فلا وجه لتعلقه بنا حين وجودنا وان كان عاما فقد تعلق
بنا حين حكمه فالصحيح ان يقال ان حكمه قد تعلق بنا حين الحكم باعتبار الوجود الذهني اجمالا وصار بذلك الاعتبار حقا
علينا مكلفا لنا واما صيرورتنا مكلفين فلتوقفها على وجودنا فلا بد ان تحقق المسئلة فرع ثبوت المنبتين حدث
عند وجودنا باعتبار التعلق السابق وقد كلف المقام ان المراد بتكليف المعدوم ان كان التكليف العارض للمكلف
بالكسر فالحق جوازه لعدم لزوم محذور من فرض وقوعه بل الحق وقوعه ايضا لدخولنا تحت حكم النبي والقول بان دخولنا
باعتبار الاجماع على الشركة او غيره من الادلة الخارجية فلا يصح هنا وان امكن اجراؤه في الخطاب لان حجية الاجماع
وغيره من الادلة الخارجية انما هي باعتبار كشفه عن حكم النبي او الامام فلا بد من تحقق حكمه على المعدوم ايضا وان
كان المراد التكليف العارض للمكلف بالفتح فالحق عدم جوازه لعدم وجود العارض بدون وجود المعروض
هذا هو الكلام في التكليف واما الخطاب فالحق جواز تعلقه بالمعدوم ايضا عقلا وتحقيق القول فيه ياتي في مسئلة
خطاب المشافهة انشاء الله تعالى اختلفوا في المكره على احد طرفي الفعل هل يصح تكليفه ام لا
ومحل النزاع يمكن ان يكون في التكليف بالطرف المكره عليه وان يكون في التكليف بالطرف المقابل له وان
يكون في مطلق التكليف ثم الاكراه على قسمين لانه اما ان يكون ملجئا ام لا والمراد بالاكراه الملجئ ما يرفع معه الا
ختيار بحيث صار صدور احد طرفي الفعل منه واجبا والاخر ممتنعا وبغير الملجئ ما عدا ذلك وان بلغ حد ايجاب
ترك فوات النفس او العضو اما الاكراه الملجئ فهو يمنع التكليف بكل من الطرفين وفاقا لانه يجوز تكليف
ما لا يطاق واما عندنا فلا يمتنع كما صرح به العميدي لزوال القدرة لا لعدم استواء نسبة المكلف الى الطرفين و
ليرتفع العروض بكل لوجوب احدهما وامتناع الاخر لا امتناع صدور المكلف به فقط لانه يمنع جواز التكليف بمقابل
الطرف المكره عليه فقط ونقل عن الرازي انه يجوز التكليف حينئذ محتجا بان جميع الافعال يستدعي داعيا ومرجحا
والا لزم الترجيح بلا مرجح وحصول الفعل عن المكلف عند حصول ذلك الداعي والمرجح واجب فيكون عدمه
ممتنعا فاذا جاز التكليف هنا فلم لا يجوز تكليف المكره على الفعل وجوابه ان الداعي والمرجح هو ارادة المكلف
ونسبة الارادة الى طرفي الفعل على السواء فكما يمكن له ارادة الفعل يمكن ارادة الترك ايضا والعروض تاكيد
ونقل الكلام الى الارادة يفضي الى شبهة الجبرية وحلها في محلها وتقريرها يمكن ان يخلص منها اساسا بقاوا ما الاكراه

الغير

الغير الملجئ فهو على قسمين لانه اما ان يكون بحيث لو لم يتلبس بالطرف المكره عليه لزم تلف محترم من نفس او مال او عرض
او لزم ما لا يتحمل عادة من كد ومشقة او لا يكون كذلك فان كان الاول فاختار منعه التكليف ايضا كما لا يخفى لقوله
كقوله اي كغير الملجئ الموجب لاتلاف محترم او لما يتحمل عادة اي لم يجر عادة اكثر الناس وعادة هذا المكلف
بخصوصه لاحتماله فالامر صحيح للظاهر الدال على رفع التكليف عن المكره كقوله (ص) رفع عن امتي الخطأ والنسيان
وما استكرهوا عليه والمراد رفع المؤاخذة وهو يلزم لرفع التكليف وقوله (ص) في موثقة زرارة المروية عن
الباقر (ع) فانه لا ضرر ولا ضرار وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر والمراد انه تعالى لا يرضى للعباد بالعسر والحرج ولا يجعل عليهم ما يوجبهما وكذا معنى قوله لا ضرر وانه تعالى لا يفعل
ما يضر به العباد ولا شك ان التكليف في المفروض يوجب الضرر والعسر والحرج فيجب ان يكون منفيا فان قيل
الضرر والعسر والحرج في المفروض لم يحصل لاجل التكليف لان المفروض ان التكليف بنفسه مع قطع النظر عن
فعل المكره ليس موجبا لشيء منها فهذه الامور ما حصل لا من جهة التكليف بل بفعل الغير وكان في عدم رضاه سبحانه
بها هو ذلك الغير قلنا المفروض ان ذلك الغير عصى وارتكب ذلك المنهي عنه ولو كان التكليف باقيا
لكان سببا لتكليف الى المنع ذلك الفعل والمفروض استلزام ذلك الفعل للضرر او العسر
من غير تقصير من ذلك المكلف فلو كان الله سبحانه راضيا بذلك الفعل لكان راضيا بذلك الفعل بذلك الضرر
فيمكن ان يكون التكليف منفيا ثم لا يخفى ان دلالة هذه الظواهر على انتفاء التكليف حين الاكراه المذكور انما
هي بالعموم فلا ينافيه خروج بعض المواضع وثبوت التكليف مع وجود الضرر والعسر كالتكليف بالحج والصيام
في الايام الحارة والتكليف بالامور الشاقة والتطهر عن الاخلاق الرذيلة والتحلي بالصفات الحسنة
الفضيلة الذي هو الجهاد الاكبر وقد يقال ان المراد بنفي هذه الامور نفيها زائدا عما وردت التكليف به في الاسلام
فالمعنى ان كل تكليف ثبت في الدين والاسلام لو عرض لها ما يستلزم عسرا او حرجا او ضررا زائدا عما يقتضيه لا
يتأتى باصل طبيعة المكلف به بالنسبة الى متعارف اوساط المكلفين الخالين عن العوائق والموانع الذي هو معيار
مطلق التكاليف فهو منفي فما ورد في الدين ما يقتضي المشقة المتعارفة لنوع هذا الفعل الغالب للمكلفين اذا اقتضى
مشقة زائدة في خصوص بعض الموارد بسبب امر خارجي فهو منفي في التكاليف المتضمنة للمشقة او منفي جملة
عن اصل معنى تلك الظواهر ولا حاجة الى القول بكونها مخصصة اقول اولا انه لا شك ان هذا النوع غير منفي بظاهر
اللفظ بل هو عين تخصيصه وثانيا ان بعض هذا الحمل خلاف لما فهم العلماء من هذه الالفاظ لانا نراهم يستدلون ببعض
الظواهر في نفي اصل التكليف ايضا كما في طهارة الحديد قالوا ان نجاسته منفية لانها تقتضي الحرج ولا حرج في الدين
وليس هذا من باب نفي الزائد من المكلف به والحاصل انهم قد يحكمون بنفي العسر والحرج والضرر نفس التكليف
الثابت وقد يحكمون بها التكليف المتروك فيه وقد يرفع التكليف ببعض متعلقات المكلف به كالقيام في الصلوة
والحمل المذكور لا يلائم جميع ذلك فالاولى ما ذكرنا من كون تلك الظواهر مخصصة بان ما تدل انه تعالى لا يريد
بعباده الضرر والحرج مطلقا من جهة ما حصل منه من جهة التكاليف الثابتة بحسب احوال متعارف الاوساط وهو
الاغلبون فالباقي منفي سواء لم يثبت اصلا او ثبت ولكن حط عنه ولا يشكل هذا الزيادة والاستقراء ايضا
يجد من تتبع ابواب الفقه ان الشارع نفى التكليف عما يوجب تلف محترم او تحمل مشقة لا يتحمل عادة ولا يخفى ان هذا
الدليل وما يقرب منها ان وقوع التكليف مع هذا الاكراه دون الجواز اذ لا يمتنع التكليف بما كان فيه ضرر وحرج
بل قد وقع فيما خرج من تلك الظواهر كما ذكرنا ثم انه قد وقع مع هذا الاكراه التكليف بالطرف المقابل المكره عليه

فيكون التكليف جائزا بالطرف المكره عليه ايضا عقلا اذ لو كان هذا الطرف واجبا او ممتنعا عقلا لما جاز التكليف
بالطرف المقابل له ايضا مع ان ظاهر كلام الوالد المصنف طاب ثراه انه يتكلم في الجواز وعدمه دون الوقوع وعدمه كما يظهر
من قوله بعد ذلك لبقائها وعدم المانع فانه يصلح دليلا للجواز دون الوقوع ولا يخفى ايضا ان هذين الدليلين انما
ينفيان وقوع التكليف بالطرف المقابل المكره عليه فقط دون اصل التكليف بل قد تحقق التكليف بالطرف الاخر
فانه قد يجب دفع الضرر ودفع العسر والحرج فيظهر الفرق بين هذا النوع من الاكراه وبين الاكراه الملجئ حيث
ان الاول يمنع التكليف مطلقا اي اصل التكليف وهذا يرفع التكليف بالطرف المقابل فكان الاولى التنبيه
لذلك حيث ان جمعهما في الحكم يوهم اتحاد النوعين بل نقول انه لا يمنع التكليف لشيء من الطرفين اصلا
مع هذا الاكراه يجب الاخذ بالمكره عليه ويحرم ارتكاب الطرف المقابل وكل من الوجوب والحرمة تكليف فا
لاكراه مانع من وجوب ترك المكره عليه فهو مانع من تكليف خاص لا من التكليف ثم ان المعتزلة المانعين لجواز
التكليف في الاكراه الاتي ذكره نفوه هنا ايضا ودليلهم ما يأتي مع جوابه وان كان الاكراه الغير الملجئ من
القسم الثاني اي لم يوجب تلف محترم او احتمال العسر فاختار قدس سره فيه جواز التكليف بقوله وغيرهما اي غير
الاكراه الملجئ وغير الملجئ الموجب لاتلاف المحترم او احتمال ما لا يتحمل عادة لا يمتنع اي لا يمنع التكليف لبقائها
اي بقاء القدرة التي توهم كون انتفائها مانعا عن التكليف وعدم المانع اي عدم مانع اخر من التكليف
فيكون جائزا اذا وجد مقتضيه خلافا للمعتزلة حيث نفوا الجواز هنا وفي القسم السابق عليه ايضا كالقسم الاول
لوجهين احدهما لعدم الثواب والعقاب بيانه ان المكلف به لا بد وان يكون مما يثاب على فعله اذا اتى به ويعاقب
على تركه اذا تركه والفعل المكره عليه لا يمكن ان يكون كذلك لان المكره اتى بالفعل لداعي الاكراه لا لداعي الشرع
فلا يثاب عليه فلا يكون اتيا بالمكلف به ورده بالمنع اي منع عدم ترتب الثواب والعقاب عليه فانه اذا اختار ما
اكره عليه بقصد ان ياتي به لاجل امر الشارع وبقصد فيترتب عليه الثواب والعقاب فان اكراه خصوصا اذا كان
على هذا الحد لا ينفي الامتثال وعلى نية القربة فان قيل اذا كان الداعي على الفعل امر الشارع او نفسه لا يكون ذلك
مكرها عليه اذ يشترط في صدق الاكراه ان لا يكون الاتيان بالفعل من جهة نفسه او داعي مطلوب له فيخرج عن
محل النزاع قلنا المفروض ان المكره قادر على هذه النية والمصلحين اكراها فيكون قادرا على الاتيان لا من
جهة الاكراه عليه بل من جهة الامتثال فلا مانع من تكليفه حين الاكراه هذا مع انا لا نسلم انه يشترط في جواز
التكليف وجوب ترتب الثواب او استحقاقه بل اللازم هو استحقاق العقاب على الترك وعدم ترتبه نحو فيه
لا وجه له اصلا كما لا يخفى ثم ان الوالد المصنف طاب وبين منع عدم الثواب والعقاب في انفس المجتهدين بوجه
اخر ايضا وهو انه لا شك ان المكره على فعل اذا اختار بعض ما اكره عليه يكون المبلغ في الاطاعة اذ كان ميسها
عند وقف العصيان اذ كان مامورا به فيترتب الثواب والعقاب ولا يخفى ان مقتضى هذا الكلام ان يكون
البحث في اصل التكليف عند الاكراه لا على الطرف المكره وهو لا يلائم اختياره منع الاكراه الموجب لاتلاف المحترم
او احتمال ما فيه عسر وحرج للتكليف لانه اذا كان البحث في اصل التكليف فهو ايضا غير مانع بل رفع التكليف
فيه كما مر وثانيهما قوله (ص) رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه حيث يشمل بالاطلاق هذا
النوع من الاكراه ايضا وجوابه انه مخصوص باحد الاولين اي بالمكره عليه بالاكراه الملجئ او الموجب لاتلاف المحترم
او احتمال المشقة والاولى كان ان يقول وخصص بالاولين جمعا بين الادلة وفي نقيض التخصيص بالجمع نظر
لا يخفى على المتامل الا ان يراد بالجمع ما يشمل تخصيص العام المطلق بالخاص واريد هنا الجمع بين هذا

العام

في جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه وعدمه

العام والاجماع على عدم منع هذا النوع من الاكراه للتكليف وفيه ما فيه والاولى ان يجاب بمنع صدق الاكراه
على مثل ذلك فانه ظاهر انه اذا لم يكن ملجئا ولا موجبا لاتلاف محترم او تحمل مشقة لم يصدق عليه الاكراه
يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرطه وقوعه فانا وانا اذا علم انتفاؤه فاختلفوا فيه ولا بد اولا من
تحرير محل النزاع فنقول اعلم ان الشرط يطلق على شرط الوجوب وعلى شرط الوقوع والمراد من شرط الوجوب
ما كان التكليف مشروطا به سواء توقف الوقوع عليه ايضا ام لا ومن شرط الوقوع ما كان تحقق المامور به موقوفا
عليه سواء كان شرط الوجوب ايضا ام لا فالنسبة بينهما عموم وخصوص من وجه ثم كل واحد من الشرطين اما مقدور
المكلف او غير مقدور ويعلم من ذلك ان للشرط انواعا اربعة شرط الوجوب المقدور وغير المقدور وشرط الوقوع
فمنهم من خص النزاع بالشرط الغير المقدور للمامور به وقال بانه لا خلاف في انه يصح التكليف مع انتفاء الشرط
المقدور وعلم الامر بانتفائه بل التكليف بالشرط والمشروط معا ويشهد به كلام النهاية وذكر صاحب
الردود والنقود ولا يخفى ان هذا التخصيص ينافي ما فرعوا على هذه المسئلة وهو ان الصائم لو افطر ثم سقط
فرض صومه بحيض وسفر هل يجب عليه الكفارة ام لا فان الفرض هنا يتناول الاختياري ايضا كما صرح به الا
صحاب في هذه المسئلة مع ان كثيرا من الشروط المقدورة مما يكون شرطا للتكليف كالعقل في المثال المفروض
وكملك النصاب والاستطاعة بالنسبة الى كثير من الاشخاص فلا يصح اطلاق القول بان التكليف بالشرط
والمشروط معا بل في جواز التكليف مع العلم بانتفاء الشرط المقدور الذي لم يكن ايضا شرطا للوقوع كلام
ياتي ومنهم من خص النزاع بشرط الوجوب مطلقا سواء كان شرط الوقوع ايضا ام لا وسواء كان مقدورا
ام غير مقدور وهو المنقول عن صاحب المعالم حيث نقل عنه في بيان قوله في هذه المسئلة لا تعلق للبحث
عن البحث بما نرى من ما خلا من ان النزاع في شرط الواجب المشروط ويعبرون عنه بشرط التكليف والا
فشرط الوقوع مما يشهد البديهة بفساد القول بعدم صحة التكليف حال عدمه انتهى وتفريع كونه خلاف
ما صرح به جماعة من المخالفين انه ينافي ما استدل به المخالف كما ذكر الحاجبي والعضدي ونقله صاحب
المعالم وغيرهم من انه لو لم يصح التكليف مع العلم بانتفاء الشرط لم يعص احد لانه لا شبهة في انه
لو كان ترك المامور به لاجل انتفاء شرط التكليف لم يكن عصيانا بالاتفاق وانما المعصية يتحقق
لو كان الترك لاجل ترك شرط الوقوع الذي لم يكن شرطا للتكليف فلو كان النزاع في شرط الوجوب
لم يكن مثبتا لعدم المعصية وايضا لو كان الكلام في شرط الوجوب لم يلزم عدم معصية احد اذ يكون
التاركون لاجل ترك شرط الوقوع عاصين حينئذ فلا يتحقق العصيان بالمرة واما قوله والا فشرط الوقوع الخ
ففيه منع بداهة فساد القول بعدم صحة التكليف بل منع فساده كما ياتي وصرح صاحب الردود بان النزاع
في شرط الوقوع الذي لم يكن شرطا للتكليف وقال ان التقييد بشرط الوقوع للاحتراز عن شرط التكليف
وصرح به المحقق الباغنوي ايضا حيث قال ولا شك ان مراد الجمهور بالشرط هنا شرط الوقوع الذي
لم يكن شرطا لوجوب الفعل اذ عند انتفاء شرط الوجوب او علم الامر بانتفاء شرط الوجوب لم يتحقق
التكليف اذ لا يتصور التكليف بدون الوجوب وذلك ظاهر انتهى ولا يخفى ما فيه كيف وانهم باسرهم مثلوا
للشرائط المعقودة بالحيض والطهارة من الحيض شرائطها ولا شك انها كما كانت شرائط الوقوع كذلك كانت
شرائط التكليف ايضا وايضا عدم النسخ الذي استدلوا به في قصة ابرهيم (ع) هو شرط التكليف فكيف يمكن
ان يقال انه ليس النزاع في شرط التكليف وهذا ظاهر جدا وزعم بعضهم ان النزاع في التكاليف المطلقة المنجزة

بالنسبة الى الشرائط التي يكون مقدورة ويكون التكليف بالنسبة اليها مطلقة وفيه انه لو كان الكلام في الشرائط
المقدورة لم يكن وجه للتمثيل بالحيض وعدم النسخ وامثالها واما ما كان التكليف بالنسبة اليها مطلقا اي شرط
الوقوع الذي لم يكن شرطا للوجوب فقد عرفت فساد تخصيص النزاع به اقول والذي يظهر لي ان مطلوب
اصحابنا من الشرط في قولهم لا يصح التكليف مع علم الامر بانتفاء الشرط هو شرط الوجوب فقط مطلقا سواء
كان مقدورا او غير مقدور واما المخالفون القائلون بصحة التكليف فمرادهم مطلق الشرط وزعموا ان
مراد النافين للصحة هو الشرط مطلقا ولذا استدلوا بما يدل على صحة التكليف مع انتفاء شرط الوقوع ايضا
فيكون النزاع في بعض موارد المتنازع فيه لفظيا وفي الباقي معنويا وحاصله يرجع الى تخصيص المتنازع
فيه بشرط الوجوب بانه لان شرط الوقوع الذي لم يكن شرطا للوجوب يكون متفقا على صحة التكليف فيه
مع العلم بانتفاء الشرط وان زعم المخالفون كونه محلا للنزاع ايضا وتكلموا فيه وبنوا بعض استدلالاتهم عليه
ثم اقول ان هذا اذا كان المراد بالتكليف المتنازع فيه هو الاعلام بكون هذا الفعل اذا صدر او شيئا
او بكونه مما يرغب فيه الامر ويتحسره واما اذا كان المراد به هو الامر والنهي اي الطلب من المكلف ومخاطبته
بالخطاب الطلبي فيمكن ان يكون مراد اصحابنا من الشرط مطلق الشرط سواء كان شرط الوجوب او شرط الوقوع
فقط ولا استبعاد في نفي صحة التكليف بهذا المعنى مع علم الامر بانتفاء الشرط ولو كان شرطا للوقوع فقط
بل الاستبعاد في القول بصحة هذا التكليف لان من يعلم قطعا ان الفعل لا يتحقق ولو كان من جهة معدودة
المكلف يستحيل ان يطلبه فان الطلب ليس هو مجرد التلفظ بالالفاظ الطلبية بل هو ذلك مع ارادة ايجاد
المطلوب منه المطلوب وتحقق تلك الارادة مع القطع بان المامور لا يوجده ممتنع بل العقلاء ايضا يذمون
ويذمون ذلك الطالب فانه لو علم احد انه اذا امر غيره بفعل لم يمتثل ومع ذلك امره عده العقلاء لاغيا
سفيها فان قيل هذا اذا كان التكليف بالمشروط فقط ولكنه يكلف بالشرط والمشروط معا قلنا نقل الكلام
الى الشرط فانه ايضا مما يعلم الامر انتفاؤه وهكذا فان قيل لا نم تخطئة العقلاء اذا كان تكليفه للامتحان وقطع
العذر لو عاقبه قلنا اولا ان هذا خروج عن المبحث لان هذا التكليف ليس طلبا حقيقيا وثانيا انه لو كان
النزاع في الطلب الامتحاني لما صح جعل النزاع في شرط الوجوب ايضا لان اكثر اصحابنا المانعين من صحة
التكليف صرحوا بصحة التكليف الامتحاني مع علم الامر بانتفاء شرط الوجوب ايضا ومن هنا ظهر امكان جعل النزاع
في بعض صوره لفظيا بوجه اخر ايضا ثم لاطلاق التكليف تارة على الحقيقي واخرى على الظاهري يحصل في
صورة النزاع احتمالا اخر لان المراد بالتكليف في محل النزاع كما صرح به المحقق الخوانساري في
حواشيه على شرح العضدي يحتمل وجهين احدهما ان يكون النزاع في التكليف الواقعي الحقيقي اي اذا علم الامر
انتفاء شرط وقوع فعل يجوز له ان يطلبه منه ويكلفه به حقيقة ام لا والثاني ان يكون في صدور الخطاب
والتكليف الظاهري اي هل يجوز في مثل ذلك ان يصدر من الامر التكليف به ولا يكون غرضه في الحقيقة
طلب ذلك بل انما الغرض حقيقة هو صدوره وهذا التكليف يكون في الحقيقة صورة التكليف لا حقيقته ثم ان
كلمات القوم مشوشة هنا فبعض كلماتهم يوافق الاول وبعضها الثاني كما اشار اليه في مواضعه وينبغي التحقيق
فيها واعلم ايضا ان المراد انه هل يصح التكليف ابتداء واما اذا جاء الوقت وانتفى الشرط فيسقط التكليف
قطعا وليس مما يبحث عنه في هذه المسألة مثلا اذا علم الواجب سبحانه ان زيدا يموت مثلا في اثناء النهار
فلا نزاع في انه اذا مات ليس مكلفا بالصوم وانما النزاع في انه هل يصح تكليفه في اليوم بالصوم في الغد

بان يكون هو مكلفا بالصوم في الغد حتى مات فيسقط ام لا يصح اصلا وكيف كان فالمختار الاول اذ المعول عليه عدم صحة
التكليف بقوله ولا يصح التكليف مع علمه اي علم الامر بانتفاء شرطه واستدل عليه بوجوه الاول ما ذكره بقوله
لخلوه عن الفائدة اي لخلو هذا التكليف عن الفائدة اذ فائدة التكليف هو اتيان المامور بالمامور به والمفروض
انه لا يتمكن من اتيانه لانتفاء شرطه فيكون خاليا عن الفائدة وهو لا يصدر عن الحكيم قيل الفائدة لا تنحصر
فيما ذكر بل قد يكون للتكليف فائدة اخرى كالابتلاء والامتحان المتضمن لمصالح الكثيرة فان المكلف قد يوطن
نفسه على الامتثال فيكون التوطين لطاعة الله وتامن في الدنيا اشكر امره واحاله عن المعاصي المنافية
واعراضه من طريق الفساد عاجلا او الحاصل ان الامر قد يحصل لمصالح ناشئة من نفس الامر لا من نفس المامور
به والى جوابه اشار بقوله وللابتلاء فيه صالح له لا لان مطلق الامر على ما امر به وجوب مقدمته والنهي
عن ضده يعني ان الابتلاء والامتحان غير صالحين لكونهما فائدتين للتكليف والامر اذ لو كانا احدى فوائد
التكليف ايضا فقد يكون نفس التكليف والابتلاء ايضا فائدة له من غير طلب متعلقه ولا شك انه اذا كان
المطلوب الابتلاء دون الاتيان بالمكلف به لا دلالة للامر الابتلائي على حسن المامور به لان دلالته على حسنه
لدلالته على مطلوبيته وحكم العقل بحسن كل مطلوب فاذا لم يكن المطلوب منه الاتيان بالمامور به لم يدل على حسنه وكذا
اذا كان المطلوب منه الابتلاء لم يدل على وجوب مقدمته لان وجوب المقدمة لاجل توقف الاتيان بذي
المقدمة عليه فلم يكن الاتيان به واجبا لم يجب المقدمة ايضا وكذا اذا كان المطلوب منه الابتلاء ولم يدل على
النهي عن ضده لان دلالته على النهي عن ضده لان الضد مناف للاتيان بالمامور به فاذا لم يكن ذلك مطلوبا
لم يكن ضده منهيا عنه واذا كان التكليف الابتلائي لم يدل على حسن المامور به ولا على وجوب مقدمته
ولا على النهي عن ضده وكان الابتلاء ايضا احدى فوائد التكليف فلا يدل مطلق الامر عليها ايضا اذ كل امر
يحتمل كونه ابتلائيا وهذا مخالف للاجماع اذ كل من قال بحسن المامور به ووجوب مقدمته او النهي عن
ضده يقول به لدلالة الامر المطلق عليه فلا يمكن ان يكون الابتلاء من فوائد التكليف ويصح التكليف الحقيقي
فلا يصح التكليف مع علم الامر بانتفاء الشرط سواء كان المراد بالتكليف الحقيقي او الظاهري اما الحقيقي فظ
واما الظاهري فلانه انما يصح على تقدير القول بصلاحية الابتلاء لكونه فائدة للتكليف الحقيقي فهذا الدليل
لو تم لدل على عدم صحة التكليف مطلقا اقول وفي هذا الجواب نظر لان الاصل في الاوامر والتكليفات هو عدم
كونه ابتلائيا وكون منشأه طلب نفس المامور به اما للاجماع ولذا ترى كل من احتج على خصمه بامر او نهي يقبله
ولا يعول لجواز كونه ابتلائيا او لانه لولا ذلك لزم سد ابواب الامتثالات والانزجارات لتوقفها على مطلوبية
نفس المامور به ومبغوضية نفس المنهي عنه وايضا لولا ذلك لزم سد باب الابتلاء والامتحان الذي هو ايضا احد
الفوائد كما لا يخفى اولان دلالة الامر على الامور المذكورة من باب دلالة اللفظ على معناه لان الامر حقيقة في
طلب المامور به وارادة الابتلاء دون المامور به مجاز فلا يصار اليه الا بالقرينة وعلى التقادير لا يلزم من
خروجه عن الاصل في بعض المواضع لاجل القرينة زوال الاصل او صيرورته حقيقة في الابتلائي ايضا حتى يحصل
الاشتراك الموجب للاجمال المانع عن الدلالة كما هو شان جميع الحقايق وعلى هذا فلا فساد في كون
المطلوب من التكليف الامتحان في بعض الاحيان فان قيل الامتحان لا يصح في حقه تعالى لان وجهه التوصل الى تحصيل
العلم بحال المامور وذلك ممتنع في حقه تعالى لعلمه باحوال العواقب قلنا لا ينحصر وجه الامتحان وفائدته في
تحصيل العلم للامر بل قد يكون لتنبيه المكلف ولاتمام الحجة وقد يكون لايصال اللطف او النفع الى المامور

بتوطين النفس وقصد الامتثال والشروع في مقدمات المامور به هذا ولا يخفى ان هذا انما يصح لو كان النزاع
في مطلق التكليف اي صدور الخطاب واما اذا كان النزاع في التكليف الحقيقي فلا يصلح احتمال الامتحان والا
بتلاء لانه ليس تكليفا حقيقيا فلو كان النزاع في التكليف الحقيقي لتم الدليل ولا فرق ح بين شرط الوجوب
وشرط الوقوع الذي لم يكن شرطا للوجوب وكان مقدورا لان الخلو عن الفائدة متحقق في العلم بانتفاء الشرطين
كما لا يخفى فلو صح لصح مع علم المامور بانتفاء الشرط ايضا اي اذا عرفت ان التكليف مع علم الامر بانتفاء
الشرط خال عن الفائدة فلو صح هذا التكليف لصح مع علم المامور بانتفائه ايضا اذ لا مانع من الصحة هنا الا
خلوه عن الفائدة وكونه لغوا وانه لا يصلح مانعا كما في صورة النزاع وقد عرفت فيه ان هذا يصح اذا كان
النزاع في التكليف الحقيقي الواقعي واما اذا كان في مطلق التكليف فيمكن حصول الفائدة في صورة جهل المامور
وان علم الامر بخلاف صورة علم المامور فانه لا يمكن الامتحان والابتلاء الثاني من ادلة عدم صحة التكليف
مع علم الامر بانتفاء الشرط ما ذكره بقوله ولاستلزامه الاغراء بالجهل ولا يخفى انه يمكن ان يكون عطفا على قوله
لدلالة مطلق الامر الخ وان يكون عطفا على قوله لخلوه عن الفائدة فعلى الاول يكون الضمير المجرور راجعا الى الابتلاء
ويكون دليلا على عدم صلاحية الابتلاء لكونه فائدة للتكليف وعلى الثاني يكون الضمير راجعا الى التكليف ويكون
دليلا ثانيا لعدم صحة التكليف ولكن غرض الوالد الماجد هو الثاني لعطف قوله بعد ذلك وعدم اشتراط الامكان
على الاغراء وكونه دليلا لعدم صحة التكليف كما ياتي بل صرح به في الحاشية ايضا وعلى اي حال فتوضيح الدليل
على الاول انه لو صح التكليف الابتلائي لزم الاغراء بالجهل لاستلزامه اعتقاد المامور ارادة الامر للفعل المامور به منه
ولذا الزمه نفسه على الفعل وقصد الامتثال مع ان الواقع خلافه ويرد عليه انه لم لا يجوز ان يمنع قبح مطلق الاغراء حتى
مثل ذلك والحاصل انه قد يترتب على الاغراء مصلحة وفائدة غالبة على مفسدته وح يرتفع قبحه ولا يبعد ان يكون
هنا منه بل يتبع مثل ذلك الاغراء من العقلاء لامتحان خواصهم وعبيدهم ولا يذمون بذلك اصلا وايضا الاغراء بالجهل
القبيح هو الذي لم ينكشف حقيقة الحال فيه الى زمان الفعل ايضا واما اذا انكشفت الحقيقة بعده فلا نم القبح فيه بل من هذا
الباب جميع الخطابات التي قراينها منفصلة ولذا قالوا بجواز تاخير البيان من وقت الخطاب فالتكليف الابتلائي
اذا لم يظهر كونه ابتلائيا ابدا حتى وقت زمان الفعل يكون اغراء بالجهل القبيح واما اذا انكشف فلا وقد يورد
عليه بوجهين اخرين ايضا احدهما انه لا قبح في ذلك الاغراء اذ قلما يحصل العلم للمامور بكونه مكلفا باصل الفعل لاحتمال
انتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن فلا يستلزم الاعتقاد الجازم ولا يضر الظن مع انكشاف فساده كما هو المشاهد
في العمومات الشاملة لقاطبة المكلفين مع ان كثيرا منهم لا يتمكن عن الاتمام ولا عن الواجب المشروط فيها لبا
وحاصله ان الاغراء هنا ليس جهلا بل هو ظن والاغراء بالظن مع انكشاف فساده لا ضير فيه وفيه ان هنا امرين
احدهما بقاء شرط التمكن وكون المكلف مكلفا لاجله والاخر كونه مكلفا بشرط بقاء التمكن ولا شك ان الظني
هو الاول بل قد لا يكون ظنيا ايضا وان ظهر انتفاء الشرط والاغراء بالجهل في التكليف الابتلائي يكون بسبب الامرين
معا فعدم حصول العلم للمامور بكونه مكلفا لاحتمال انتفاء الشرط لا يرفع قبح الاغراء بسبب الامر الثاني اصلا كما
لا يخفى مع انه لو تم هذا لدل على عدم القبح للاغراء بالجهل في شيء من المواضع التي استدل الاصوليون والفقهاء
فيه لجريان مثل ذلك فيه وثانيهما انه لو كان مثل هذا الاغراء قبيحا لاستلزم نفي النسخ المجمع عليه لظاهر الحكم
التابيد وعلى القول بجوازه قبل حضور الوقت فالملازمة اظهر وفيه ان كون ظاهر الحكم التابيد مطلقا ممنوع وانما
هو في زمان لا يحتمل فيه النسخ واما في زمان احتمال النسخ كزمان النبي ص فلا نم كون ظاهر الحكم التابيد وكون

المظنون عدم النسخ كيف ولا سبيل الى تحصيل الظن بذلك ولا موجب لحصوله ولا مقتضي للعموم بل المظنون من جهة
الاستصحاب بقاء الحكم الى ان يعلم النسخ وتقرير الدليل على الثاني انه لو صح التكليف مع علم الامر بانتفاء الشرط
لزم الاغراء بالجهل لان مقتضى التكليف كون المكلف به مطلوبا للامر وكونه مطلوبا له يتوقف على عدم علمه بانتفاء الشرط
اذا كان الامر هو الله سبحانه فمقتضى هذا التكليف حصول العلم للمامور بكونه متمكنا من الاتيان بالمامور وهو خلاف
الواقع ويرد عليه انه لا يترتب مفسدة على هذا الاغراء فان اعتقاده انه متمكن من هذا الفعل لا يوجب مفسدة بل
قد يكون متضمنا لمصالح كثيرة كما مر فلا ضير فيه الثالث لاستلزام التكليف مع علم الامر بانتفاء الشرط عدم
اشتراط الامكان فيه اي في التكليف وذلك لان ما عدم شرطه غير ممكن لاستلزام انتفاء الشرط انتفاء المشروط
ومقتضى التكليف مع العلم بعدم الشرط طلبه بدون الشرط فيلزم طلب غير الممكن فلا يكون الامكان شرطا في
التكليف وهو باطل لما مر من استحالة تكليف ما لا يطاق ولا يخفى ان الشرط كما عرفت اقسام ولا يجري هذا الدليل
فيما اذا كان الشرط شرطا للوقوع وكان مقدورا للمكلف لان عدمه ح باختيار المكلف والامتناع بالاختيار
لا ينافي الاختيار ولهذا صرح بعضهم بانه ذهب اصحابنا الى جواز التكليف فيما علم انتفاء هذا الشرط وقال انه
خارج عن محل النزاع حقيقة ايضا والكلام في باقي الشروط ولكن هذا الدليل لا يجري في البواقي ايضا باجمعها
بيان ذلك ان الشرط ان كان شرطا للوقوع وكان غير مقدور فهو لا محالة يكون شرطا للوجوب ايضا فلا شك
ان انتفاءه يوجب عدم امكان مشروطه سواء كان الاشتراط عقليا ام شرعيا اما العقلي كالحيوة والقدرة وامثالها
فواضح واما الشرعي فلاجل ان ما جعله الشارع شرطا للوقوع اليقيني فلا يكون الواقع مع عدمه ذلك الشيء
كعدم الحيض الذي هو شرط الصلوة فان صلوة الحائض ليست متعلق مطلوبية الشارع وهي تحصل لو فرض عنها حال
كونها حائضا والحاصل انه اذا جعل الشارع شرطا للوقوع فيجب انتفائه بانتفائه واما لو لم يكن شرطا للوقوع واما ان
كان شرطا للوجوب دون الوقوع وذلك ينحصر في الشروط الشرعية التي لم يجعلها الشارع الفعل بانتفائها واما
نفي الوجوب بدونها كالاستطاعة للحج او كان شرطا للوجوب والوقوع معا وكان مقدورا كعدم السفر للصوم
فلا شك ان انتفاءه لا يوجب عدم امكان مشروطه اما في الاول فواضح واما في الثاني فلان انتفاء
الشرط يكون بالاختيار فالامتناع اختياري والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار نعم يلزم في هذين القسمين
عدم كون الشرط شرطا لان مقتضى طلب الفعل مع العلم بانتفاء هذا الشرط انه واجب حين انتفائه ايضا فلا يكون
وجوبه مشروطا بذلك الشرط وهو خلاف الفرض فالصواب ان يقرر الدليل هكذا ولاستلزامه عدم
اشتراط الامكان فيه او خروج الشرط من الشرطية هذا ثم ان ابن الحاجب اجاب عن هذا الدليل بوجهين احدهما
ان الامكان الذي هو شرط التكليف ان يكون مما يتاتى مثله عادة عند حضور وقته واجتماع شرائطه وهو
حينئذ الامكان الذي هو شرط وقت عدمه وهو اجتماع شرائطه بالفعل فان حيث الثاني الذي منافاته لانه غير محل
النزاع وحاصله يرجع الى الفرق بين الممتنع بالذات والممتنع بالغير في جواز التكليف به وعدمه واختيار
جواز التكليف بالثاني والى رده اشار بقوله وجعل الشرط اي شرط جواز التكليف تاتي الفعل وامكانه
عند اجتماع الشرائط لا فعليتها اي فعلية الشرائط تحكم لان ادلة استحالة التكليف بالمحال جارية في الصورتين
فالتكليف بالمحال قبيح من العليم الحكيم مطلقا فاذا كان الفعل بدون الشرط محالا ولا يمكن تحصيل الشرط لا يجوز
التكليف به قطعا ولا ينفع كونه بعد اجتماع الشرائط ممكنا كما لا يخفى وحاصل الجواب يرجع الى اختيار الشق
الثاني ومنع جواز [illegible]

لانه غير محل النزاع ثم لا ينبغي النزاع فيه على حدة بل هو متفرع على مسئلة تكليف المحال وبيانها انه لو تم ما ذكر المستدل
لزم ان لا يصح التكليف مع جهل الامر بعدم الشرط ايضا اذ عدم الامكان بالنسبة الى المامور مشترك ولا اثر فيه لعلم الامر
وجهله فالجواب انا نمنع بطلانه فان الشرط ثبوته عقلا لا خارجا فلا ينتقض بالاول فيصح والشرط في صحة التكليف ثبوت
الامكان في علم المكلف بالكسر لا في الخارج فلا ينتقض الدليل بما جهل الامر انتفاء شرطه الذي هو لا والثاني فلنا
ان الشرط ثبوت الامكان عقلا لا خارجا لان المراد باستحالة التكليف بما لا يطاق استحالة تكليف ما يعلم المكلف بالكسر انه
ما لا يطاق دونما استحالة التكليف بما لا يطاق خارجا وان لم يعلم المكلف ذلك ما لا يطاق ولذا اتفقوا على جواز
التكليف بما لا يطاق في الواقع اذا ظن المكلف كونه ممكنا وما لا يطاق والرد فيه ان النفي وسائر ادلة امتناع التكليف
بالمحال انما هي مختصة بصورة علم المكلف لا غير هذا ولا يخفى ان هذا الدليل ايضا يختص بما اذا كان النزاع في
التكليف الواقعي الحقيقي واما اذا كان الكلام في التكليف الظاهري وصدور الخطاب فلا يتم اصلا اذ لا يلزم
منه عدم اشتراط الامكان او خروج الشرط من الشرطية حيث انه ليس المطلوب هو الفعل حقيقة وبما ذكرنا ظهر ان
النزاع لو كان في التكليف الظاهري وصدور الخطاب فالحق مع المجوزين لانه لا دليل على امتناعه اذ قد عرفت
ان الدليل الاول انما يتم في نفي صحة التكليف الحقيقي واما تماميته في نفي صحة الظاهري فمن قوته على تماميته ما ذكر
بقوله قدس سره والابتلاء غير صالح له وقد عرفت ما فيه والدليل الثاني لا يتم ولا التمسك على نفي صحة شيء من التكليفين
والثالث يختص بنفي صحة التكليف الحقيقي بل الظاهر انه لم يخالف احد في جواز ذلك النصوص الواردة فيه ظاهرا والعبد
ويظهر من صاحب المعالم ايضا في اخر هذا البحث ولكن في حد ثم حاشية السيد الجواز معناه الى عدم دليل على الامتناع
ما اشرنا اليه من انه قد يترتب على التكليف الظاهري وصدور الخطاب مصالح كثيرة من جهة توطين النفس على
الامتثال كما ان السيد يستصلح بعض عبيده لاوامر يخبرها عليه مع جزمه على نسخها امتحانا له وقد يقول الرجل لغيره
وكلتك في كذا للغفلة مع علمه بانه سيعزله والاصل في ذلك ان الامر قد يحسن لمصالح تنشأ من نفس الامر
لا من نفس المامور به وما تحقق من ان الامر لا يحسن الا لمصلحة تنشأ من نفس المامور به وانما قد يحسن بان يكون لا لا
وان الطلب في المثالين المذكورين ليس للفعل لعلم الطالب بانتفائه بل للعزم على الفعل والانقياد اليه والامتثال
وليس البحث فيه بل في الفعل ليس بشيء بل لا شك في ترتب المصالح الكثيرة على نفس التكليف والامر في بعض الاوقات
ولا يلزم القول برجوع التكليف ح حقيقة الى العزم وامثاله بل قد يكون المكلف به ذلك وقد لا يكون بل لا يكون
مكلفا به في الحقيقة اصلا وانما يترتب الفائدة على نفس الامر والتكليف الظاهري وصدور الخطاب من الامر ولا يخفى ان هذا
يجري في التكليف المطلق والمشروط جميعا فيصح كل منهما اذا كان فائدة في نفس التكليف واما اذا كان الكلام في التكليف
الحقيقي فان كان المراد بالتكليف هو اظهار كون الفعل او الترك مستحسنا عند المكلف بالكسر وكونه راغبا اليه وكونه
ذا مصلحة او مفسدة فالحق مع المانعين اذ قد عرفت تمامية دلائل الدليل الاول والثالث في نفي صحته اذا كان التكليف
غير مشروط وتماميتها لا الاول فقط اذا كان مشروطا بل اذا علم عدم الشرط في التكليف المشروط لا يعقل طلبه لشرط
وجوده وهذا الظاهر ويدل على عدم صحة هذا التكليف مطلقا مشروطا كان ام لا قبحه عند العقلاء وذهب بذلك قال
السيد المرتضى على ما نقل عنه صاحب المعالم الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تعالى بشرط ان يتعدى ويزعم
انه يكون مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشروط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها فاما
العالم بالعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز ان يامر بشرط قال والذي يبين ذلك ان الرسول لو اعلمنا ان
زيدا لا يتمكن من الفعل في وقت مخصوص قبح منا ان نامره بذلك لانه لا يحسن دخول الشرط فيمن يامر مع فقد

علمنا بصفته في المستقبل لا تحسن انه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه العلم ولهذا الطريق نحسن الفعل لانه بما يصح ان نعلمه
وكون المامور ممكنا لا يصح ان نعلم عقلا فاذا فقد العلم فلا بد من الشرط انتهى كلامه رفع مقامه وان كان المراد
بالتكليف هو الطلب من المامور فالحق مع المانعين مطلقا سواء كان النزاع في شرط الوجوب او فيه وفي شرط الوقوع
اما شرط الوجوب فظاهر اتفاقا واما شرط الوقوع فلما سبق من ذم العقلاء عليه وقبحه بل لان مع العلم بانتفاء الشرط
ولو كان شرطا للوقوع فقط المستلزم لعدم تحقق الفعل يمتنع تحقق الطلب حقيقة من التكليف ولو وجد فهو بمجرد
اللفظ بالقائه الطلب وهذا لم جدا بقيته في هذا المقام شبهة وهو انه يظهر من كلام السيد انه لا يصح الشرط
من العالم بالعواقب مطلقا وصرح به بعض اخر ايضا وقال بانه لا يصح الاشتراط من العالم حتى من العالم بوقوع
الشرط ويدل عليه ان ظاهر الاشتراط الجهل بحصول الشرط وعدمه وهو ينافي العلم مع ان التكاليف الشرطية
في الشرع خارجة عن حد الاحصاء ودفعها بوجوه احدها انا لا نم عدم صحة الشرط من العالم بالعواقب مطلقا
وانما المسلم عدم صحته اذا علم انتفاء الشرط الوجوب لانتفاء الوجوب حينئذ انه لا يصح التكليف ح اذ لا فائدة
في الامر بالفعل على طريق الشرط اذا كان انتفاء الشرط والمشروط معا معلوما ومجرد صدق القضية الشرطية
وكونه بيانا لهذه الملازمة الواقعية لا يكون في صحته اذ لا يترتب عليه فائدة يعتد بها اذ هذه القضية ح في قوة
الشرطية القائلة لو كان زيد حمارا لكان ناهقا واما في صورة العلم بالوقوع فعدم صحة الشرط غير مسلم لانه
انما يكون اذا انحصرت فائدته في الاتيان مع الشرط وعدمه بدونه وليس كذلك بل يمكن ان يكون الفائدة
هي اعلام المكلف بان هذا الشرط موجب للمامور به والامر به وايضا لو لم يقيد لكان موهما للوجوب المطلق
وهو في قوة الكذب ولا يخفى ما فيه من القبح وعلى هذا فنقول ان جميع الاوامر الشرطية الواردة في الشرع مخصوصة
بالواجدين للشرط وان كانت ظواهرها عامة او مطلقة ووجه التخصيص عدم صحة الامر مع العلم بانتفاء الشرط
وثانيهما انا نسلم عدم صحة الشرط من العالم بالعواقب مطلقا ولكنه يختص بما اذا كان التكليف متوجها الى
شخص خاص او اشخاص خاصة متفقة في وجدان الشرط او فقدانها واما اذا كان متوجها الى اشخاص كثيرة
مختلفة من هذه الحيثية فلا نم عدم صحة الاشتراط والسر فيه ان الوجه في عدم صحة الشرط في الاول انما هو
عدم ترتب فائدة عليه لان المكلف اما واجد للشرط او فاقد له والاول يجب عليه المشروط قطعا فلا فائدة للاشتراط
والثاني لا يجب كذلك فلا وجه لشيء من الشرط والمشروط او ان ظاهر الاشتراط جهل الامر وهو منتف فيه لا يجري
في الثاني اما الاول فلوجود الفائدة للاشتراط وهي انه لولاه لم يفهم تكليف الواجدين ايضا واما
الثاني فلان المعهود الجهل من الاشتراط انما هو في الصورة الاولى واما في الثانية فغير مسلم حيث انه لا فائدة
له في الاولى فيكون السبب هو الجهل بخلاف الثانية وثالثها انا نم عدم صحة الشرط من العالم بالعواقب
مطلقا ولكن نمنع بقاء الاوامر الشرطية في الشرع على ظاهرها من الاشتراط بل هي منحلة في الحقيقة الى حكمين
مطلقين يتعلق بالنسبة الى الواجد للشرط والاخر بالنسبة الى الفاقد له نحو قوله تعالى وان لم تجدوا ماء فتيمموا
صعيدا ان حكم غير الواجدين للماء التيمم وحكم الواجدين له ليس التيمم فلا اشكال وقال الاشعري يصح
التكليف مع علم الامر بانتفاء الشرط واحتج اصحابه بوجوه الاول انه لو لم يصح التكليف والحال هذه
والا لم يعص احد ابدا لان ارادة المكلف من الشروط فكلما لم يقع من المكلف فقد انتفى شرط من شروطه ولا اقل
من ارادة المكلف وكان الامر عالما به لا محالة فلو لم يصح التكليف مع علم الامر بانتفاء الشرط لم يكن كل ما لم يفعله
المكلف مكلفا به فلا يكون عصيانا على تركه الثاني انه لو لم يصح التكليف مع علم الامر بانتفاء الشرط لم يعلم

تكليف اي يلزم ان لا يعلم في شيء من الازمنة انه مكلف في ذلك الزمان واللازم باطل ضرورة ويدل على بطلانه ايضا
انعقاد الاجماع على وجوب الشروع في نية الفرض وانما قلنا انه لم يعلم تكليف لا قطعا مع الفعل وبعده في
احتمال ان لا يوجد شرط قبله وتقرير دليل الملازمة على ما ذكر بعض المدققين ان التكليف بالفعل اما قبل
وقوع الفعل او بعده او معه والاخيران باطلان لانه يعلم في كل من الانين انه غير مطالب بالفعل في هذا
الوقت لان التكليف لكونه من اقسام الطلب وهو مشروط بفقدان المطلوب ورجائه فلا يتصور تحققه في بعد
ان الفعل او في ان الفعل لعدم الفقدان ح فيتعين ان يكون قبل وقوع الفعل وح فاما ان يعلم في ان انه
مكلف بالفعل في هذا الان او بالفعل في ان بعده والاول باطل لان في ذلك الان اما ان وقوع الفعل اذن
علمه والاول ملزوم لفقدان الفقدان والثاني لفقدان الرجا وهما شرطان التكليف كما عرفت فتعين الثاني
فان قلنا بان التكليف المشروط يمكن ان يتعلق بالفعل الذي علم الامر انتفاء شرطه فيمكن ان يعلم تحقق
التكليف المشروط في ان قبل الفعل بالفعل في ان ثان والا فلا يمكن اذ يجوز عند العقل ان لا يتحقق
شرط من شرايط التكليف في الان الثاني لا يقال يجوز ان يعلم تحقق الشرايط في الان الثاني بالهام او وحي
او شبه ذلك لانا نقول ندعي الضرورة في تحقق العلم بالتكليف مع قطع النظر عنها فان قيل زمانا يردد في كل
جزء فانه مع الفعل فيه او بعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى بصفة التكليف في الجزء الاخر قد علم بالتكليف
في الثالث انه لو لم يصح لم يعلم الخليل وجوب الذبح اي ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم
النسخ وقد علم قطعا والا لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج الى الفداء وفيه اي فيما احتجوا به نظر اما في الاول
فلاجل ان الارادة فيما تنازع فيه لان محل النزاع كما عرفت هو شرط الوجوب الذي يكون التكليف مقيدا
بدونه والشرط الذي يكون الواجب مطلقا بالنسبة اليه وعلى هذا فنقول ان اراد بقوله فكلما لم يقع من
المكلف فقد انتفى شرط من شروطه انه انتفى شرط من شروط تكليفه ثم وان اراد انه انتفى شرط من شروطه
مطلقا فم ولا يجدي اذ لعله انتفى شرط من شروط الوقوع التي لا يكون شرطا للوجوب ولم يقل احد انه التكليف
بح فان زعم الخصم تولديه والارادة ليست من شروط الوجوب والتكليف بل هي من شرايط الوقوع
التي يكون التكليف مطلقا بالنسبة اليها فلا يلزم انتفاء المعصية بتركه فان قيل هذا انما يتم على القول بان
الارادة الحادثة مقدورة وهو باطل لعدم صدور الارادة بالقدرة والا لزم التسلسل في الارادة لان كل ما يصدر
بالقدرة يصدر بالارادة قلنا لو سلمنا ذلك وقلنا بكون الارادة غير مقدورة ايضا لم يكن التكليف بالنسبة اليه
مشروطا اجماعا لان الارادة القديمة شرط غير مقدور وعند الاشاعرة وليست شرطا للتكليف اتفاقا فتكون
مستثنى من محل النزاع قطعا لان الكلام في الشرايط الغير المقدورة التي يكون التكليف مشروطا بالنسبة اليها
وقد يجاب عن الدليل ايضا بمنع عدم تحقق العصيان مطلقا لانه قد يتحقق بفعل الحرام وان لم يتحقق بترك الواجب
فان الترك ليس مشروطا بشيء ثم لو قلنا بان المطلوب في النهي هو الكف يتم الدليل لان ترك الكف يكون
باعتبار فوات شرط من شروطه فلا عصيان ولكن لا نقول به ويرد عليه اولا بان المستدل ان يخص العصيان
انما هو بترك الترك وهو غير فعل الحرام فيمكن ان ترك الترك انما هو باعتبار فوات شرط من شروطه
فلا عصيان ولكن لا نقول به ويرد عليه اولا بان المستدل ان يخص العصيان انما هو بترك الترك وهو غير
هذا شرح المقام على ما هو ذوق كلام القوم وطبق كثير من عبارات الاصحاب واما على ما بناء على ما قلنا من امتناع
التكليف بدون الطلب مع العلم بانتفاء الشرط مطلقا اي ولو كان شرطا للوقوع فقد ورد ايضا قلنا انه يجب ان

اريد بالعصيان مخالفة المامور به وتفويت المطلوب حقيقة فنسلم عدم تحققه وان اريد مخالفة المامور به ظاهرا او مخالفة
الامر الانشائي او اريد ترك ما كان حسنا عند المكلف مرغوبا لديه وكان ذا مصلحة فلا نم عدم تحققها والوجه لا تلزم
فيلزم عدم استحقاق احد العقاب حيث انه لم يخالف المامور به حقيقة لانا نقول لا نم ان مجرد استحقاق العقاب يحصل
في مخالفة المامور به وذلك لان العقاب المترتب على الافعال والتروك على قسمين احدهما ما يكون لاجل نفس مخالفة
وعدم اطاعة الامر من غير ان يكون لاجل تفويت مطلوب او تفويت مصلحة او ارتكاب مفسدة او يكون لاجل تفويت
مطلوب وترك مصلحة اما للامر او للمامور ومجرد العقاب في اوامره سبحانه هو الاخير ولا شك ان تحقق العقاب
في الاول موقوف على تحقق الطلب بالامر والنهي حتى يتحقق المخالفة واما الثاني فلا يتوقف على ذلك
الا ترى ان الاب يعاقب طفله بالجناية لاجل ارتكابه القبيح مع انه لا يعقل الطلب عنه ثم غاية الامر توقف
العقاب في اوامره سبحانه على اعلامه بكون الفعل او الترك حسنا او قبيحا او ذا مصلحة او مفسدة وهو قد يتحقق
وان لم يتحقق الطلب فلا ينافي استحقاق العقاب فانه ربما يعاقبه سبحانه من قبيل مجازاة الاب لطفله فتامل وفي
اما في الثاني فلان الانقطاع اي انقطاع التكليف في اول المباشرة ثم نمنع انقطاع التكليف وعدمه في ان
مباشرة الفعل وكذا نمنع عدم التكليف في ان ايقاع الفعل في ذلك الان وانما يلزم الامران في ان حدوث
التكليف والكلام في العلم بالتكليف في ان وضيق المقام لانه لا خلاف في انقطاع التكليف بعد الفعل
وانما وقع الخلاف في ان حدوث الفعل فذهب المعتزلة الى انقطاع التكليف فيه والاشاعرة الى عدم الانقطاع
احتج المعتزلة بانه ان اريد ان تعلق التكليف بالفعل وطلب له سواء اعتبر حال حدوث الفعل او قبله او بعده
مع انه ينقطع بعد الفعل اتفاقا وان اريد ان محصل المكلف باق بعد فمع المحل لانه تكليف بما لا يمكن لانه
تكليف بايجاد الموجود وهذا الايجاد وان لم يكن محالا لان المحال هو ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل
بهذا الايجاد ولكن التكليف بهذا الايجاد محال لان التكليف طلب والطلب يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت
الطلب فطلب ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد ولكن التكليف بهذا الايجاد محال
لان التكليف طلب والطلب يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب فطلب ايجاد الموجود بحين الطلب مح ولو كان
وجوده بهذا الايجاد بل يمكن ان يقال ان هذا الايجاد ايضا مح لانه لو كان التكليف باقيا عند وجود الفعل وحدوثه
وهو يستدعي مطلوبا غير حاصل عند الطلب فالتكليف المقارن لزمان وجود الفعل تكليف بايجاد ما وجد قبل
هذا الايجاد وهو زمان التكليف والطلب ولا شك ان ايجاد ما وجد قبل هذا الايجاد محال وفيه ان قوله الطلب
يستدعي مطلوبا غير حاصل انه ممنوع بل الطلب يقتضي ان لا يكون المطلوب حاصلا في اول الامر واما ان لا يكون حاصلا
وقت الطلب اصلا فلا على انه يمكن منع هذا او القول بانه لا يقتضي الا ان لا يكون المطلوب حاصلا قبل الطلب وبسبب
اخر لكن يجوز ان يحصل في وقت الطلب وبهذا الايجاد بحيث لا يكون متاخرا عنه اصلا كما اذا فرض حصول
العلم بانه سبحانه يكلف في ان او زمان كذا فوقع الفعل في هذا الان او الزمان بلا تاخير فح لا يكون التكليف
متقدما عليه بالزمان اصلا بل بالذات فقط ولعل مراد من قال ان الامر حال كان طلبا يستدعي مطلوبا غير حاصل
وقت الطلب كصاحب التلخيص وشارحه هو احد الامرين او يكون بناء على مذهب ان التكليف لا يجتمع مع وجود
الفعل واحتجوا ايضا بان في ان الفعل ينتفي فائدة التكليف وهو الابتلاء لانه انما يتصور عند التردد في الفعل
والترك واما عند تحقق الفعل فلا وفيه ثانيا انا لا نم ان الابتلاء فائدة بقاء التكليف بل هو فائدة ابتدائه واحتج الاشاعرة
بوجوه احدها ان الفعل مقدور حال بالاتفاق لانه اثر القدرة فيوجد معها واذا كان مقدورا يصح التكليف

به لانه لا مانع الا عدم القدرة وقد انتفى واجيب عنه بانا لا نسلم انه لا مانع من صحة التكليف غير عدم القدرة فان ما
ذكره دليلا للمعتزلة من الموانع وفيه انه قد عرفت فساد ما ذكروه وضعفه مع ان بعض ما ذكروه وهو انه تكليف
بايجاد الموجود وايجاد الوجود صح كان تمسكا بعدم القدرة ورابعها ان التكليف يتعلق بالذات بمجموع الفعل
من حيث هو مجموع ولا شك ان ذلك المجموع انما يحصل شيئا فشيئا وما لم يحصل بالتمام لم ينقطع التكليف والا
لزم عدم وجوب اتمام الفعل ويلزمه مقارنة التكليف لحدوث الفعل واجيب عنه بان الفعل اذا قسم الى
الاجزاء كان الطلب المتعلق به منحلا الى الاجزاء وكل جزء منه بازاء جزء من الفعل وكان سابقا على حدوثه
واما الطلب المتعلق بالمجموع فينقطع قبل الجزء الاخير ولا يكون مقارنا لحدوثه الذي هو في ان حدوث
المجموع وفيه منع ان الطلب المتعلق به منحل الى الاجزاء وان كان منهم طلب الاجزاء التزاما ولكن يرد عليه ان
التكليف المتعلق بالمجموع وان لم ينقطع الا بعد تمام الفعل وكان مقارنا لحدوثه ولكنه غير محل النزاع لان
النزاع مقارنة التكليف بمثل لذلك الفعل بعينه ولا شك ان الاجزاء غير المجموع فمقارنته التكليف بالمجموع
لكل جزء ليس من المتنازع فيه نعم لو قارن الطلب الانتزاعي لذلك الجزء سبق تم المطلوب ولكن الخصم يمنعه وثانيها
انه لو لم يكن التكليف وقت الفعل لزم ان يكون من بلغ مسلما ولم يكن كافرا اصلا لم يكن مكلفا بالاسلام فلم يكن
مثابا به لان قبل البلوغ لم يكن مكلفا اجماعا وحين حدوث البلوغ كان الاسلام حاصلا له فلا يكون
التكليف به واقعا ح فالاسلام الحاصل في اول البلوغ لا يكون ح مكلفا به فلا ثواب عليه ويلزم ان لو مات
في ان البلوغ لم يكن له ثواب الاسلام والجواب بان للخصم ان يقول ان التكليف في اخر زمان عدم البلوغ باتيانه
الاسلام في ثاني الحال مردود بانه يستلزم ان يكون غير البالغ مكلفا ولو لم يكن مميزا وهو يخالف الاجماع
ومما ذكرنا ظهر انه لا دليل للمعتزلة على انقطاع التكليف في ان الفعل وان ادلة الاشاعرة اقوى مع ان
ابطال دليل القائل بالانقطاع كاف للبقاء لاجل الاستصحاب واما جواز البقاء ومنع الانقطاع كما هو الظاهر
في هذا المقام فهو اظهر كالاحتمال في بعض التكاليف اي كما ان احتمال ان لا يوجد شرطه لم يقبله في بعض التكاليف
م فان المراد بعدم الاحتمال هنا عدم الاحتمال عادة ولا شك ان في زمان لا فسخ فيه كمثل الان كثيرا ما
يحصل العلم العادي قبل الفعل بعدم انتفاء شرطه في وقته سيما اذا كان وقته متصلا بوقت العلم فان
الشخص الصحيح القوي البعيد من الامراض المهيأ للصلوة المستقبل القبلة لاجلها في وقت لا يرتجي فيه حدوث حادثة
مانعة عن الصلوة يعلم عادة عدم انتفاء شرط من شروطها لا سيما اذا كان الفعل من الافعال لا يستدعي زمانا
طويلا كاعطاء المال للفقير مريد الاعطاء له وكذا الغسل الارتماسي الواقف عند الماء لاجله على انه لا يدفع
العلم الشرعي بعضا ان مجرد الاحتمال لا يدفع العلم الشرعي وهو ما يعم الظن المعلوم حجيته ايضا والقدر المسلم
هو حصول هذا العلم بالتكليف لا الاعتقاد الجازم المطابق للواقع والحاصل انه لو اريد بقوله والا لزم بكم عدم
اي عدم العلم بالتكليف ان عدم العلم الشامل للظن بكم هو م ولكن احتمال انتفاء الشرط لا يوجب انتفاء هذا
العلم وان اريد الاعتقاد الجازم فبطلان اللازم مم بل الواقع خلافه اذ لا يعلم احد انه مكلف بما يجب ان يوقع
به بعد ذلك قطعا انه يظن ذلك وهو الموجب للتحرز عن المخالفة ويجري عليه بالاجماع القطعي قال السيد
المرتضى على ما نقل عنه مناجيا للمناكر وهذا نذهب الى انه لا يعلم بانه مامور بالفعل الا وقت تقضي الوقت وخروجه
فيعلم انه كان مامورا به وليس يجب ان لا نقطع انه مامور بان نتحرز عن وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل
وهو صحيح سليم وهناك امارة يغلب معها الظن ببقائه يوجب ان نتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه ولا يجوز

الا بالشروع في الفعل ولا ابتداء به ولذلك مثال في النقل وهو ان الشاهد المسيح من بعد يجوز ان يحرم البيع
قبل ان يصل اليه بل يجب التحرز عنه لما ذكرناه ولا يجب اذا اراد التحرز ان يكون عالما بانعقاد البيع وتمكنه من الاحتراز
به انتهى ومن هذا يعلم عدم دلالة انعقاد الاجماع على وجوب الشروع بنية الفرض على العلم بتحقق التكليف ايضا
اذ يكفي في وجوب نية الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل الى القطع وقد عرفت ان الاحتمال لا يدفع العلم
الشرعي مد فتح الدليل الاخير ايضا وهو اقدام الخليل على ذبح ولده وبيان الدفع انه ان اريد بالعلم في قوله ولم يعلم
الخليل وجوب ذبح ولده الاعتقاد الجازم فلنا عدم العلم قوله والا لم يقدم على الذبح قلنا ممنوع لانه لا يتوقف الا
قدام على العلم بالتكليف بل يكفي فيه الظن كما نشاهد انا نسعى مع عدم علمنا بتكليف شرع ومقدماته وان اريد به اعم الظن
ايضا فنمنع الملازمة والوجه ظ واما الفداء فيمكن ان يكون عما ظن انه مامور به وقد يجاب ايضا بالمنع من تكليف ابراهيم
بالذبح الذي هو فري الاوداج بل كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية وما يجري مجرى ذلك والدليل
على هذا قوله تعالى وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا واما جزعه فلاشفاقه من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح
به نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او مقدمات الذبح زيادة
على ما فعله لم يكن تدارسها اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس المفدى اقول لا يخفى ان غرض المستدل بهذا الدليل
اثبات تكليف الخليل مع انتفاء شرطه بسبب علمه بالتكليف وكون علمه حجة ثم اثبات علمه باقدامه على الذبح
وح فلا يجوز منع التكليف في الجواب بل الواجب رد دليل ثبوت التكليف او منعه كما فعلنا اولا الا ان يصطلح الا
ان يقال ان مراد المجيب من منع تكليف ابراهيم منع علمه بالتكليف وح يكون الجواب وجها ويكون حاصل الجواب انا
لا نم علم ابراهيم بالتكليف بالذبح الذي هو فري الاوداج بل علم التكليف بمقدماته ولذا اقدم عليها وكانت
المقدمات هي المكلف بها في الواقع ونفس الامر ولم يكن شرطها منتفيا نعم يمكن تقرير الدليل بوجه تم هذا
الجواب بظاهره ايضا بان يقال انه يجوز التكليف مع علم الامر بانتفاء شرطه بدليل ان الله سبحانه كلف الخليل
بالذبح مع علمه بانتفاء عدم النسخ الذي هو شرطه واما دليل تكليف الخليل وهو ظاهر الامر وقول الذبيح
بعد قول الخليل اني اذبحك يا ابت افعل ما تؤمر فلا احتياج بعلم الخليل وعلى هذا فيتم الجواب بمنع تكليفه بالذبح
بل انما كلف بالمقدمات وعلم الخليل بذلك غاية الامر انه وقع تجوز في الالفاظ وح لا يكون التكليف
ابتلائيا ايضا بل تكليفا واقعيا بل لعل مراد المجيب ايضا جعل التكليف ابتلائيا لان الابتلاء انما هو اذا اعلم الخليل
او ظن وقوع الامر بالذبح وقد صرح بقوله فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح بانه لم يعلم ذلك ولم
يظن ايضا فلا يكون ابتلاء وعلى هذا التقرير الدليل يمكن الجواب ايضا بمنع مطلق التكليف اي انه لا تكليف
بالذبح ولا بمقدماته بل هو تكليف ابتلائي ولم يكن تكليف حقيقة غاية الامر ان ابراهيم لم يعلم حقيقة الحال حتى
اعلمه الله سبحانه ايضا ليحصل الابتلاء فشرع في مقدماته بجد منه كما هو شان سائر المكلفين حتى ظهر حقيقة الامر
وان هذا التكليف ابتلائي ثم لا يخفى ان ما ذكره المجيب اخيرا بقوله او مقدمات الذبح زيادة على ما فعله لم
مما لا حاجة اليه اصلا بل لا وجه له لانه اذا جاز الفداء عما لم يؤمر به فليجعل هو نفس الذبح ولا يحتاج الى جعله
مقدماته هذا ثم ان بعض المعاصرين سلمه الله تعالى بعد نقل الجواب المذكور بعبارته قال لو قيل ان ذلك لا يناسب
امتحان مثل ابراهيم واشتهاره بالفضل لذلك وكذا اولاد اسماعيل واشتهاره بذبيح الله ولما ورد من ان المراد
بذبح عظيم هو الحسين ع والاستشهاد بتصديق الرؤيا معارض باني اذبحك مع ان المجاز في الاول اظهر كما لا يخفى
وقد يجاب ايضا بان ذلك من باب البداء الذي يقول به الشيعة وهو مشكل لان البداء انما هو في الافعال لا

التكوينية الالهية لا الاحكام والذي يجري في الاحكام هو النسخ ثم قد يطلق كل منهما على الاخر مجازا فيقال ان النسخ
بداء في الاحكام كما ان البداء نسخ في الافعال ويمكن توجيهه بان المراد حصول البداء فيما ظهر لهم من الله وعلم من قبله
انه يذبحه ويعيد نحر الذبيح بقرينة قوله اني اري في المنام اني اذبحك لا امرت بذبحك فيكون في المنع لجاز
عن حصول هذا الفعل في الخارج بدون منع من الله تعالى ثم بدا له تعالى فلم يقع في الخارج مثل اخبار عيسى عن موت
العروس ثم ظهور بطلانه لكن يرد عليه ان رؤية الانبياء في المنام مبينة عن امره تعالى فقد ورد الكلام ويشهد بذلك
قوله ع حكاية عن اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر ع لا وبل جعلها من باب النسخ والقول بجوازه قبل العمل بما عند
حضور وقته او من باب ارادة العزم والتوطين مع ان حصول العلم لابراهيم في معرض المنع لا يكون الا بعد الظن
المتبع في مثل هذا المقام مع ان الوجوب الشرطي فيما لو كان المكلف واحدا والحال واحدا ايضا مشكل انتهى
اقول فيه اولا انه قد عرفت ان بناء هذا الجواب ليس على جعل التكليف ابتلائيا فان بناءه على ان الذبح الحقيقي
لم يكن مامورا به لا واقعا ولا ظاهرا ولم يفهم ابراهيم ايضا التكليف به كما يدل عليه قوله واما جزعه فلاشفاقه
من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح به نفسه وقوله عما ظن انه سيؤمر به وان مقدمات الذبح مامور بها حقيقة وعلم به ابراهيم
ايضا فيكون كسائر التكاليف الحقيقية ولا يكون فيه امتحان حتى لا يناسب ذلك امتحان مثل ابراهيم فان قيل ليس مراده
من الامتحان الاختبار والابتلاء بل حمل المشقة والمحنة والحاصل انه على هذا يكون الامر بمقدمات الذبح تكليفا او
تحميلا على ابراهيم ولا شك ان مثل هذا امر سهل جدا لا يناسب تكليف ابراهيم به قلنا لا يشترط في التكاليف الغير
الابتلائية صعوبة ومشقة كثيرة لان منوطها بالمصالح الواقعية والحكم النفس الامرية التي لا يصل اليها ايدي
عقولنا فكم من طاعة قليلة يترتب عليها غايات جسيمة ولذا امر ابليس بالسجود الذي هو اجل من ابراهيم قد ردوا اعظم
شانا منكما ليفعل شيئة من الواجبات والمحرمة وثانيا ان عدم مناسبة التكليف بمقدمات الذبح لا شتهار اسمعيل
بذبيح الله ان كانت لاجل انه على هذا لا يكون اسمعيل ذبيحا حقيقيا حتى يشتهر به فذلك وارد على جميع التقادير
لانه لم يذبح حتى يكون ذلك سببا لا شتهاره وان كانت لاجل انه ليس ح ذبيحا مجازيا ايضا كما يكون على سائر
التقادير فممنوع وثالثا انه ليت شعري ما وجه عدم مناسبة هذا الجواب لما ورد من ان المراد بذبح عظيم
هو الحسين ع فانه لا فرق بين ان يكون الحسين ع فداء لاسمعيل ان قلنا انه كان لا بد من ذبح احدهما والتكليف
به ولم يكلف بذبح اسمعيل بل مقدماته وفدى بالحسين ع او قلنا انه لم يكلف بذبحه ولا بمقدماته بل بالعزم
والتوطين كما ذكره هذا القائل اخيرا وفدى بالحسين ع او قلنا انه لم يكلف بذبحه حقيقة ثم حصل البداء
او النسخ وهذا ظاهر جدا ورابعا انه لا يضر معارضته اني اذبحك مع قد صدقت الرؤيا في استشهاد
المجيب وثبوت مراده وذلك لان غرض المجيب ان التكليف بالذبح الحقيقي مم اذ يجوز ان يكون المكلف
به هو مقدمات الذبح ولما كان تجوز ذلك خالفا للمعنى للذبح وكان لا بد في تصحيحه من تجويز صرفه عن
الحقيقة فاستشهد لذلك بقوله وقد صدقت الرؤيا فانه لا يلائم حمل الذبح على المعنى الحقيقي فلا بد من
صرف احدهما عن معناها الحقيقي فكما يجوز صرف صدقت الرؤيا كذلك يجوز صرف الذبح فيجوز ان يكون
المراد بالذبح مقدماته مع المعارضة ولولا المعارضة لكان يجب صرف الذبح قطعا وخامسا ان قوله
ان المجاز في الاول اظهر ممنوع ولا دليل عليه بل نقول ان المجاز في الثاني اظهر لانه لو ارتكب التجوز
في الاول يلزم اما حمل الامر في قوله افعل ما تؤمر ايضا على التجوز او ارتكاب البداء او النسخ ولا يلزم
شيء منهما على الاول وسادسا ان جعله حمل قضية ذبح اسمعيل على البداء جوابا لهذا الدليل خبط عظيم

بيان ذلك ان المستدل قال يجوز التكليف مع علم الامر بانتفاء الشرط واحتج عليه بتكليف الخليل مع علمه سبحانه بانتفاء
شرطه سواء قلنا ان الشرط هو عدم البداء او عدم النسخ او غير ذلك فعلى القول بالبداء فهل لا يكون عدمه
شرطا لوجوب الذبح وان كان شرطا فهل لم يكن سبحانه وتعالى عالما بانتفائه والجميع بط ضرورة ان التكليف
مع البداء وعلمه سبحانه به ثبت فلا بد ايضا فلا بد في رد دليله من منع التكليف سواء حصل البداء ام لا مع
ان البداء لا يجتمع مع منع التكليف بل هو مثبت له فالقول بالبداء ليس جوابا لدليل المستدل بل هو مؤكد له
وسابعا ان تفرقته بين البداء والنسخ بتخصيص الاول في الافعال والثاني في الاحكام اشتباه والمنع بيان
ذلك ان البداء انما يكون فيما وقع حقيقة وما تعلق رفع فعلا كان او حكما والنسخ انما يكون فيما وقع
ظاهرا ثم كشف عدم كون نفس الامر كذلك ولذا قالوا ان النسخ تخصيص في الازمان وقالوا بانه لا يجوز قبل
العمل او قبل حضور وقته والحاصل ان معنى النسخ هو بيان انتهاء مدة الحكم والاعلام بزواله والبداء ازالته
والعجب كل العجب ان هذا القائل نفسه صرح في باب النسخ بان الرفع الماخوذ في تعريف النسخ ليس رفعا
حقيقة والا لزم البداء المحال على الله تعالى وقال ايضا في مسئلة جواز النسخ ويحقق بان النسخ ليس ابطال
بل بيان لانتهاء مدة الحكم وقال ايضا في هذه المسئلة ان اطباء الابدان قد يعتد بشرب الدواء على كيفية
خاصة على ترتيب خاص للمنضج والمسهل والمقوي وغير ذلك وقد يحصل لهم البداء في هذا التمهيد والترتيب
فظهر انه قد علم انه لا يمكن في حقه البداء والنسخ بيان لانتهاء مدة الحكم الاول بعد انتهاء مصلحته لا بداء وظهور
له تعالى بعد الجهل والخفاء تعالى شانه عن ذلك انتهى ومن هذا ان كلا من النسخ والبداء يكون في كل من الا
فعال والاحكام فلو فعل امرا ثم ابطله يكون بداء كما لو اخذ امامة اسمعيل ابن جعفر الصادق ع ولو فعل امرا
يدل بظاهره على الدوام ثم رفعه بعد حين يكون نسخا كما اذا فرض امامة اسمعيل بعد جعفر بحيث يظن دوامها
ثم رفع بعد مدة ولو حكم حكما ثم ابطله كان حكم بوجوب الصلوة الى بيت المقدس واقعا ثم ابطله يكون بداء ولو بين
ان انتهاء مدة وجوبها هذا الزمان يكون نسخا وثامنا ان ما ذكره في ذيل قوله ويمكن توجيهه لا يصح اصلا
لان ما حصل فيه البداء على هذا اما صدور الذبح من ابراهيم او ظهور صدوره منه من قبله سبحانه او علم
منعه سبحانه من الذبح والجميع بط اما الاول فلانه ليس من افعاله سبحانه بل انما هو فعل ابراهيم فلا معنى لحصول
البداء فيه واما الثاني فلان الظهور لم يحصل فيه بداء بل وقع الظهور وان حصل ظهور خلافه بعد ايضا
واما الثالث فلانه لم يتحقق فعل منه سبحانه او لا حتى يحصل فيه البداء بالمنع ثانيا وتاسعا ان جعله من باب
النسخ لا يفيد في دفع دليل المستدل كما ذكرنا وجهه في البداء وعاشرا ان ما ذكره بقوله مع ان الوجوب
الشرطي الخ غير صحيح لانه لا شك ان كل تكليف مشروط بعدم النسخ وبالحيوة والقدرة وامثالها فلو صح ذلك
لزم عدم جواز تكليف شخص واحد ابدا وبطلانه ضروري وكانه اخذه من كلام المدقق الشيرواني ولكنه لم يتامل
به في هذا المقام بل في ذكره في تحرير محل النزاع وغرضه ان الوجوب الشرطي المقيد بالشرط لفظا لعدم ترتب
فائدة على ذكر الشرط ح لا مطلق الوجوب الشرطي ولا شك ان وجوب الذبح على ابراهيم لم يكن مقيدا في
اللفظ بشرط عدم النسخ او بغيره نعم لو حمل الاشكال بالوجوب الشرطي مع علم الامر بانتفاء الشرط كما فعله
المحقق الخونساري في حواشيه على شرح العضدي لكان له وجه حيث قال في رد استدلال المصنف والتحقيق ان هذا
الدليل على تكليف الخليل ان هذا الدليل اي دعوى كون ابراهيم مكلفا بالذبح مع انتفاء شرطه مناف
لما صرح به في النهاية ونقله عنه ناقل القضاء من انه لا خلاف في انه لا يجوز ان يريد الله تعالى من المكلف الاحد

بالفعل وهو يعلم انه يمتنع منه كذا انتهى و التفريع في مثل عدم وجوب الحج على من مات في عام الشرط في
العام الاول الذي هو الاستطاعة فانه على القول بجواز التكليف مع علم الامر بانتفاء الشرط صار الحج واجبا
عليه ويلزم الاستيجار له وعلى القول بعدمه يتكشف عدم وجوبه وعدم لزوم الاستيجار و عدم وجوب
الكفارة على من افطر في يوم الصوم ثم حصل له المسقط اي مسقط وجوب الصوم كالحيض والجنون و
السفر فانه يجب الكفارة على القول بجواز التكليف مع العلم بانتفاء الشرط ولا يجب على القول الاخر و عدم
وجوب الصلوة على من حصل له المسقط للصلوة قبل مضي ما يسع فعلها اي فعل الصلوة من الزمان فانه
عليه قضاء الصلوة على القول الاول دون الثاني وتوضيح المقام انا اما نقول بان القضاء والكفارة
تابعتان للاداء والوجوب كما هو الحق المشهور فنقول بعدم صحة التفريع ايضا لان وجوب القضاء و
الكفارة حينئذ بسبب الامر الجديد دون الامر بالاصل وجوبه حتى يتفرع عليه وهو غفلة لان القضاء والكفارة
حينئذ وان كانا بامر جديد ولكن لا يتعلق ذلك الامر الجديد بالشخص الخاص المعين بان يقول كتبنا فلان او اقض
يا فلان الصلوة بل يكون عاما او مطلقا اما بمثل قوله من وجب عليه الحج او الصلوة ولم يفعل فعليه القضاء
او من وجب عليه الصوم وافطر عامدا فعليه الكفارة او بمثل قوله من فات عليه الحج او الصلوة يجب عليه
القضاء ومن افطر في شهر رمضان عامدا يجب عليه الكفارة او بما يقرب ذلك وصحة التفريع على
الاول لما ذكر على القول بجواز التكليف مع علم الامر بانتفاء الشرط يصدق على الاشخاص المذكورين
في المسائل الثلاث انه وجب عليه الحج والصلوة والصوم فيجب عليهم القضاء او الكفارة واما على القول
بعدم الجواز فلا يصدق ذلك عليهم فلا يجب القضاء والكفارة عليهم وكذا على الثاني لان الامر الجديد
حينئذ يدل على وجوب القضاء والكفارة على كل من فات عليه الحج او الصلوة او افطر عامدا مطلقا خرج من لم
يجب عليه الحج والصلوة والصوم بالاجماع فيبقى الباقي فان قيل من وجب عليه الامور المذكورة ثم سقط
عنه خارج في الصورتين ايضا فلا يصح التفريع قلنا نحتاج الى دليل الخروج ويظهر صحة التفريع ايضا لانه
على القول بعدم الجواز لا يحتاج الى الخروج والمخرج بخلاف القول بالجواز واما ورود الامر الجديد
على نحو لا يصدق على مثل هذا الوجوب على القول به فغير متحقق لو نادر فتامل وقد اورد المحقق الخوانساري
على تفريع الكفارة ايضا بان ترتب هذه الثمرة على هذه المسئلة انما هو اذا فرض العلم بان الكفارة مترتبة
على نفس الصوم المكلف به حقيقة على تقدير كون النزاع في التكليف الحقيقي او العلم بانها مترتبة على الصوم
المكلف به اعم من ان يكون مكلفا به ظاهرا ام حقيقة واما لو قيل ان الكفارة للجرأة وعدم العزم على الامتثال
حيث لم يعلم عدم التكليف ويكون يجب ظنه وعلى ظاهر الحال مكلفا فلا يصح التفريع والكفارة متوجهة
قطعا هذا انتهى لاجل ذلك الاحتمال قطع بعضهم بعدم صحة التفريع وفيه ان القادح في التفريع انما هو العلم بان
السبب في وجوب الكفارة هو ذلك واما بدونه فيجب متابعة ظاهر النص وقد عرفت صحة التفريع على ظواهرها لا
بترض نادر ومما فرعوا على هذه المسئلة انتقاض التيمم وعدمه بعد وجود الماء للتيمم وفقدانه قبل مضي زمان
يتمكن فيه من الطهارة او حصول مانع منها على القول بانتقاض التيمم بوجود الماء قد تمت المبادي الاحكامية
من شرح تجريد الاصول وبتمامها تم المجلد الثاني ويتلوه المجلد الثالث في الكتاب والسنة والحمد لله على جميع
النعماء والصلوة والسلام على خير انبيائه وخير انام المبعوث لتبليغ احكامه والمرشد الى ... واله ... وقد اتفق
الفراغ عن تحرير هذا المجلد في ... يوم السبت ... جمادي الاولى ... من هجرة ...
الف ...

بسم الله الرحمن الرحيم

لما فرغ ... من المبادي بقسميها شرع في بيان المقاصد اعني الادلة الشرعية وقال المقصد الثاني في الادلة الشرعية والمراد بها هنا ما يثبت
به وجوب العمل بها شرعا او ... الاحكام الشرعية لا ما يقابل الادلة العقلية وقد اعد واسبها الادلة العقلية ايضا ... الى
الادلة الشرعية معروفة ... الامامية محصورة في اربعة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل كما صرح به وذكروا في وجه الحصر وجهين
احدهما ان الدليل على الحكم الشرعي اما وحي او لا ... الاول الكتاب والثاني السنة ... والثاني الثالث
الكاشف ... الاول الثالث والثاني الرابع ... ان ... السنة الاول ... الاجماع ...
كونها ... ادلة ... الكشف ... ان ... الكاشف
من ... في دليل العقل ... الدليل ... الشارع ... الاول ... الثاني ... الكاشف
عن قول ... الاول هو الثالث والثاني هو الرابع وغيره ان المراد بالقول ... الراي ... دليل العقل ... قول ...
بل كل دليل ... كالقول ... وان كان المراد به ... الاجماع ... القول ...
غير الكاشف في دليل العقل ... الحصر استقرائي ... ان الحجة في درك الاحكام محصورة في الشرع وحكم العقل بالتم
واستنباط الحكم من الاول لا يكون الا من قول الشارع او فعله او تقريره وطريق وصولها الينا منحصر بالكتاب والسنة والاجماع ... الاستقراء
ثم المراد بدليل العقل يحتمل ان يكون الامور المخصوصة المذكورة في باب الادلة العقلية ... اصطلاحا وان يكون كل ما ...
واسعها العقل لاستنباط الاحكام الشرعية وان انحصرت في تلك القواعد المذكورة في باب الادلة العقلية ولا ... استنباط
بعض هذه القواعد ... الادلة النقلية من الشرع ايضا ... ادلة عقلية ...
اخراج وجوب وجوب مقدمة الواجب ودلالة النهي على الفساد ... الادلة العقلية ... العرف واللغة ...
المعاني ... الاحكام الشرعية لان المراد بالدليل هنا الدليل القريب دون البعيد ... الاحكام ...
او عدم وجدان الخلاف والاستقراء ... لم يذهب اليه احد من ... العلماء ولم يكن ...
من ... الشهرة ولا يبعد ... الاجماع وعدم الاعتناء ... ولا يمكن ... في دليل العقل ...
القائل ... حكم العقل ... المراد بدليل العقل ... الكتاب والسنة والاجماع
من دليل العقل لان ... الشارع ... من العقل بل المراد منه ... العقل ...
وان حكم بحجية ... الحصر في الاربعة لكونها اجماعية والباقي خلافية ... هذه الاربعة ايضا ... الخلاف
لا ... ان الخلاف ... بحجيتها ... الذي يقول بعدم حجية الكتاب ...
... العلم بالمراد ... لا يكون حجة ... بعدم حجية الاجماع ... الكشف عن قول المعصوم
ليس بحجة وكذا من يقول بعدم حجية دليل العقل ... الحكم ... ليس بحجة
وهذا ... ان يكون الحصر في الاربعة لاجل ... اثبات الحكم ...
الا ... عدم حجية ...
و ... الاربعة المذكورة ... القياس ... اصحابنا على عدم كونه ... الادلة الشرعية ... ابن الجنيد ... الانعقاد
الاجماع على ... وبعده ...
ما ... والحق ... ولا يثبت به الحكم ... والمعارض ... والضعيف ... القياس فان منها ما هو حجة

ودليل

ودليل كالقطعي وقياس الاولوية ومنصوص العلة ومنها ما ليس بدليل كما ... فما الوجه في جعل الاول من الادلة الشرعية دون
... الوجه في ذلك ان ما يقول بحجيته من افراد القياس ... القياس ... دليل الاصل من كتاب او سنة او
اجماع او دليل عقل فيثبت الحكم ... دليل الاصل ... لا باعتبار كونه قياسا ... بحجيته
من اقسام السنة ... على السنة ... ان الادلة الشرعية عندنا اربعة منها اربعة الكتاب والسنة
والاجماع ودليل العقل فلا بد من بيان كل منها وما يتعلق بها فقدم الكتاب اولا وقال ... الكتاب وانما قدمه لكونه
اشرف ... في الوجود ... اصل الاحكام ... اكثر الاحكام المذكورة في السنة ماخوذ منه وان لم يدرك ...
اخذ ... وقيل لكونه اقوى الادلة ... عليه ... الاجماع ... الادلة
العقلية ... حجية الكتاب بالاخبار ... الادلة السابقة ... حجية
النبي والامة ... على ... حجية الكتاب ... الكتاب في ...
الاصوليين ... القران ... بتعريفه ... يتعلق به
فقال ... القران كلام ... معجز ... بالسنة القطعية والقرينة ...
... القران معجز ... كلام معجز ... المراد بكون الكلام معجزا ان يكون كلاما
من حيث هو كلام ... الحيثية ... التعاريف ... المحققون ... الحيوانات والجمادات معجز من حيث صدوره عنهما
لا من حيث انه كلام ... القران من حيث هو ... بكون معجزا
يكون كله معجزا ... الكتاب كتاب
عند الاصوليين ... الكتاب ... معجزا من حيث انه جزء
من الكتاب ... كلام ... ذكر ان
لو كان ... معجزا ... النوع ... وكل هذا ... على ما
ذكر بعضهم ... البهائي ... الاصوليين ... الحجي
هو ليس بجيد ... هذا القيد ... الاشارة الى ان ما ثبت اعجازه
من الكتاب هو ... من ... المعجز ... والمراد من هذا التعريف
... القران ... الاسم ... التعريف ... بالحد او الرسم ... لا ... بالحقيقة
والثاني باللوازم ... هذا التعريف ... معرفة ... حقيقته
... الحقيقة والمفهوم ... معرفة الحقيقة والمفهوم
يكون ... ذلك ... المنزل للاعجاز ... كلام الادمي ... بالسنة
لان المراد بالكلام اللفظي دون النفسي ... الدليل في نظر الاصولي وهو مناط الاحكام ... وصف النزول الذي هو صفة
... بالذات ... كالاصوات ... الملك ... الملكة
هو مذهب بعض المتكلمين واما على القول ... ذوات ... المراد ... في العالم ...
... الى العالم ... في وصف النزول ... النزول ...
... بالتنزيل ... الغرض ... والانجيل
وغيرها فان المقصود منها ... بيان الاحكام ومصالح العباد وبيان الوعد والوعيد ولم يتعلق به غرض الاعجاز ...
بخلاف القران فانه انزل للاعجاز وان بين به الاحكام والمصالح ايضا ... الانزال بالاعجاز ... لبيان الاحكام وقصص

المانعين والوعد والوعيد لانه مدخلية في الاتيان والذا التي تجرا على حسب المصالح والحكم لكونه احد العلل فيصح التعليل به
اولان اتيان هذا النوع من الكلام المشتمل على ذلك الاسلوب الغريب والنظم العجيب انما هو للاعجاز فقط وان بين الاحكام
انه تعالى لاثبات الاحكام لم يكن شيء منها على هذا الكلام ولا مدخلية له في اتيان الكلام بهذا الاسلوب ولا يرد على هذا
التعريف مثل قل واصل اذ انما يكون قرانا لو كان بالاية بنفسه وان لم يكن بنفسه وان لم يكن معجزا لكنه اذا كان جزء المعجز
وجزء المعجز له مدخلية في الاعجاز لان الكل لا يوجد بدون جزئه فيكون منزلا للاعجاز ايضا ولما كان الثابت بنقل القران
الغير القابل للنسخ والتشكيك هو كون المعجز سورة من القران لا كل بعض منه وقد وقع التحدي ايضا بها زيد في التعريف
الثابت في كلام الحاجبي والعضد وجمع اخر من الاصوليين قيد بسورة منه اي من هذا الكلام وفيه اي في التعريف
بعد زيادة هذا القيد بحثان احدهما ان فيه دورا لان السورة ماخوذ فيه ومعرفتها موقوفة على معرفة القران لان معناها
على ما يجيء الطائفة المترجمة من القران فتعريفها به دور واجيب عنه بان السورة اسم للطائفة المترجمة من الكلام المنزل
قرانا كان او غيره بدليل سورة الانجيل وسورة الزبور ونحو ذلك فليست معرفتها موقوفة على معرفة القران بل على معرفة الكلام
المنزل الذي هو اعم من القران ولهذا احتاج من عرف هذا التعريف الى وصف السورة بقوله منه لتمييز سورة القران عن سورة
غيره ورد بان السورة وان كانت في الاصل لما ذكر الا انها غلبت في عرف المتشرعة على بعض القران المترجم اوله واخره توقيفا
من بين السور كما اختص الكتاب بالقران من بين الكتب ولهذا ترى صاحب الكشاف عرفها بانها الطائفة من القران المترجمة
التي اقلها ثلث ايات واما الاحتياج الى قيد منه فليس لتمييز سورة القران عن سورة غيره بل لبيان ان السورة من جنس في
البلاغة معجزا بالطبيعة واجيب بانه على تقدير تسليم ان السورة غلبت في عرف المتشرعة على بعض القران فالمعرف ان يقول ارادة
ما غير هذا المعنى وهو المعنى العام المتناول لها ولغيرها والقرينة عليه قوله منه اذ لو كانت بالمعنى الاخر لكان هذا القيد
لم يحتج اليه في باب التعريف الاحتراز الذي هو المهم في التعريف الرسمي واما بيان ان السورة من جنس القران فليست في ذلك
يعتد بها في باب التعريف اقول ويؤيد ان القائل المعرف انما اقتبس هذا من قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله ولا ريب في
ان السورة عند نزول هذه الاية لم يكن غالبة في المعنى الخاص على ان كثيرا منهم عرفوها بما لم يوخذ في تعريفها القران كما انه
فيمكن ان يكون بناء المعرف عليه ولكن لا يخفى انه على القول بكون السورة غالبة في عرف المتشرعة على طائفة من القران يكون
استعمالها في غيرها مجازا محتاجا في استعماله في التعاريف الى القرينة وقوله منه لا يصلح للقرينة لانه محتاج اليه على تقدير
ان السورة تمام القول بسورة بدون لفظة منه كالتحدي وقد يجاب عن الدور ايضا بان ذلك ليس تعريفا لجنس القران وتمييزا له عن المهيات
وانما هو تصوير معنى من لفظ القران وشرح اسم لمن عرف الاعجاز والسورة على طريقة التعريف الاسمي وفيه ان بعد توقف
معرفة السورة على القران فلا يعرف السورة الا من يعرف القران فيكون الدور باقيا كقولهم في تعريف القران والقائل القرائي
وثانيهما انه ما نقل بين دفتي المصحف الى ما اي ما بين دفتي المصحف تواترا والقيد الاخير لاخراج ما كتب بين دفتيه ولم ينقل متواترا
كبعض التفاسير وخواص السور واشباهها اي كان فيه هذا التعريف ايضا دور لكون المصحف ماخوذا فيه لانه لا معنى له الا ما كتب
فيه القران فمعرفته موقوفة على معرفة القران فتعريف القران به دور واجيب عنه بان المصحف اسم جنس الوحي المتلو ما ذكرتم
فلا دور ورد بان ذلك عبارة عن القران وفيه ان كون المصحف بعض القران لا يوجب الدور لانه انما نشا من اخذ القران
في تعريف المصحف واذا لم يوخذ فيه فلا دور وان عرف بما هو عبارة عن القران ويمكن ان يقال انه انما لزم لو اخذ القران في
في تعريف المصحف في الواقع والحقيقة ولكن مسمى المصحف معلوم لكل احد معروف بحيث لا يحتاج احد في معرفته الى معرفة
القران ولذا يعلمه الصبيان فاخذه في تعريف القران باعتبار هذه المعروفية وقد يدفع الدور ايضا بان تعريف الاصوليين انما هو
للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض منه ومعرفة المصحف انما يتوقف على معرفة القران بمعنى المجموع فلا دور

ان

ان معرفة المجموع يتوقف على معرفة المفهوم الكلي لانه فرد منه فالدور باق واورد على هذا التعريف ايضا انه ينتقض بتراجم السور
فانه يصدق عليها انها نقلت بين دفتي المصحف تواترا وقد يجاب عنه بمنع النقل والتواتر فيها فان المراد بالنقل ما نقل عنه
بطريق التواتر وظاهر ان التراجم ملحقة بعده كالاخماس والاعشار وفيه ان المراد بما نقل عن النبي بين دفتي المصحف
تواترا ان كان ان النقل حال كون المنقول بين دفتي المصحف تواتر عن النبي فظاهر ان السور والايات ايضا ليست كذلك
لانها لم ينقل عن النبي حال كونها بين الدفتين بل المنقول عنه انما هو الكلام والوضع فيهما من عمل الكاتبين وان كان
المراد ان المنقول عنه الان يكون بين الدفتين فالحاق التراجم بعده لا يدفع البحث لان كثيرا من التراجم كاسماء اكثر السور
بل جميعها انما نقل عنه متواترا وان لم يكن جميع ما يكتب في عنوانات السور كذلك على ان ذلك يوجب الاضافة بدون
القرينة وهو لا يجوز في التعاريف ثم ثاني البحثين الواردين على التعريف المذكور ان فيه خروج البعض عن ظاهر التعريف
اي بعض القران بجوازه لا يناسب غرض الاصولي فان غرضه انما هو تعريف ما هو دليل والدليل عند الاصوليين انما هو ابعاض
القران حتى اي كل اية لا المجموع وانما قلنا ان البعض يخرج عن ظاهره لان لفظة من في قوله منه للتبعيض والضمير المجرور
للكلام وح كان اجري التعريف على ظاهره ولم يعتبر فيه حذف كان تعريفا للمجموع المولف من السور فيخرج عنه البعض
لان النكرة اذا وقعت في سياق الوحدة افادت العموم وان كان في سياق الاثبات كقولهم تمرة خير من جرادة وقوله تعالى ولو ان ما في الارض
تجزئ الكلام فيكون المعنى لكل سورة وقوله منه حال لكون كل سورة بعضا منه وما يكون كل سورة جزءا منه ليس الا المجموع فيخرج
جميع الابعاض ولو منع افادة النكرة في الصورة المذكورة للعموم نقول معنى التعريف ح انه كلام منزل للاعجاز بسورة حال كون
السورة بعضا منه فيخرج جميع ابعاض السور وعلى التقديرين يلزم خروج البعض وانما قلنا انه يخرج عن الظاهر لانه لو حمل التعريف
على خلاف ظاهره واعتبر فيه حذف مضاف ليخرج البعض بان يقال بان المراد من سوره منه اي سورة من جنسه في
الكلام في الفصاحة والبلاغة والنظم والاسلوب فيكون معنى التعريف ان القران هو الكلام المنزل للاعجاز بسورة من جنس
ذلك الكلام ويكون تعريفا للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى الابعاض وكان مناسبا لغرض الاصوليين فان قلت
لا يخفى اما ان يجيء كلمة من لتبعيض الفرد كما جاء لتبعيض الجزء او لا فان جاء فلا حاجة الى تقدير لفظ الجنس اذ كل سورة بعض
فرد لهذا المفهوم الكلي كما انه بعض جزئي للمجموع المولف والا لم يصح هذا تقدير بعد تقدير لفظ الجنس ايضا لظهور اتحاد الاول
ونقول من المعلوم بالضرورة ان السورة ليست فردا من كل بعض ولا جزءا له فلا بد من تقدير بلفظ الجنس حتى يصدق التعريف على كل
بعض قيل مع هذا التوجيه يصدق التعريف على مثل قل واصل فيلزم ان يكون قرانا وهو خلاف العرف واجيب بانه انما يصدق
على اي بعض فرض حتى على مثل قل واصل بل يصدق على كل بعض بعيد في حقه ان سورة مجانسة في البلاغة وعلو الطبقة
معجزة ولا نم ان مثل قل واصل مجانس فيها السورة المعجزة وصدق ما ذكر عليه ملزوم لكون السورة المعجزة مجانسة اياه فيها
وهو مستلزم لمجانسته اياها فيها فمن منع اللازم الاخير منع الملزوم الاول وهو الصدق المذكور ويمكن ان يجاب ايضا بان مثل
قل واصل من حيث انه وقع جزء القران معتبرا مع السوابق واللواحق قران ولهذا الحنث لو حلف ان لا يقرا القران حيث
يقرانه من هذه الحيثية وكذا يحرم على المحدث مسه من هو من حيث انه وقع في كلام البشر ليس من القران ولا يصدق عليه من هذه
الحيثية التعريف هذا كله اذا قلنا بكون كل بعض ايضا قرانا وكتابا واما اذا لم نقل به فلا بد من خروج البعض ويختل التعريف
بدونه كقولهم ما لا يصح الصلوة بدون تلاوة بعضه اي كما انه يلزم خروج البعض عن تعريفهم القران بانه ما لا يصح الصلوة
بدون تلاوة بعضه فيها لوجوب قراءة الفاتحة والسورة فيها ووجه خروج البعض انه لو اجري على ظاهره ولم يرتكب فيه حذف
او اضمار فلكون الضمير المجرور فيه راجعا الى الموصول الذي هو عبارة عن الكلام يكون المعنى ان القران كلام لا يصح الصلوة
بدون تلاوة بعض هذا الكلام ولا يصدق هذا على كل بعض اذ لا يصدق على الحمد مثلا انه ما لا يصح الصلوة بدون تلاوة

بعض هذا الكلام ولا يصدق هذا على كل بعض اذ لا يصدق على الحمد مثلا انه ما لا يصح الصلوة بدون تلاوة بعضه لصحتها بدون
تلاوته راسا وان التلاوة من الحمد لا خرى فلم لو حمل على خلاف ظاهره وارتكب فيه اضمار لفظ الجنس بان يقال انه ما لا يصح الصلوة بدون
تلاوة بعض جنسه لصح التعريف ويرد على هذا التعريف ايضا انه غير مطرد لدخول التشهد ونحوه من الاذكار الواجبة كذكر الركوع والسجود
اذ يصدق عليها انها ما لا يصح الصلوة بدونها انهم يمنع ان شيئا منها ليس بقران فان قيل حينئذ لا يصح الصلوة بدون تلاوة انها لا يصح
بدون حصولها وتوجيهها وليس التشهد والاذكار كذلك لذهاب المشايخ لجواز صحة الصلوة بدونه بركة صورة النسيان قلنا لو اريد هذا
المعنى لما صدق على شيء من القران لصحة الصلوة مع نسيان القراءة على المذهب الا ان يقال ان هذا التعريف لمن قال بركنية القراءة
كما ذهب اليه بعض اصحابنا ولكنه لا يدفع التوجيه على انه يدخل فيه جميع الاركان كالتكبيرة فان قلت لا يصدق على التشهد ونحوه
من الاذكار انه ما لا يصح الصلوة بدون تلاوة بعضه فان التلاوة لا يطلق على التلفظ بشيء منها لانها مختصة بقراءة القران قلنا
مثل هذا يصير التعريف دوريا لان التلاوة ح يكون هو قراءة القران فيكون معرفة القران موقوفا على معرفة التلاوة المتوقفة
على معرفة القران وقيل في تعريف القران انه ما يحرم مس خطه محدثا وقوله محدثا حال من فاعل المس وهو العبد وهو كما ترى
فان المراد بالحدث ان كان الحدث الاكبر لزم استعمال اللفظ المشترك في التعريف من غير قرينة وان كان مطلق الحدث فيلزم اختصاص
التعريف بالقول بالمنع من مس مع الحدث الاصغر مع انه مما وقع الخلاف فيه ومثل ذلك لا يصح اخذه في الحدود ولو قيل ان المراد
يحرم وان كان بحيث يقع لا ينتقض طرده بمثل محمد نبي امين والقول بان المحرم مس بعض هذا الكلام الحق اسم الرسول لا مس كل بعض
فيستقيم الطرد غير مفيد لان كون التعريف باعتبار بعض اجزائه لا يوجب عدم الصدق اذ لا يشترط فيه كون كل جزء كذلك مع انه ينتقض
بجواز مس التحريم مس كل بعض منه والسورة طائفة منه اي من القران ذات ترجمة مخصوصة واعترض عليه بانه غير مانع لان الاية
بالترجمة الاسم واللقب يدخل فيه مثل اية الكرسي واية المباهلة واية التطهير ونحوها مما له اسم خاص من الايات وان اريد بها
البيان كما في المترجم البيت يدخل فيه كل اية فان لها بيانا ومصداقا لها ابتداء ينتهي اليه واريد بها اي بالترجمة ما يكتب
في القران من الاسم وعدد الايات وكونها مكية او مدنية ونحو ذلك لا الاسم ولا البيان كما اريد ذلك من الترجمة في قولهم
في تعريف السورة بعض مترجم اوله واخره توقيفا من الله سبحانه او من النبي او بعض من الائمة القراء او القراء فلا ينتقض بمثل اية
الكرسي لان الانتقاض به انما هو اذا اريد بالترجمة الاسم ولا يكون اية لانه انما هو اذا اريد بالترجمة البيان وقال التفتازاني
والسيد الشريف في حواشي الكشاف بعدم الانتقاض بمثل اية الكرسي لو اريد بالترجمة الاسم ايضا لان المراد بها ما وصل الى
حد العلمية والتسمية واللقب وهذا غير موجود في اية الكرسي ونحوها فانه يشترط في الوصول الى حد العلمية واللقب عدم ملاحظة
المعنى الاضافي التركيبي في المركبات وقطع النظر عن الهيئة الاضافية في الاضافيات وعدم ملاحظة الاضافة فيها واية الكرسي
ونحوها اضافة محضة والملحوظ فيها هو الهيئة الاضافية فقط وليس لها معنى على التلقيب حتى يكون علما واسما ويصدق عليها الترجمة
المرادة هنا ولا يخفى ان فيه ضعف ما فانه ان دعوى كون اية الكرسي ونحوها لم يصل الى حد التلقيب وان سورة الروم والتكاثر
مثلا وصلا اليه غير ثابتة وايضا من شرائط الاضافة المحضة ان يكون الملحوظ فيها عند الاطلاق هو المعنى الاضافي وليست اية الكرسي
ومثلها كذلك فانها يطلق مع الذهول عن معنى الاضافة بل مع عدم العلم به وعدم فهمه كما لا يخفى هذا ولا يخفى انه يرد على التعريف
الاول على ارادة ما يكتب في العنوان من الترجمة انه غير مانع لصدقه على صدور السور لانه يصدق عليها انها طائفة ذات ترجمة
اي ما كتب في العنوان وعلى الثاني اي بعض مترجم اوله واخره توقيفا انه غير جامع لخروج سورة الناس منه لعدم كون اخرها
مترجما وعليها انها يصدق على السورتين وازيد ولو قيل في تعريف السورة انها طائفة مستقلة يكتب عنوانها بالحمرة لكان اولى
لان في التعريف الاول ارتكاب التجوز والاشتراك في لفظ الترجمة بدون القرينة والمراد بقوله يكتب عنوانها انه جار في كتابة
ترجمتها بالحمرة كما اذا كتب شخص ترجمة اية الكرسي بالحمرة ولكن النقض بصدور السور والسورتين وازيد باق بحاله ولو قيل

يكتب

يكتب ترجمتها في عنوانها بالحمرة اندفع النقضان اذ لا يصدق على المكتوب انه ترجمة الصدور والسورتين وقد اورد على
هذه التعاريف الثلاثة بانها يصدق على كل من سورة الم نشرح وسورة قريش لانهما ما كتب ترجمتها في عنوانها بالحمرة وكل
منهما مترجم اوله واخره توقيفا مع ان شيئا منهما ليست بسورة بل الاولى جزء من سورة والضحى والثانية من سورة الفيل
والجواب اشار بقوله ط. ووحدة سورتي والضحى والم نشرح والفيل وقريش لم يثبت عندنا وبعض الاخبار من
طريقنا مصرحة بالتعدد كما روي في مجمع البيان عن العياشي باسناده عن المفضل بن صالح عن ابي عبد الله ع انه قال لا يجمع
بين سورتين في ركعة واحدة الا الضحى والم نشرح والم تر كيف ولايلاف قريش وهذا يدل على التعدد وما رواه في
التهذيب باسناده عن زيد الشحام قال صلى ابو عبد الله ع فقرا في الاولى والضحى وفي الثانية الم نشرح لك صدرك وليس
ما في رواية الشحام من انه صلى ابو عبد الله ع الفجر فقرا والضحى والم نشرح في ركعة فلا يدل على وحدتهما لامكان جواز الجمع
بينهما كما صرح به في رواية المفضل المتقدمة نعم روي عن ابي العباس عن احدهما ع انه قال الم تر كيف ولايلاف قريش
سورة واحدة ولكنها معارضة باقوى منها مما تقدم فلا حجية فيها وقد صرح النعمان ابن بابويه وابو جعفر الطوسي في التهذيب
والفقيه بالوحدة ولكن المتاخرين على خلافه وقد يستدل على الوحدة ايضا بوجود الارتباط المعنوي بين كل منها وبقول
الاخفش والزجاج ان الجار في قوله تعالى لايلاف قريش متعلق بقوله تعالى فجعلهم كعصف ماكول وبعدم الفصل بينهما في مصحف
ابي بن كعب وفيه ان الارتباط موجود بين كثير من السور التي لا خلاف بين الامة في تعددها فليكن هذا من ذلك وكلام
الاخفش لا ينهض حجة في امثال هذه المطالب مع انه لا مانع من تعلق الجار بقوله اعجبوا لايلاف قريش وادب هذا البيت وبعدم الفصل
في مصحف ابي لعله سهو منه على انه لا يصلح لمعارضة سائر مصاحف الامة وقيل في تعريف السورة انها طائفة منه مصدرة
بالبسملة اي يتعارف تصديرها بالبسملة فلا يرد بعض الايات المكتوبة في غير القران مصدرا بها ولا غيره ادعيتهم فانها
في القران والمعنى ان الصدر المعتبر هو الصدر في القران لا في الخارج ولما كان يخرج من التعريف سورة البراءة
حيث لم يصدر بالبسملة زاد فيه او براءة متصلة اخرها اي اخر الطائفة باولها اي باول الطائفة التالية من البسملة وبراءة اي غير متصل
بها اي باحدها قال الفيلسان الاخيران وهما قوله متصلة اخرها باولها اي غير متصل بها لاخراج ما بعدها اي ما بعد البسملة
وبراءة من صدور السور فانها وان كانت اية او اثنتين فانه يصدق عليها انها طائفة من القران مصدرة بالبسملة او
براءة وادخال سورة الناس فيها فانها وان كانت مصدرة بالبسملة ولكن اخرها غير متصل بها ولا ببراءة فالاول فالاول لان
صدور السور غير متصل اخرها باولها والثاني للثاني لان سورة الناس غير متصل اخرها باول احدهما فلا يخرج ان بالقيد
الاول وان اخرج اوائل السور لكنها دخلت بالقيد الثاني وعاد النقض مع انه يرد عليه النقض بوجوه احدها
ما ذكره بقوله ط. وينتقض طرده بسورتين وثلث سور وما اكثر فانها يصدق عليها انها طائفة من القران مصدرة
بالبسملة او براءة وثانيها ما ذكره بقوله وبعض سورة النمل اي ينتقض طرده ببعض سورة النمل وهو من اول السورة الى قوله
انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم اذ يصدق عليه انه طائفة من القران مصدرة بالبسملة مصدرة اخرها باولها كذا من قوله
سبحانه هنا الى اخر السورة اي البعض الاخير وثالثها انه يلزم خروج جميع السور من التعريف لان سائر السور وان
كانت مصدرة بالبسملة الا انها غير متصل اخرها بالبسملة بل متصل بتراجم السور فان قيل يدخل بالقيد الاخير قلنا فالزيادة
الاولى لغو ولم يشترط فيها عدم اتصال الاواخر بالبسملة القران متواتر لتوفر الدواعي على نقله اي لانه
مما يتوفر الدواعي على نقله وما هو كذلك فالعادة تقضي بتواتره تفصيلا اما الصغرى فلانه من التحدي للاعجاز وكونه اصل
سائر الاحكام ومشتملا على الحكم ومصالح العباد متضمنا للوعد والوعيد وبيان التكاليف واما الكبرى فظاهرة وفي
تنقيح المقام وتحقيق الدليل المذكور ان البحث اما في وجوب التواتر ولزومه او في تحققه ووقوعه وعلى التقدير الاول

يكون المراد تواتر القرآن في الجملة او تواتر جميع ما نزل على محمد او تواتر هذا القرآن الموجود عندنا اليوم وعلى التقادير اما
يكون المقصود تواتره عن النبي او عن المعصوم او عن الصحابة وعلى التقادير اما يكون المراد بالتواتر ما هو مصطلح الاصوليين وهو
اخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب او ما يحصل منه العلم ولو بانضمام القرائن حتى يشمل الخبر المحفوف بالقرائن ايضا وعلى
تقادير ارادة وجوب التواتر اما يراد الوجوب العقلي او العادي او الشرعي بمعنى دلالة دليل شرعي على تواتره فهذه اقسام
متكثرة فان كان الكلام في وجوب التواتر فان كان المراد العقلي او الشرعي فلا دلالة للدليل المذكور عليه اصلا مطلقا
وان كان المراد العادي فيكون للدليل وجه ولكنه غير تام ايضا اما ان كان المط تواتر جميع ما نزل او هذا القرآن الموجود
بتفاصيله فلمنع توفر الدواعي على نقله لانه اما يكون لكونه اعجازا فيحصل الداعي بنقل طائفة منه ولا داعي من هذه الجهة لنقل جميع تفاصيله
وكون الجميع معجزا لا يوجب توفر الدواعي على نقل الجميع والا لزم تواتر جميع معجزات النبي بتفاصيلها مع انه لم يتواتر منها
الا نادرا او في الجملة او يكون لكونه بيانا للاحكام ومتضمنا للوعد والوعيد والحكم والمصالح فمنع تنبيه توافر الدواعي على
نقل مثله والا لزم تواتر جميع الاخبار بل لزم منه تواتر احكام الايات دون الجميع واما ان كان المط تواتر القرآن في
الجملة فلانا وان سلمنا توفر الدواعي على نقله من حيث تضمنه لنسخ سائر الاديان وكونه معجزا وتاركا من الله سبحانه لكن
لا نم انه كلما توفر الدواعي على نقله يلزم تواتره عادة لانه انما يكون مع فقد جميع الموانع ويحتمل ان يكون هناك مانع
يمنع من نقله ولذا لم يتواتر كثير من الامور التي يتوفر الدواعي على نقله مع انه قد سلم توفر الدواعي على النقل فانه لا
يحصل العلم به من جهة اخرى واما اذا ما حصل من جهة اخرى كخبر محفوف بقرينة مفيدة للعلم فلا نم توفر الدواعي على
نقله ولذا لا داعية على نقل القرآن من النبي في هذه الازمان فلو اريد بالتواتر ما هو مصطلح الاصوليين يمكن منع الصغرى
ايضا ومن هذا يظهر عدم تمامية الدليل المذكور على المط ان كان الكلام في وقوع التواتر وتحققه ايضا لانه كلما
علينا انما هو باعتبار اثباته للزوم التواتر وقد عرفت عدم استفاضته لاثباته وقد يستدل على تواتره بانه معجزة النبي
وطريق لاثبات نبوته وفيه ان هذا ايضا راجع في الحقيقة الى الاول ففيه ما فيه مع ان المعجزة وطريق اثبات النبوة هي
قدر ما لتحقق به ان كان الكلام في وجوب التواتر كما هو الظ هنا فان كان في الوجوب عقلا او شرعا فلا دليل عليه مطلقا
وكذا ان اريد وجوبه عادة بالنسبة الى جميع جزئياته وتفاصيله او ما هو موجود في ايدينا اليوم وكذا ان اريد وجوب تواتره
في الجملة عادة بالنسبة الى جميع الامة في جميع الازمان نعم لو اريد وجوب العادة به كما لا يخفى على من يلاحظ وجدانه ويتتبع
مثله وان كان الكلام في وقوع التواتر فان كان المراد تواتر جميع ما نزل على محمد فلا دليل عليه بل وقع الخلاف في وقوع
البعض في القرآن كما ياتي فيمكن ان يكون مما نزل ما لم يصل الينا وان كان المراد تواتر هذا القرآن الموجود بجميع جزئياته
وتفاصيله مادة وهيئة فسيظهر حقيقته في الفصلين اللاحقين وان كان المراد تواتر القرآن في الجملة فهو مما لا يقبل
التشكيك سواء اريد التواتر عن النبي او الائمة لان مناط تحققه حصول العلم وحصوله امر بديهي لا يحتاج الى الاثبات
بل لا معنى حقيقة للاستدلال على حصول التواتر لان القدر المقطوع به هو حصول العلم بذلك واما كون هذا العلم حاصلا
من التواتر المصطلح فيمكن منعه كما يظهر وجهه مما سنذكره في بحث الخبر المتواتر وسياتي زيادة بيان لذلك في مسئلة وقوع التغيير
في القرآن هذا ثم انه اورد على القول بتواتر القرآن انه لو وجب تواتره او لقطع بنفي ما لم يتواتر من القرآن وهو يستلزم تكفير
احدى الطائفتين الاخرى لان القائلين بكون البسملة من القرآن والنافين له واللازم منتف فالملزوم كذلك اما الملازمة
فلانه لو وجب تواتر كل ما هو من القرآن او تواتره لكانت البسملة ان تواترت كانت من القرآن قطعا فانكرها منكر القطعي فيكون كافرا
وان لم يتواتر فلم يكن من القرآن فيثبت الجزئية مثبت لما ثبت نفيه من القرآن قطعا وذلك كفر ايضا والجواب بعد ان هذا
الايراد انما يتم لو قلنا بوجوب تواتر كل القرآن او هذا القرآن الموجود او وقوعه دون ما اذا قلنا بالتواتر في الجملة انه انما

يلزم

يلزم التكفير لو لم يكن لكل من الطرفين شبهة قوية يخرج به من حد الوضوح الى حد الاشكال واما اذا قويت عند كل فرقة الشبهة
من الطرف الاخر لا يلزم التكفير والحاصل ان القول بالتواتر انما يوجب التكفير والحاصل ان القول بالتواتر انما يوجب التكفير لو قيل
بان كل ما هو متواتر فهو متواتر عند كل احد ومثله يلزم وقد يجاب ايضا بانه يجوز ان يكون متواترا بالنسبة الى بعض الناس من القراء غير متواتر
بالنسبة الى غيرهم وعدم التكفير من احدى الطائفتين للاخرى بناء على عدم حصول التواتر عندهم ومنعه انه لو ثبت التواتر ولو عند
طائفة وكان التواتر مستلزما للقطعية والضرورة يجب على هذه الطائفة تكفير الاخرى وان لم يتواتر عندهم كما هو شان ضروريات الدين
فتامل هذا ثم انهم ذكروا في فائدة هذا الحكم اي تواتر القرآن وجهان احدهما ما ذكره بقوله فلا تعارض اي لا يعارض شيء من الادلة
بمعنى انه لا يصلح لتعارضه لانه على هذا يكون القرآن قطعيا والقطعي لا يعارضه شيء اما القطعي الاخر فلامتناع التعارض بين القطعيين
واما الظني فلان الظني لا يعارض القطعي اذ شرط التعارض التقاوم ولا يقاوم الظني القطعي ولا يخفى ان عدم معارضة شيء له لو تواتر
انما يكون اذا كانت دلالته ايضا قطعية واما مع كون دلالته ظنية كما هو الواقع فلا يفيد التواتر لعدم المعارضة معه لان ما لا
يعارض هو القطعي مطلقا اما القطعي من جهة فيعارض ثانيهما انه اذا كان القرآن متواترا فما نقل احادا لا يكون قرآنا ولا يخفى
ان هذا انما يتم اذا ثبت وجوب تواتر جميع ما نزل واما بدونه ذلك فلا يتم سواء ثبت وجوب تواتر القرآن في الجملة او وقوع
تواتر القرآن مطلقا واذ عرفت عدم ثبوت وجوب تواتر الجميع فالظ انه يجوز ان يحصل ما نقل احادا الا ان يحكم بكونه قرآنا الا مع دلالة دليل
عليه لا انه ليس بقرآن قطعا هذا واعلم انه وقع الخلاف بين الامة في البسملة في اوائل السور بعد الاتفاق على انها بعض
اية من سورة النمل على اقوال الاول انها جزء من كل سورة ذهب اليه اصحابنا الامامية كافة بل هو من ضروريات مذهبنا
وهو مذهب اكثر الشافعية وهو المنقول عن ابن عباس وابن المبارك وابن كثير وعاصم والكسائي والثاني انها ليست
جزء من شيء من السور بل هي اية واحدة من القرآن انزلت للفصل بها بين السور وهو مختار ابي بكر الرازي والثالث
انها لم تنزل الا بعض اية من سورة النمل وليست جزءا من غيرها وانما ياتي بها القارئ والكاتب في اوائل السور تبركا
تيمنا باسمه جل وعلا وهو مذهب الحاجبي والعضدي والرابع انها ايات من القرآن انزلت لعدد السور المصدرة
بها من غير ان يكون شيء منها جزءا لشيء منها الخامس انها جزء من الفاتحة دون غيرها من السور والى رده اشار
المص بقوله طاب ثراه وعندنا اي وعند الكتاب البسملات الواقعة في صدور السور باسرها وهذا وان لم يرد القول الرابع
لانه موكول الى الظهور ولو قال والبسملات في اوائل السور اجزاء منها لكان اولى خلافا لبعض العامة لنا وجوه الاول
الاجماع اي اجماع اصحابنا الامامية واجماعهم حجة كما ثبت في موضعه ونقل الاجماع عليه مستفيض الثاني النصوص
الواردة من الطريقين اما من طرق العامة فمنها ما رواه الشافعي عن ام سلمة انها قالت قرأ رسول الله ص فاتحة الكتاب
فعد بسم الله الرحمن الرحيم اية الحديث ومنها ما رواه سعيد المقبري عن ابي هريرة ان رسول الله ص قال فاتحة الكتاب سبع
ايات اولهن بسم الله الرحمن الرحيم ومنها ما روي عن ابي هريرة انه قال كنت مع النبي ص في المسجد والنبي يحدث اصحابه اذ
دخل رجل يصلي فافتتح الصلوة وتعوذ ثم قال الحمد لله رب العالمين فسمع النبي ص فقال له يا رجل قطعت على نفسك الصلوة اما
علمت ان بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد فمن تركها فقد ترك اية من كتاب الله الى غير ذلك ولكن هذه الاحاديث لا يثبت انه جزء من غيره من القرآن
والفاتحة فيرد بها غير القول الخامس واما من طرقنا فمنها ما رواه ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني باسناده عن يحيى
عمران الهمداني قال كتبت الى ابي جعفر ع جعلت فداك ما تقول في رجل ابتدأ ببسم الله الرحمن الرحيم في صلوته وحده في
ام الكتاب فلما صار الى غير ام الكتاب من السورة تركها فقال العياشي ليس بذلك باس فكتب بخطه يعيدها مرتين
على رغم انفه يعني العياشي واحتمال كون الامر بالاعادة لكون قراءة بسم الله واجبا من غير كونها جزءا من القرآن خلاف
الاجماع ومنها ما رواه الشيخ الطوسي باسناده عن محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله ع عن السبع المثاني والقرآن العظيم

هي الفاتحة قال نعم قلت بسم الله الرحمن الرحيم من السبع قال نعم هي افضلهن
وحمله على التقية مع كونها مخالفة للاجماع وموافقة للعامة ويجب تقديم المخالف لها عند التعارض كما صرحت به بعض منها على ان كثيرا
منها لا دلالة لها على المط الثالث قول ابن عباس على ما روي عنه انه لما ترك الناس قراءة البسملة في اوائل السور قال سرق الشيطان
من الناس اية وجه الاستدلال انها لو لم يكن جزءا من السورة لما يلزم من ترك الناس قراءتها في اوائلها سرقة الشيطان منهم
اية لانها كانت مثبتة في المصاحف فان قلت يلزم من هذا كونها جزءا لسورة واحدة لا لجميع السور والا لما كان الشيطان سرق ايات
بالسوية وان كانت اشخاصها متعددة والا لزم التنافي بين قوله هذا وقوله الاتي ثم لا يثبت من هذا الا جزئيتها للقرآن ق
الرابع قوله اي قول ابن عباس من تركها فقد ترك مائة واربع عشرة اية وجه الاستدلال به ظاهر وقد ورد عليه بانه يقتضي توهم ان
البسملة جزء من البراءة ايضا ولا يخفى انه يقول فقد ترك مائة وثلث عشرة اية واجيب عنه بانه مبني على المبالغة او بانه لعله جعل
بسملة سورة النمل ايضا واحتمل لان المراد من ترك البسملة البسملة من القرآن لا يوتى بها اصلا وهو شر من عدم تسليم القول التابع
لا يخلو لي من هنا ولكن الاحسن توجيهه وتوجيهه بانه محمول على القول بحجية كما نقل ان الله سبحانه قد تركها في موضع واحد
وانتم تركتموها في مائة واربعة عشر موضعا وغيرها فيه ايضا اية لعقد كونها اية من سورة براءة ايضا كما احتمله التفتازاني في حاشية
الكشاف والعبرة ولنا الفاضل من بين مصدقة بالبسملة كما ورد ق الخامس اتفاق الكل من السلف والخلف على اثباتها في القرآن
بخط كاف الايات المكررة كويل ومن مدكر وفباي الاء ربكما تكذبان مع سعيهم وبالغتهم في تجريده اي تجريد القرآن
عن جميع ما سواه حتى النقط واوجبوا كتابته بلون اخر مغاير لخط المصحف كالتراجم وكون السورة مكية او مدنية ونحو ذلك ولو لم
يكن البسملة من القرآن فلم يجز اثباتها فيه بخط مع تلك المبالغة ولا يخفى ان هذا الدليل لو تم لم يثبت منه الا كونها من
القرآن واما كونها اجزاء لاوائل السور فلا الا ان يضم اليه ان اثباتها في كل محل بخط يدل على انها جزء مما وقعت فيه كاف
الايات المكررة وقد ذكر فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير سبعة عشر وجها لكونها جزءا من القرآن ولكن اكثرها ردية جدا
وتعدد بعضها باعتبار تعدد الروايات واجاب المخالف عن هذه الوجوه بانها لا يفيد قطعا وهو كاف ولا اقل كونه معارضا
للقاطع ووجوده مطيع بقا بلها ويعارضها وهو عدم تواترها اي عدم تواتر البسملة مع ان وجوب تواتر القرآن قطعي والظن
اذا قابل القطعي وعارضه وفيه ان لزوم تواتر القرآن بجميعه غير مسلم ولكن نقول عدم تواترها اول الكلام بل نقول انها
متواترة واي فرق بينها وبين سائر الايات التي تدعون انتم تواترها وما الذي حكم بانها متواترة دونها فان قيل
لو كانت متواترة لم يخف على احد فلم ينكرها احد قلنا ان التواتر قد يخفى على البعض لاجل شبهة وقوة الشبهة والتقليد
قد يوجب انكاره اي انكار التواتر فلم لا يجوز ان يكون هناك كذلك ولو سلم عدم تواترها سوى النمل والدليل الذي ذكر
على لزوم كون القرآن متواترا من قضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله لاجل توفر الدواعي على نقله للتحدي والاعجاز وكونه اصل
الاحكام لا يجري فيها لان القطع بالايات المكررة انما يحصل بواحدة منها فاللازم منها تواتر واحدة منها والبسملة في سورة
النمل تواترت اجماعا ومعلوم انها ليست من ايات الاحكام ايضا قيل لو لم يشترط تواتر المكرر في محل بل اشترط تواتره مثلا في محل
ما لا تواتره بعينه في المحل المخصوص لزم جواز سقوط بعض ما تكرر من القرآن مما ثبت في محل ولم يتواتر اكتفاء بذلك عن تواتره في
محل ما ولزم جواز كون بعض القرآن المكرر قد ادخل واثبت ولم يكن بقرآن في المحل ويل يومئذ للمكذبين وفباي الاء
ربكما تكذبان لانه تواتر في محل فنقل في غيره مكررا بل يلزم جواز ذلك في المتصل واجاب عنه بقوله والجواب عنه اي
لزوم التواتر في كل محل لجواز خروج ما منه اي ما هو بعض القرآن من القرآن ودخول ما ليس منه فيه ممنوع لاحتمال وجود
دليل اخر يوجب المنع كما سياتي بعد ذلك مع انه اي جواز ذلك عقلا وعادة لا يستلزم الوقوع لعدم استلزام الجواز له
فلا يلزم من ذلك كون بعض القرآن المكرر غير قرآن بل غاية ما يلزم جواز كونه منه لو لا دليل على عدمه والدليل على عدم كون

المكررات

المكررات مثل ويل يومئذ وفباي الاء الا خبر القرآن موجود ولا نقل بجوازه واحتج ايضا على عدم كون البسملة في اوائل السور اجزاء منها
ايضا بما روي عن عائشة ان النبي ص كان يفتتح الصلوة بالتكبير والقراءة بالحمد لله وعن انس قال صليت خلف النبي وابي بكر وعمر
وعثمان وكانوا يفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين وبانها لو كانت جزءا من الفاتحة لزم ايضا وهو يوجب التكرار
في قوله الرحمن الرحيم وبما روي عن ابي هريرة ان النبي ص قال في سورة الملك انها ثلثون اية وفي سورة الكوثر انها ثلث ايات ثم
اجمعوا على ان هذا العدد حاصل بدون التسمية والجواب عن رواية عائشة وانس لعلها جعلت الحمد لله اسما لهذه السورة كما يقال
قرأ الحمد لله واما عن خبر انس فما ذكر من ان الرواية عنه مضطربة كما صرح به ابو حامد الاسفرايني والفخر الرازي فلا حجية فيها
واما عن التكرار فبانه لاجل التاكيد كثير في القرآن وتاكيد كونه رحمانا رحيما من اعظم المهمات واما عن رواية ابي هريرة فبانه
يحتمل ان يكون البسملة في تلك السور بعض اية ويحتمل ايضا ان يكون المراد ان سورة الكوثر مثلا ثلث ايات ما هي من مختصاتها واما
التسمية فهي كالشيء المشترك بين جميع السور مع ان هذه الروايات لا حجية فيها عندنا وقد ذكروا ادلة اخرى لا فائدة في ذكرها
وبالجملة فان الاصل في هذا المطلب عندنا لما كان هو الاجماع القطعي والاخبار الواردة من طرقنا فلا حاجة الى تطويل المقال فيه مع
ان بسط الكلام فيه موكول الى الفروع ق ثم فرع في وجوب تعيين السورة بالقصد عند قراءتها اي قراءة البسملة في الصلوة
فانه لو قلنا بانها ليست جزءا من القرآن او من السور لم يجب تعيين السورة عند قراءتها لان قراءتها لم تكن ح واجبة ولا يكون جزء
من اشياء مشتركة بينها حتى يحتاج الى التمييز بخلاف ما اذا قلنا بكونها اجزاء السور فانه حينئذ يجب ان ينوي انها الواجب قراءة السورة
المعينة بجميع اجزائها في الصلوة والبسملة لكونها مشتركة لا يتعين لا بعضا للسورة المعينة فيجب ذلك عند قراءة البسملة والمراد
بتفريع هذا عليه ان القول بوجوب التعيين انما يتمشى على القول بكون البسملة جزءا لا انه يتعين القول بالوجوب ح والا فان كثيرا من اصحابنا
القائلين بالجزئية نفوا وجوب التعيين ايضا وهو الحق هدى اختلفوا في القراءات هل هي متواترة ام لا والاكثر
على تواتر السبع المروية عن مشايخها السبعة وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم وصرح به العلامة
في المنتهى والنهاية والتذكرة والشهيد في الذكرى والحق بها في الثلث الباقية ايضا وهي قراءة ابي جعفر ويعقوب وخلف ونقل
جماعة من اصحابنا الاجماع على تواتر السبع منهم الشهيد الثاني في روض الجنان والمحقق الشيخ علي في شرحه ثم ان الاكثر القائلين
بتواترها لا يقولون بتواترها مطلقا بل ظاهرهم انها متواترة ان كانت جوهرية قيل اي كانت مما له مدخلية في جوهر اللفظ
ويختلف اللفظ باختلافه كمالك وملك ومنهم من اخذ في تغير الجوهرية اختلاف المعنى ايضا فقال الجوهرية ما يختلف خط
المصحف والمعنى باختلافه ولا يخفى ان مقتضاه ان اختلاف الالفاظ المترادفة كتعال وهلم مثلا ليس جوهريا ويفسده ظاهر
لفظ الواو بمعنى او وحتى يكون المراد ما يختلف الخط او المعنى يوجب جعل اختلاف الحركات والسكنات الموجب لاختلاف
المعنى جوهريا وهو خلاف الظ ومقتضى التفسيرين كون الاختلاف بالادغام وعدمه كيطهرن بالتخفيف ويطهرن بالتشديد
اداءيا مع انه بعيد لان المراد بالجوهر جوهر اللفظ دون جوهر الخط واللفظ ما يتلفظ به وجوهره يختلف بالادغام فلو فسرت
الجوهرية بانها ما يختلف اللفظ باختلافه قولا او يختلف باختلاف المادة كان اولى لا ادائية وهي ما لم يكن جوهرية
وكانت من قبيل الهيئة كالامالة والمد واللين وتخفيف الهمزة ونحوها واستدلوا على تواتر الجوهرية بوجهين احدهما ما
ذكره بقوله طاب ثراه لبعض الظواهر وهو ما رواه العامة عن النبي ص ان القرآن نزل على سبعة احرف كلها كاف شاف فحملوا
السبعة على القراءات السبع وفيه اولا انه لا حجية في هذا الخبر لعدم وجودها في شيء من الكتب المعتبرة بل ورد في بعض الاخبار
الصحيحة ما يدل على انه قول الناس وقول اعداء الله بل ورد تكذيبه كما رواه الكليني باسناده عن الفضيل بن يسار قال قلت
لابي عبد الله ع ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند
الواحد وهو ظ في تكذيب هذا القول وحمله على تكذيبهم ما فهموا من النزول على سبعة احرف انه على القراءات السبع

عن ابي عبد الله في الصافي والوافي مع كونها بيانا لما خالف الظاهر بل الجواب في السؤال ما يدل على فهمهم القراءات السبع من سبعة احرف حتى حمل الحمل على
ذلك وروي ايضا باسناده عن زرارة عن ابي جعفر قال ان القران واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة و
ثانيا انا لو سلمنا حجيته فهو لا يزيد عن الاحاد فكيف تثبت به التواتر بعض العامة تواتره لا يفيد لان تواتره ليس بحجة عندنا وكذا ليس
بمتواتر عندنا لنا انا سلمنا حجيته وتواتره فاللازم منه تواتر مضمون هذا الخبر وهو نزول القران على القراءات السبع لا تواتر السبع وثالثا
ان ارادة القراءات السبع من سبعة احرف ممنوع كيف واختلفوا في معناها على ما يقرب اربعين قولا كما في الصافي وقال ابن الاثير
في نهايته في الحديث نزل القران على سبعة احرف كلها كاف شاف اراد بالحرف اللغة يعني على سبع لغات من لغات العرب اي انها
متفرقة في القران فبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة اليمن وليس معناه ان يكون في الحرف سبعة اوجه على انه جاء
في القران ما قرئ بسبعة وعشرة اوجها ويمكن ان يكون المراد بسبعة احرف البطون السبعة كما ورد ان للقران ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا
الى سبعة ابطن ويمكن ان يراد غير ذلك مثل ما روي عن امير المؤمنين ع انه قال ان الله تعالى انزل القران على سبعة اقسام كل قسم
منها كاف شاف وهي امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص ومثلها روى العامة عن النبي ومثل ما روي في
الخصال عن الصادق ع حين قال له حماد ان الاحاديث تختلف عنكم قال فقال ان القران نزل على سبعة احرف وادنى ما للامام ان يفتي
على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وخامسا انا سلمنا ان المراد منها القراءات السبع ولكن من اين
علم ان المراد منها هذه القراءات السبعة المتداولة وسادسا انا سلمنا ان المراد هذه القراءات ولكن ليس المراد ان هذه السبع
في جميع الفاظ القران لعدم تحققها فيها قطعا وعلى هذا فيحتمل ان يكون المعنى ان في القراءات السبع تكلم بعض منها ببعض من
القراءات او بعض منها بالقراءات السبع فلا نعلم تواتر السبع في مواضعها باجمعها كما هو المطلوب وما ذكرنا ظهر ايضا ضعف الاحتجاج
بما روي في الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن ابائه قال قال رسول الله ص اتاني ات من الله فقال ان الله
يامرك ان تقرا القران على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان الله يامرك ان تقرا القران على سبعة احرف و
الثاني استلزام عدمه اي عدم تواتر السبع الحكم او خروج بعض القران عن التواتر وتوضيحه انه لو لم يقل بتواتر القراءات
السبع باجمعها فلا يخلو اما نقول بتواتر بعضها دون بعض او نقول بعدم تواتر شيء منها والاول يستلزم التحكم لان نسبة
القراءات السبع الينا واحدة فالحكم بتواتر بعضها دون بعض تحكم والثاني عدم كون بعض القران متواترا لان ما يقرا
بالسبع من القران فلا يكون متواترا وهو باطل لما ثبت من وجوب تواتر القران ولا يخفى ان هذا الدليل انما هو اذا
كان المراد بيان وقوع تواتر القراءات السبع في الجوهرية بالفعل مع قطع النظر عن كون هذا التواتر الواقع واجبا
او لا واما اذا كان المراد بيان وجوب تواتر الجميع فلا بد ان يستدل بانه لا يخفى اما ان يكون الجميع قرانا في الواقع
فيجب تواتر الجميع بناء على ما سبق من وجوب تواتر القران وهو المطلوب واما ان يكون بعض منها قرانا في الواقع فيجب
علم تساوي نسبة القراءات الينا وقد وقع خلاف ما هو الحق في تساوي القراءات وفي كلا الدليلين نظر اما في الاول
فلانا نختار عدم تواتر شيء منها قوله فيستلزم عدم كون بعض القران متواترا قلنا ممنوع قوله لان ما يقرا بالسبع من القران
فهو مسلم والا لازم منه تواتره في الجملة والا لازم منه تواتر القدر المشترك من القراءات السبع دون كل واحد منها والحاصل
ان كل لفظ يتحقق فيه السبع او بعضها فالقدر الاقل من لفظه من القران قطعا وهو متواتر لكونه في ضمن كل من القراءات
السبع لا لكونه من القراءة الموافقة له والزايد ليس بمتواتر ولا ضرر فيه لان اللازم هو تواتر ما ثبت انه من القران
لا ما احتمل كونه منه مع ان وجوب تواتر القران بجميع تفاصيله ممنوع كما مر واما في الثاني فلانا نختار الاول كون الجميع
قرانا قوله فيجب تواتر الجميع قلنا ممنوع لان الدليل الدال على وجوب تواتر القران لا يجري في الجميع لان التحدي
انما يقع بكل واحد منها ولا لم يكن ما يقع التحدي به معجزا فلا يكون قرانا واذا كان التحدي يقع بكل منها

فاللازم منه تواتر القدر المشترك وهو قراءة ما دون الجميع اذ لا يتوقف التحدي بالجميع وكلية كونه اصل الاحكام فان الجميع
ليس كذلك كما لا يخفى ونختار ثانيا ان بعضا منها قران في الواقع قوله فيجب عدم تساوي نسبة القراءات ان قلنا ليست نسبة الجميع
متساوية فان القراءة المحققة في ضمن الجميع اشد تحققا مما ليس كذلك والمحققة في ضمن الاكثر اقوى من غيره وما ذكرنا ظهر ضعف
الدليلين لتواتر الجوهرية بقي هاهنا بحث اخر وهو ان مطلوب الاكثر كان مركبا من جزئين احدهما تواتر الجوهرية والثاني
عدم تواتر الادائية وما سبق كان دليلا على الاول دون الثاني والظاهر انه لما كان المحتاج الى الاثبات هو التواتر دون
عدمه اكتفوا به فان عدم الدليل على تواتر الادائية كاف في ثبوت عدم تواترها واما عدم الدليل عليه فلان دليلهم منحصر في
الدليلين المتقدمين ولا يخفى انهما لا يجريان في الادائية اما الاول فظاهر لتصريحه بسبعة احرف والحرف مختص بالجوهرية واما
الثاني فلانه كان مبنيا على وجوب تواتر القران وهو الكلام والقراءات الادائية من صفات الالفاظ وصفات الالفاظ ليست
كلاما واعترض عليه بانه لا شك في ان القران عبارة عن اللفظ وكما ان الجوهر جزء مادي له كذا الهيئة جزء صوري له فاذا
ثبت ان القران لا بد وان يكون متواترا ثبت ان الهيئة لا بد وان يكون متواترة ايضا والا ولا ثابت فكذا الثاني فيجب الحكم
بكون السبع متواترة اذا كانت ادائية ايضا والى هذا اشار بقوله قدس سره وقيل به اي بتواتر السبع مطلقا سواء كانت
جوهرية او ادائية لان القران الذي ثبت لزوم تواتره اللفظ وهو جزآن مادي وصوري وتواتر الكل بدون تواتر جزئه
محال ولو سلمنا ان الهيئة ليست جزءا من اللفظ فلا شك انها من لوازمه فلا يمكن نقله بدون نقلها فاذا تواتر نقله تواتر
نقلها لامتناع انفكاك الملزوم عن اللازم وفيه ان المسلم تواتر المادي من جزئيه لان الذي يقتضيه الدليل لان سبب
وجوب تواتر القران التحدي به للاعجاز وهو يتحقق بنقل مادته وهي وان كانت مستلزمة لنقل الهيئة ولكنه لا يستلزم
نقل هيئة مخصوصة بل انما يستلزم نقل احديها لا بعينها فاللازم تواتر القدر المشترك بين تلك الهيئات المخصوصة
لا يجب تواترها فلا منافاة وفيه ان ما ذكر دليلا على تواتر القران من توفر الدواعي على نقله لا يجري في الجواهر المخصوصة
ايضا فانه كما ان اختلاف بعض الهيئات لا يؤثر في صلاحية كون القران متحدى به وفي كونه من الاصول الاحكام كذلك
اختلاف بعض الجواهر لا يؤثر في ذلك فلو تم ذلك يلزم منه ان كل ما هو من قبيل الجواهر لا يجب ان يكون متواترا ايضا وقيل
بعدمه اي عدم تواتر السبع مطلقا سواء كانت جوهرية او ادائية واختاره الزمخشري عند تفسير قوله تعالى وكذلك زين
لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم واليه ذهب ابن طاوس ونجم الائمة وجمع اخر من متاخري اصحابنا قال
صاحب الصافي والحق ان المتواتر من القراءات اليوم ليس الا القدر المشترك بين القراءات جميعا دون خصوص احادها
انتهى لعدم استواء الطرفين والوسط الذي هو شرط في تحقق التواتر وذلك لان العوام مرجوا بان لكل قارئ من
القراء السبعة راويين ونحوهما لا يفيد العلم فاتفاق التواتر في بعض الطبقات الاخر غير مفيد في حصول التواتر
هذا اذا اريد التواتر من القراء السبعة واما اذا اريد التواتر من النبي فعدم الاستواء اظهر اذ في طبقة القراء تنتهي
الى راو واحد وهو القارئ ووجود راو غيرهم غير معلوم عندنا واحتمال وجوده غير كاف في حصول التواتر ولا جاعلة
الاستواء قال قدس سره وهو قوي اي عدم تواتر مطلقا قوي وما قواه هو الحق لما مر ولان مناط تحقق التواتر هو حصول
العلم ونحن اذا راجعنا وجداننا لم نجد العلم بصدور تلك القراءات باجمعها عن القراء الذين نسبت القراءات اليهم
مع انه لو سلم تواترها عن القراء السبعة فلا يفيد شيئا لانهم كانوا احادا من اهل الخلاف استبدوا بارائهم وتصرفوا
في القران بمجرد الاستحسان من غير استناد الى حجة وبرهان ولذا وقع منهم اختلافات كثيرة وقد نقل ان القراءات
القديمة التي اتت الى القراء كانت خالية عن الاعراب والنقط والادغام والامالة واما ما لهذا كان توهم مجرى الهوى
من غير استناد الى قول النبي ص ومن قواعد لنا كيف يبقى الوثوق بقولهم بل كثير ما ينقل قولهم مقابلا لقول المعصوم

[illegible marginal note]

كما في قراءة عاصم او حفص كذا او قراءة ... على كذا قيل ان مشايخ القراءة لعلهم كانوا يقرؤون على قراءتهم بمعنى ان كل شيخ اختار قراءة خاصة من
القراءات المتواترة من النبي والروايات كانا يرويان القراءة عن شيخهم بمعنى انهما يرويان ان شيخهم كان يقرا كذا او يختار تلك القراءة فتخصيص
الشيخ بالقراءة وتخصيص الراويين بالنقل انما هو لاجل الاختيار والترجيح والشاهد الاسد واهل القراءة من الشيخ ورواية الصدوق
من الراويين حتى تستند في منع الحجية الى ذلك فهذا العرض انه لم يثبت التواتر عن المشايخ ايضا غير مفيد لعدم حجية قولهم ولا يفيد
في ذلك احتمال كون قراءتهم من النبي وكانت النسبة اليهم لاجل ترجيحهم ان بعض ذلك الاحتمال لا يثبت الحجية ثم لو اريد منع
التواتر عن النبي استنادا الى ذلك لكان له وجه ولكن ليس كذلك مع ان هذا الاحتمال بعيد جدا اذ لو كان متواترا عن النبي في
عصر المشايخ فيبعد ترجيح واحد منها واختياره واشتهاره من هذا المرجح ونسبته اليه ونقل الراوي نسبة تلك القراءة
الى الشيخ فلا يكون حجة على انه قال محمد بن صالح وهو ان كل واحد من القراء قبل ان يتجدد القارئ الذي بعده كانوا لا يجيزون
الا قراءته ثم لما جاء القارئ الثاني انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني وكذا في القراءات السبعة ولو كان هناك
تواتر عن النبي لما كان منع من غير القراءة الموجودة هذا بالنسبة الى القراء السبعة واما النبي ص فعدم حصول العلم بصدور
تلك القراءات عنه وعدم ظهوره فلا يمكن الحكم بتواترها عنه وما يدل على عدم تواترها عن النبي ص رواية زرارة عن ابي جعفر
المتقدمة فان الظاهر منها ان مراده ع من قوله القران واحد الرد على اختلاف القراءات وكون ما نزل واحدا لا متعددا لان
هذا الذي شاع تعدده بين الناس فاحتاج الى الرد فان قوله ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة لا يمكن ان يراد
منه الاختلاف في التفسير والمعنى لان معنى القران ليس واحدا كما نطقت به النصوص واتفق عليه العلماء بل له ظهر وبطن ولبطنه
بطن وهكذا فيكون المراد الاختلاف في اللفظ ويؤيده انه ما ينسب صدوره من الراوي واما الاختلاف في المعنى فهو شان
المفسرين دون الراوين ولا شك انه لا اختلاف بين الناس في الفاظ القران الا ما ورد في القراءات واما ما ورد في
الاحاديث من اختلاف في بعض الفاظ القران فهو ليس من الرواة بل هو من مكنونات اسرار الائمة الطاهرين والرواة لم يطلعوا
عليها فضلا عن روايتها ومما يؤيد عدم تواتر السبع ترك البسملة في بعض القراءات وصلحويها اما العلم بكونها من القران
او التابعين فلم يصل اصلا بل القياس والرواية المتقدمة علم تعدد القراءة وكونها واحدة ثم لو اريد تواتر القراءات عن الائمة
بمعنى تجويزهم بناء القراءة عليها والعمل بمقتضاها فيكون له وجه كما ياتي ولكن في اطلاق تواتر القراءة نفسها على ذلك
لا يخفى ولكن العمل بها اي القراءات السبع جائز فيما لم يثبت الاجماع على خلافه كترك البسملة فيما انها وان لم يثبت تواترها
الموجب للعمل بها لكنه جائز من وجهين اخرين احدهما ما ذكره بقوله ط لموافقتها للغتهم اي للغة العرب ويرد عليه ان
انه لو كان الموافقة للغتهم مجوزة للعمل بها لما اختص ذلك بالسبع ولا بالعشر لان القراءات الشواذ ايضا موافقة لها بل ولا بها
وبالشواذ ايضا بل يجب ان يكون القراءة بما يوافق لغتهم ولو كان خارجا عن القراءات جميعا وثانيا انه لا دليل على ان الموافقة
للغتهم كافية في جواز القراءة والعمل وثانيهما ما ذكره بقوله ط وحكم التخيير اي لا شك انه يجوز قراءة القران والعمل
ولا بد وان يكون باحد القراءات ولا دليل يدل على تخصيص بعضها فيجب التخيير لانه يمكن ان يكون لبعضها مرجح يوجب
رفع التخيير كما يشير به كلام العلامة في المنتهى حيث قال واحب القراءات الي ما قرأه عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وطريق
ابي عمرو بن العلاء فانها اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد وذلك كله تكلف ولو قرئ
به صحت صلاته بلا خلاف انتهى لانا نقول احتمال المرجح لا يكفي في التخيير بل يحتاج الى المرجح معلوم المرجحية وكذا لا يكفي في
التخيير جميع المرجحات مثل الاخبية على الشان وامثالها بل يجب ان يكون المرجح صالحا لايجاب تعيين القراءة به ويمكن ان يكون
قوله ط وحكم التخيير من الدليل الاول وعلى هذا فيندفع بعض ما اورد عليه ايضا وتتم الدليل ويحقق وتنحصر ايضا
بالاجماع والضرورة الدينية جواز قراءة القران لنا بل استحبابه علينا بل انا مكلفون بقراءته وجوبا بالعينية تكليفنا

بقراءة الفاتحة والسورة في الصلاة لا اقل ح فلا يخلو اما ان يكون الجائز لنا او الواجب علينا ترك القراءات جميعا او التلاوة
بجميع القراءات او الواحد منها بخصوصه او بواحد لا على التعيين والاول باطل لاستلزامه ترك القراءة وهو ظ والثاني خلاف
الاجماع المقطوع به والثالث تخصيص بلا مخصص فتعين الرابع وهو المط ويدل على جواز القراءة بكل منها الاجماع القطعي ايضا فانا نعلم
يقينا ان جميع علمائنا بل علماء الاسلام كانوا يقرؤون القران وان واحدا منهم لم يقتصر على قراءة واحدة لاجل وجوب الاقتصار
عليه بل كانوا يجوزون القراءات بكل منها اتفق ومما يدل على جواز القراءات بكل من هذه القراءات وان لم يتواتر عن النبي ص ما
رواه الكليني باسناده عن سالم بن سلمة قال قرا رجل على ابي عبد الله ع وانا استمع حروفا من القران ليس على ما يقرؤها الناس فقال
ابو عبد الله ع مه كف عن هذه القراءة اقرا كما يقرا الناس حتى يقوم القائم فاذا قام القائم قرا كتاب الله على حده واخرج
المصحف الذي كتبه علي ع وقال اخرجه علي الى الناس حين فرغ منه وكتبه فقال لهم هذا كتاب الله كما انزل الله على محمد
وقد جمعته بين اللوحين فقالوا هو ذا عندنا مصحف جامع فيه القران لا حاجة لنا فيه فقال اما والله ما ترونه بعد يومكم
هذا ابدا انما كان علي ان اخبركم حين جمعته لتقرؤوه فان قوله اقرا كما يقرا الناس لا يريد به ان يقرا كما يقرا الناس جميعا اذ لا اشتهار
في اشتهار القراءات السبعة بل العشرة في ذلك الزمان ولا ان يقرا كما يقرا بعض معين منهم فالمراد انه اقرا كقراءة من يريد من الناس
وما رواه ايضا باسناده عن محمد بن سليمان عن بعض اصحابه عن ابي الحسن ع قال قلت له جعلت فداك انا نسمع الايات في القران ليس هي عندنا
كما نسمعها ولا نحسن ان نقراها كما بلغنا عنكم فهل ناثم فقال لا اقرؤوا كما تعلمتم فسيجيئكم من يعلمكم هذا ثم ان الجائز هل هو القراءة
بكل ما يوافق لغة العرب ويجب الاقتصار على احدى القراءات مطلقا او على احدى القراءات العشر او السبع الاول باطل قطعا لان الله
تواتر القدر المشترك بين جميع القراءات بمعنى حصول العلم بانها صادرة عن النبي ص المنزل اليه لا يخرج عن واحد منها كما صرح به صاحب
الصافي حيث قال والحق ان المتواتر من القراءات اليوم ليس الا القدر المشترك بين القراءات جميعا دون خصوص احادها اذ المقطوع
به ليس الا ذاك فان التواتر لا يثبت بمثله انتهى ولانا نعلم علما قطعيا بل ضروريا بل قراءة علمائنا الاعلام سلفهم وخلفهم
قديمهم وحديثهم لم يكن خارجة عن تلك القراءات ولم يقرا احد منهم في القران بما يوافق لغة العرب عنده فيكون لا
فصارعلى القراءات اجماعيا ومن هذا الطريق يمكن ابطال الثاني ايضا اذ يمكن دعوى القطع بتركهم القراءات الشاذة والاقتصار
على العشرة فالظاهر هو الثالث وان كان الاولى هو الثاني لاشتهار السبع واستفاضة دعوى تباديرها وتكرر دعوى الاجماع على صحة
القراءة بها واما اقوى بعض القران او في بعض الاوقات بقراءة لا يجب الاقتصار عليها بل يجوز قراءة بعض اخر او القراءة في وقت
اخر بقراءة اخرى الاصل ثم اذا ترتب بعضه على بعض اخر لا يجوز التركيب كما صرح به الشهيد الثاني في شرح الالفية حيث قال
والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءات وان ركب بعضها في بعض ما لم يترتب بعضه على بعض اخر بحسب العربية فيجب مراعاته كتلقى
ادم من ربه كلمات فانه لا يجوز الرفع فيهما ولا النصب وان كان كل منهما متواترا بان يؤخذ رفع ادم من غير قراءة ابن كثير ورفع
كلمات من قراءته فان ذلك لا يصح لفساد المعنى ونحوه وكفلها زكريا بالتشديد مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجزري في النشر
عن اكثر القراء جواز ذلك واختار ما ذكرناه واما اتباع قراءة الواحد من العشرة في جميع السورة فغير واجب قطعا بل ولا مستحب
انتهى ثم اعلم انه قد ورد في بعض الاخبار بعض كلمات القران مخالفا لجميع القراءات ففي مثل ذلك الموضع هل اللازم متابعة الحديث
او موافقة القراءات الصحيح هو الثاني لان الوارد في الاخبار ان القران كان كذا وهذا لا يدل على وجوب قراءته هكذا ما لم يثبت
من الامر بالقراءة كما يقرا الناس مع ان متابعة الخبر انما هو اذا لم يكن مخالفا للاجماع وقد عرفت انه انعقد الاجماع على عدم
التجاوز عن القراءات ثم انه قد يورد على تجويز القراءة بكل من القراءات لموافقة الكل لغة العرب بانه يستلزم لوقوع الاختلاف
في كلام الله سبحانه فبكل قراءة قرئ يكون هو كلام الله يختلف وهذا بعيد والجواب ما اشار بقوله ط وكونها اي كون
لغتهم قابلة للاحتمالات يرفع استبعاد الاختلاف في كلامه تعالى لان كلامه سبحانه موافق للغة العرب وهي اذا كانت

مختلفة بمعنى انها كانت في تلك الاحتمالات يصح التعبير عنها بكل واحد منها فلا يستبعد ان يكون كلامه سبحانه ايضا كذلك ولا يخفى ان قبول
اللغة للاحتمالات لا يوجب كون كلام واحد ايضا كذلك بل الكلام الواحد لا يصدر الا بمعنى واحد من تلك الاحتمالات فهي لا يكون مختلفا
وان اختلف احتمالات محض والاظهر هو بوافقه ما سبق كلا ما بيعه الاولى ان يقال ان تجويز القراءة بكل من القراءات انما هو لاجل الجهل
بالواقع ومن باب الضرورة والاشكال مشترك في الواقع واحد لا اختلاف فيه هذا ثم ان ما ذكر كان حكم القراءة والتلاوة واما
العمل فلا اشكال في ان العمل بالقران على ما هو الموافق للقراءات جائز وعلى القول بجواز العمل بظاهر الكتاب للاجماع المركب بل البسيط
كما يأتي فلا اشكال فيما لم يختلف فيه القراءات او اختلف اختلافا لا يوجب اختلاف الحكم واما ما اوجب اختلافه فاستشكلوا فيه في
اختار الوالد المضبوطه ان اللازم فيما يختلف به الحكم كيطهرن باسكان الطاء او تشديدها فعلى الاول يجوز مقاربة النساء
بالطهارة من الحيض وان لم يغتسلن وعلى الاول لا يجوز مقاربتهن الا بعد اغتسالهن الترجيح فيما اذا كان هناك مرجح او التخيير
عند فقد المرجح لبطلان الترجيح بلا مرجح والمراد بالمرجح ما يعين بناء القراءة عليه شرعا الا كلما بعده مع كاحق قبل ان يطهرن
بالتخفيف وامجح عليه بالتشديد لرجحان التخفيف فان ابتناء الاحكام الالهية على مثل هذه المرجحات انما هو الموافق لمذهب العامة
ولا يخفى ان لزوم الرجوع الى التخيير عند فقد المرجح انما هو اذا ثبت عموم حجية هذا القران الموجود في ايدينا بحيث يشمل ما وقع
فيه التعارض بين القراءات ولم يكن مرجح ويجيء تحقيق القول فيه انشاء الله فلا عمل بالشواذ من القراءات اما على القول بوجوب تواتر
القران بتفاصيله فظاهر فان الشواذ على هذا لا يكون قرانا قطعا واما على القول بعدمه فان كان المراد بالعمل القراءة فلما عرفت
من حصول العلم بعدم خروج القران عن القراءات المشهورة ومن ان الظاهر من الاخبار ان المنزل من القراء واحد وهو غير معلوم ولكن
جوزنا القراءة على ما يقرؤه الناس والظاهر ان المراد بما يقرؤه الناس هو المتعارف بينهم والشواذ ليست من هذا القبيل وان كان
المراد بالعمل الحجية وبناء الاحكام فلان الاصل عدم الحجية ولم يثبت كونه قرانا ولا وجوب العمل به من غير هذه الجهة حتى يعمل به لذلك
وذلك نحو صيام ثلثة ايام متتابعات في كفارة اليمين كما هو في قراءة ابن مسعود ومثل قراءته هيئة اعداء ابن احمد الطبري
وقد ذهب بعض العامة الى كونها كاخبار احاد فيكون حجة كالخبر وفيه انه لم يثبت فان اريد كونها كالاخبار في الحجية فهو عين
النزاع وان اريد كونها مثلها في النقل فهو وان كان مسلما ولكنه غير مفيد اذ ليس كلما ينقل حجة وقد يستدل على كونها كالخبر في
الحجية بانها لا يخرج اما ان يكون قرانا او خبرا او مذهبا فان كان قرانا فلا حق به وعلى التقديرين لا ينقص عن اخبار الاحاد فيجب العمل به
وفيه انه يجوز ان لا يكون خبرا ولا قرانا لكن او لخطا الصحابي بناء على انه توهم انه قران لاشتباهه انه سمع كذلك او كتبه تفسيرا بناء على
اجتهاده فظن بعد انه من القران مستندا الى الكتابة مع ان كونها مثلها لو ثبت لم يكن مفيدا عندنا ايضا اذ يكون من قبيل اخبار
العامة وهي عندنا ليست بحجة ويتفرع عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين وعدمه ولكن الحكم عندنا ثابت من غير جهة القراءة
قد وقع الخلاف بين الاخباريين والاصوليين في وقوع التحريف والزيادة والنقصان في القران الذي في
ايدينا فالاخباريون على وقوع التغيير بانواعه الثلثة كما نسب بعضهم اليهم او بنوعين منه وهما النقصان والتحريف كما هو الظاهر
من اكثر كلماتهم في القران وهو مذهب علي بن ابراهيم القمي في تفسيره وتلميذه ولو على ما ... وهو الظاهر من ثقة الاسلام محمد بن يعقوب
الكليني فانه روى روايات في هذا المعنى في كتابه الكافي ولم يتعرض لقدح فيها مع انه ذكر في اول الكتاب انه يثق بما رواه
فيه وكذلك الشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج واستدلوا على ذلك بوجوه الاول تظافر الاخبار بل تواترها في وقوع التغيير
فيه وبالسقوط في مواضع معينة والاخبار الدالة على هذين المعنيين كثيرة جدا فمنها ما يدل على وقوع مطلق التغيير فيه كرواية
زرارة ومحمد بن سليمان ومرسلة المتقدمة ورواية تفسير العياشي عن ابي عبد الله عليه السلام قال لو قرئ القران كما انزل لالفيتنا فيه مسمين ومنها
ما يدل على وقوع التغيير بانواعه الثلثة فيه كما في احتجاج علي عليه السلام على الزنديق الذي جاء اليه مستدلا باي من القران متشابهة ان الكناية
عن اسماء ذوي الجرائم العظيمة من المنافقين في القران ليست من فعله تعالى وانها من فعل المغيرين والمبدلين الذين جعلوا القران

عضين واعتاضوا الدنيا من الدين وقد بين الله تعالى قصص المغيرين بقوله الذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا
من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا الى ان قال بعد انهم اثبتوا في الكتاب ما لم يقله الله ليلبسوا على الخليقة فاعمى الله قلوبهم حتى تركوا
فيه ما دل على ما احدثوا فيه وحرفوا منه وبين عن افكهم وتلبيسهم وكتمان ما علموه منه الى ان قال ... في هذا الموضع كلام ...
الذي اثبتوه في القران فهو يتحمل ويتلاشى ويبطل عند التحصيل الى ان قال بعد كلام ... بسبب التغيير والتبديل من المنافقين
ثم ... الاضطرار بورود المسائل عليهم مما لا يعلمون تاويله الى جمعه وتاليفه وتضمينه من تلقائهم ما يقيمون به دعائم كفرهم فصرخ
مناديهم من كان عنده شيء من القران فليأتنا به ووكلوا تاليفه ونظمه الى بعض من وافقهم الى معاداة اولياء الله فالفه
على اختيارهم وما يدل للمتامل على اختلال تمييزهم وافترائهم وتركوا منه ما قدروا انه لهم وهو عليهم وزادوا فيه ما ظهر تناكره
وتنافره الحديث وهو طويل جدا كله صريح بوقوع التغيير ومنها ما يدل على وقوع الزيادة والنقصان كما رواه العياشي في تفسيره
عن ابي جعفر عليه السلام قال لولا انه زيد في كتاب الله ونقص منه ما خفي حقنا على ذي حجى ومنها ما يدل على وقوع النقصان فيه وهي تجاوز
عن حد الاحصاء كما في اخر الاحتجاج المذكور جوابا عن سؤال الزنديق عن المناسبة بين قوله تعالى فان خفتم الا تقسطوا في اليتامى
فانكحوا الاية انه لقد سقط منها اكثر من ثلث القران وما رواه الكليني باسناده الى ابي اسحاق عن امير المؤمنين عليه السلام واذا تولى
سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل بظلمه وسوء سيرته والله لا يحب الفساد وما رواه ايضا باسناده عن ابي جرير
القمي عن ابي الحسن عليه السلام له ما في السموات وما في الارض وما بينهما وما تحت الثرى عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم من
ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وباسناده عن ابي بكر بن محمد قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقرأ وزلزلوا ثم زلزلوا حتى يقول الرسول وباسناده عن
محمد بن مروان قال تلا ابو عبد الله عليه السلام وتمت كلمة ربك الحسنى صدقا وعدلا فقلت جعلت فداك انما نقراها وتمت كلمة ربك صدقا
وعدلا فقال ان فيها الحسنى وباسناده عن اسحاق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال هكذا انزل الله تعالى لقد جاءنا رسول من انفسنا
عزيز عليه ما عنتنا حريص علينا بالمؤمنين رؤوف رحيم وباسناده عن ابن فضال عن الرضا عليه السلام قال فانزل الله سكينته على رسوله وايده
بجنود لم تروها قلت هكذا قال هكذا نقرؤها وهكذا تنزيلها وباسناده عنه في قوله تعالى وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم
منها بمحمد هكذا والله نزل جبرئيل على محمد ومنها ما يدل على تغيير الكلمات والحروف كما رواه الكليني باسناده عن حمران
عن ابي جعفر عليه السلام والذين كفروا اولياؤهم الطواغيت وباسناده عن حماد بن عثمان قال تلوت عند ابي عبد الله عليه السلام ذوا عدل منكم قال
ذو عدل منكم هذا مما اخطأت فيه الكتاب وباسناده عن يونس بن ظبيان عن ابي عبد الله عليه السلام لن تنالوا البر حتى تنفقوا ما تحبون
هكذا فاقرءها وعنه في قوله تعالى كنتم خير امة قال كيف يكون هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله عليه السلام ليس هكذا انزلت انما
نزلها كنتم خير ائمة اي الائمة من اهل البيت عليهم السلام الى غير ذلك من الاخبار وقد ذكروا انهم غيروا الترتيب المرضي عند الله
وعند رسوله صلى الله عليه وآله وقد ذكر علي بن ابراهيم في تفسيره اكثر انواع الاختلافات الواقعة فيه ومواضعها قال واما ما كان على خلاف
ما انزل الله فهو قوله تعالى كنتم خير امة الى ان قال ومثله انه قرئ على ابي عبد الله عليه السلام الذين يقولون ربنا هب لنا من ازواجنا و
ذرياتنا قرة اعين واجعلنا للمتقين اماما فقال لقد سألوا الله عظيما ان يجعلهم للمتقين اماما فقيل له يا ابن
رسول الله كيف نزلت فقال انما نزلت واجعل لنا من المتقين اماما وقوله له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه
من امر الله فقال ابو عبد الله عليه السلام كيف يحفظ الشيء من امر الله وكيف يكون المعقب من بين يديه فقيل له وكيف ذلك يا ابن رسول الله
فقال انما انزلت له معقبات من خلفه ورقيب من بين يديه يحفظونه بامر الله قال واما ما هو محذوف عنه فهو قوله لكن الله
يشهد بما انزل اليك يا علي كذا انزلت انزله بعلمه والملائكة يشهدون وقوله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك في علي
وقوله ان الذين كفروا وظلموا ال محمد حقهم لم يكن الله ليغفر لهم وقوله وسيعلم الذين ظلموا ال محمد حقهم الى ان قال واما
التقديم والتاخير فان اية عدة النساء الناسخة التي هي اربعة اشهر وعشر قدمت على المنسوخة التي هي سنة وكان يجب

ان يقرأ المنسوخة التي نزلت بعد وقوله افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه ومن قبله كتاب موسى اماما ورحمة وانما
هو ويتلوه شاهد منه اماما ورحمة ومن قبله كتاب موسى وقوله وما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وانما هو نحيا ونموت الى ان قال
واما الايات التي هي في سورة وتمامها في سورة اخرى فقول موسى اتستبدلون الذي هو ادنى بالذي هو خير اهبطوا مصرا فان لكم
ما سألتم وقالوا يا موسى ان فيها قوما جبارين وانا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فان يخرجوا منها فانا داخلون فنصف الاية في سورة
البقرة ونصفها في سورة المائدة وقوله اكتتبها فهي تملى عليه بكرة واصيلا فرد الله عليهم وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا
تخطه بيمينك فنصف الاية في سورة الفرقان ونصفها في سورة العنكبوت ومثله كثير انتهى ثم ان المحدث الكاشاني قد وجه جملة
هذه الاخبار في كتابيه الوافي والصافي بان المراد انما نقصت المعنى وتغييره الى ما ليس بمراد الله او نقص ما فسره به في ايضاحهم كتبوا
في مصاحفهم تفسير الايات واصحابهم كانوا يطلعون عليها فمنعوهم من ذلك او انا اصحابهم كانوا يفسرون الايات التي لم يكن اظهارها
صلاحا لو فهم فامروهم بالكف عن ذلك لا انه كان يحذف اجزاء في القران فيخرجوه قال في الصافي ولا يبعد ان يقال ان بعض المحذوفات
كان من قبيل التفسير والبيان ولم يكن من اجزاء القران فيكون التبديل من حيث المعنى حرفوه وغيروه في تفسيره وتاويله اعني
حملوه على خلاف ما هو به فمعنى قولهم عليهم السلام كذا انزلت ان المراد به ذلك لا انها نزلت مع هذه الزيادة في لفظها فحذف منها ذلك اللفظ
ومما يدل على هذا ما رواه في الكافي باسناده عن ابي جعفر عليه السلام انه كتب في رسالة الى سعد الخير وكان من نبذهم الكتاب ان اقاموا حروفه
وحرفوا حدوده فهم يروونه ولا يرعونه والجهال يعجبهم حفظهم للرواية والعلماء يحزنهم تركهم للرعاية وما روته العامة ان عليا عليه السلام
كتب في مصحفه الناسخ والمنسوخ ومعلوم ان الحكم بالنسخ لا يكون الا من قبيل التفسير والبيان ولا يكون جزءا من القران فيحتمل
ان يكون بعض المحذوفات ايضا كذلك انتهى كلامه طاب ثراه ولا يخفى ان هذا الحمل مع غاية بعده لا يتمشى في اكثر الاخبار كما في
حديث ابن سهل وانا استمع حروفا من القران فانه صريح في كون تلك الحروف من القران وكذا قوله في حديث ابن عثمان
انما ضيع الايات في القران واعتذاره للكتابة عن اسماء المنافقين لا يلائم هذا الحمل اصلا وكذا اعتذاره المناسبة بين
قوله تعالى الا تقسطوا في اليتامى وقوله فانكحوا وما في سائر الاخبار من قوله هكذا والله نزل جبرئيل وهذا مما اخطات فيه
الكتاب وهكذا تنزيلها وصرح في خلاف هذا الحمل مع ان بعض ما سبق في الاخبار لقوله ما لا يصلح للتفسير كما زيد في اية
الكرسي وامثاله الخبر في ذلك وما الثاني فلعدم تمكن غير علي من كتابة الجميع فان القران كان ينزل منجما على حسب المصالح
والوقائع وكتاب الوحي كانوا اربعة عشر رجلا من الصحابة وكان رئيسهم امير المؤمنين عليه السلام وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما
يتعلق بالاحكام وما يوحى اليه في المحافل والمجامع واما الذي كان يكتب ما ينزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين
لانه كان يدور معه حيثما دار فيكون مصحفه اجمع من غيره من المصاحف وكان مقتضيا لما لا يتحسن غيره ويدل عليه ذلك اعراض
القوم عنه واخفاؤه اياه عنهم كما ورد في الاخبار فانه لولا الاختلاف لما كان للاخفاء والاعراض وجه في الاخبار الدالة عليه
رواية ابن سلمة المتقدمة ومنها ما في كتاب الاحتجاج في جملة احتجاج امير المؤمنين عليه السلام ان طلحة قال له في جملة ما قال له يا ابا الحسن
شيء اريد ان اسالك عنه رايتك خرجت بثوب مختوم فقلت ايها الناس اني لم ازل منذ قبض رسول الله صلى الله عليه وآله مشغولا بغسله وكفنه ودفنه
ثم اشتغلت بكتاب الله حتى جمعته فهذا كتاب الله عندي مجموعا لم يسقط عني حرف واحد ولم ار ذلك الذي كتبت والفت
وقد رايت عمر بعث اليك ان ابعث به الى فابيت ان تفعل فدعا عمر الناس فاذا شهد رجلان على اية كتبها وان لم يشهد
عليها غير رجل واحد ارجاها فلم يكتب فقال عمر وانا اسمع انه قد قتل يوم اليمامة قوم كانوا يقرؤن قرانا لا يقرؤه غيرهم
فقد ذهب وقد جاءت شاة الى صحيفة وكتاب يكتبون فاكلتها وذهب ما فيها والكاتب يومئذ عثمان وسمعت عمر واصحابه
الذين الفوا ما كتبوا على عهد عمر وعلى عهد عثمان يقولون ان الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة وان النور نيف ومائة اية والحجر
تسعون ومائة اية فما هذا وما يمنعك يرحمك الله ان يخرج كتاب الله الى الناس وقد عهد عثمان حين اخذ ما الفه عمر فجمع الكتاب

وحمل الناس على قراءة واحدة فمزق مصحف ابي بن كعب وابن مسعود واحرقهما بالنار فقال له علي عليه السلام ان كل اية انزلها الله عز وجل على محمد صلى الله عليه وآله
عندي باملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخط يدي الى ان قال طلحة ما اخبرني عما في يديك من القران وتاويله وعلم الحلال والحرام الى من تدفعه
ومن صاحبه بعدك قال ان الذي امرني رسول الله صلى الله عليه وآله ان ادفعه اليه وصيي واولى الناس بعدي بالناس ابني الحسن ثم يدفعه ابني الحسن الى ابني الحسين
ثم يصير الى واحد بعد واحد من ولد الحسين حتى يرد اخرهم على رسول الله صلى الله عليه وآله حوضه الحديث ومنها ما فيه ايضا في رواية ابي ذر الغفاري
انه لما توفي رسول الله صلى الله عليه وآله جمع علي عليه السلام القران وجاء به الى المهاجرين والانصار وعرضه عليهم لما قد اوصاه بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله
فلما فتحه ابو بكر خرج في اول صفحة فتحها فضائح القوم فوثب عمر وقال يا علي اردده فلا حاجة لنا فيه فاخذه علي عليه السلام وانصرف
ثم احضر زيد بن ثابت وكان قاريا للقران فقال له عمر ان عليا جاءنا بالقران وفيه فضائح المهاجرين والانصار وقد راينا
ان نؤلف لنا القران ونسقط منه ما كان فيه فضيحة وهتك للمهاجرين والانصار فاجابه زيد الى ذلك الى ان قال فلما
استخلف عمر سأل عليا عليه السلام ان يدفع اليهم القران فيحرفوه فيما بينهم فقال يا ابا الحسن ان كنت جئت به الى ابي بكر فات به الينا حتى نجتمع
عليه فقال علي عليه السلام هيهات ليس الى ذلك سبيل انما جئت به الى ابي بكر لتقوم الحجة عليكم ولا تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين
او تقولوا ما جئتنا به ان القران عندي لا يمسه الا المطهرون والاوصياء من ولدي فقال عمر فهل وقت لاظهاره معلوم قال علي عليه السلام نعم
اذا قام القائم من ولدي يظهره ويحمل الناس عليه الثالث محو مصاحف غير عثمان من مصاحف كتاب الوحي كما رواه العامة
واوى اليه بعض الروايات المتقدمة وهي اية المخالفة فانه لولا المخالفة لما كان لمحو الغير وجه ولما ارتكب هذا الامر الشنيع
الذي صار من اعظم المطاعن عليه الرابع اختلاف مصاحفه اي مصاحف عثمان المرسلة الى الامصار كما نقل السيد نعمة الله
عن كتاب سعد السعود للسيد ابن طاوس عن محمد بن بحر الرهني من اعاظم علماء العامة قال ان عثمان جمع سبع نسخ بقي منها بالمدينة
مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا ثم عدد
ما وقع فيها من الاختلاف بالكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان فكيف حال ما ليس بخطه والاصوليون على عدمه
اي عدم وقوع التغيير في القران وهو مذهب الشيخ ابو علي الطبرسي فانه قال في مجمع البيان اما الزيادة فيه فمجمع على بطلانه
واما النقصان فيه فقد روى جماعة من اصحابنا وقوم من حشوية العامة ان في القران تغييرا ونقصانا والصحيح من
مذهب اصحابنا خلافه وهو الذي نصره السيد المرتضى رضي الله عنه واستوفى الكلام فيه غاية الاستيفاء في جواب المسائل الطرابلسيات
وذكر في مواضع ان العلم بصحة نقل القران كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والوقائع العظام والكتب المشهورة واشعار
العرب المسطورة وقال الشيخ الصدوق في اعتقاداته اعتقادنا ان القران الذي انزله الله على نبيه هو ما بين الدفتين وما في
ايدي الناس ليس باكثر من ذلك قال ومن نسب الينا انا نقول انه اكثر من ذلك فهو كاذب وقال الشيخ الطوسي في تبيانه واما
الكلام في زيادته ونقصانه فمما لا يليق به لان الزيادة فيه مجمع على بطلانه والنقصان منه فالظاهر من مذهب المسلمين خلافه وهو
الاليق بالصحيح من مذهبنا واحتجوا على عدم وقوع التغيير فيه بوجوه منها قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
فكيف يتطرق عليه التحريف والتغيير وفيه ان الكلام في وقوع التغيير في القران وعدمه والاستدلال على احد الطرفين
بالقران غير صحيح وثانيا انه لا يدل على عدم وقوع الزيادة فيه فلعل الاية مما زيد وثالثا انه لا يدل على عدم التغيير في القران الذي بايدينا لمكان
كونه محفوظا عند الائمة في حفظ اصل القران في مصداق الاية ومن هذا يظهر ضعف الاستدلال بقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه ومنها انه لقدحه اي قدح التغيير في الاعجاز فان القول بجواز التبديل فتح لباب الكلام على اعجاز القران وفيه
اولا ان النقص لا ينافي الاعجاز لما بقي وثانيا انه لا يلزم ان يخرج بذلك عن كونه معجزا لبقاء الاسلوب والبلاغة الذين هما مناط
الاعجاز بحالهما مع انه يلزم منه عدم وقوع تغيير قادح في اعجازه ولاجل ذلك قال طاب ثراه والتفصيل بعدم وقوع ما يقدح فيه
اي في الاعجاز ووقوع غيره من الاختلافات جمع حسن بين ما يدل على كونه معجزا وبين الادلة المتقدمة الدالة على وقوعه

التغيير ولكن هذا انما يجدي لو سلمنا كونه معجزا لاهل كل عصر اما لو قلنا بانه كان معجزا لفصحاء العرب الموجودين في زمان النبي ص ولا يلزم
ان يكون معجزا لجميع الاعصار فلا يجدي لان من يدعي التغيير انما يدعيه بعد وفات النبي ص ومنها ما ذكره السيد الاجل المرتضى
من ان العناية اشتدت والدواعي توفرت على نقل القران وحراسته وبلغت حدا لم يبلغه غيره من الامور الخطيرة لان القران معجز
النبوة وماخذ العلوم الشرعية والاحكام الدينية وعلماء الاسلام قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية حتى عرفوا كل شيء اختلف فيه من
اعرابه وقراءته وحروفه واياته فكيف يجوز ان يكون مغيرا او منقوصا مع العناية الصادقة والضبط الشديد وقال ايضا ان العلم بتفصيل
القران وابعاضه في صحة نقله كالعلم بجملته وجرى ذلك مجرى ما علم ضرورة من الكتب المصنفة ككتاب سيبويه والمزني فان اهل
العناية بهذا الشان يعلمون من تفصيلها ما يعلمونه من جملتها حتى لو ان مدخلا ادخل في كتاب سيبويه بابا في النحو ليس من الكتاب لعرف
وميز وعلم انه ملحق وليس من اصل الكتاب وكذلك القول في كتاب المزني ومعلوم ان العناية بنقل القران وضبطه اصدق من العناية
بضبط كتاب سيبويه ودواوين الشعراء وذكر ايضا ان القران كان على عهد رسول الله ص مجموعا مؤلفا على ما هو عليه الان
واستدل عليه بانه كان يدرس ويحفظ جميعه في ذلك الزمان حتى عين على جماعة من الصحابة في حفظهم له وانه كان يعرض على النبي ص
ويتلى عليه وان جماعة من الصحابة مثل عبد الله بن مسعود وابي بن كعب وغيرهما ختموا القران على النبي ص عدة ختمات وكل ذلك يدل
على انه كان مجموعا مرتبا غير مبتور ولا مبثوث وذكر ان من خالف في ذلك من الامامية والحشوية لا يعتد بخلافهم ولا يخفى انه لقائل ان يقول كما
ان الدواعي كانت متوفرة على نقل القران وحراسته من المؤمنين كذلك كانت متوفرة على تغييره من المنافقين المبدلين للوصية
المغيرين للخلافة لتضمنه ما يضاد رايهم وهواهم والتغيير فيه ان وقع فانما وقع قبل انتشاره في البلدان واستقراره على ما هو عليه الان
والضبط الشديد انما كان بعد ذلك فلا تنافي بينهما بل لقائل ان يقول انه ما تغير في نفسه وانما التغيير في كتابتهم اياه وتلفظهم به
فانهم ما حرفوا الا عند نسخهم من الاصل وبقي الاصل على ما هو عليه عند اهله وهم العلماء به فما هو عند العلماء ليس بمحرف وانما المحرف
ما اظهروه لاتباعهم واما كونه مجموعا في عهد النبي ص على ما هو عليه الان فلم يثبت وكيف كان مجموعا وانما كان ينزل نجوما وكان
لا يتم الا بتمام عمره ص واما درسه وختمه فانما كانوا يدرسون ويختمون ما كان عندهم منه لا تمامه ومنها ما ذكره شيخ الطائفة في
انه قد روي عن النبي ص رواية لا يدفعها احد انه قال اني مخلف فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي
وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض وهذا يدل على انه موجود في كل عصر وزمان لانه لا يجوز ان يامرنا بالتمسك بما لا نقدر على
التمسك به كما ان اهل البيت ومن يجب اتباع قوله حاصل في كل وقت ولا يخفى ان هذا الحديث لا يثبت انه بعينه موجود
في كل عصر وكونه في ذلك وجوده عند اهله محفوظا بل ظاهر الحديث وقوع التغيير فيه لان الظاهر عدم افتراقه عن الثقل الاخر
وهو قد خفي علينا في هذا الزمان لنقصاننا فكذلك الثقل الاخر ووجود اخبار اهل البيت لا يفيد لانها ايضا تختلط من يحرفها
حينئذ فليكن كذلك الكتاب ومنها انه قد ورد من الائمة الامر بالعمل بالقران واتباع احكامه والعمل به وفيه انه يمكن ان يكون
من باب التقية وارادة الحكم الظاهري كما في الاخبار الواردة مورد التقية وارادة الحكم الظاهري كما في الاخبار الواردة ومنها
انه لو كان وقع في القران تغيير لم يبق لنا اعتماد على ما في ايدينا من القران ولا وثوق به لان النقص في الجملة لا ينافي ذلك
غاية الامر ايجابه لمنع تغيير ونقص يوجب الحكم والمعنى بالنسبة الى ما في ايدينا على ان عدم بقاء الاعتماد والوثوق على كله
كلام انشائي جيد ويرد الاعتماد على الحكم الواقعي في نفس الامر حتى يمكن ان يلتزم وبما ذكرنا ظهر ضعف ادلة عدم التغيير ثم اقول
ان التحقيق ان النقص واقع في القران بمعنى انه قد اسقط منه شيء وان لم يعلم موضعه بخصوصه لدلالة الاخبار الكثيرة و
القرائن المذكورة عليه والنقص في خصوص المواضع وان ورد في بعض الاخبار الا انه لا يوجب حصول العلم به وان حصل الظن
فلان السقوط في الجملة من جميع تلك الشواهد يحصل به العلم ولا دليل هناك يعارض تلك الشواهد ويدل على
عدم السقوط مطلقا هذا في القران في الجملة والمواضع المخصوصة واما غيرها من المواضع المخصوصة فلا علم بالسقوط

والنقص

والنقص فيها لا علم واما الاحتمال فلا دافع له لا ما فيه ولو كان في بعض المواضع مرجوحا بملاحظة اسلوب الكلام وملاحظة الخط
وامثال ذلك واما الزيادة فلم يعلم ولم يظن بوقوعها فيه ولا دليل يدل عليها واما من حديث الاحتجاج على الزنديق وما في
تفسير العياشي فيمكن معارضته بالاجماع المنقول عن الشيخين الجليلين الطوسي والطبرسي ومعارض بما رواه العياشي ايضا
في تفسيره عن ابي جعفر ع ان القران قد طرح منه اي كثيرة ولم يزد فيه الا حروف قد اخطات فيه الكتبة مع الاخبار الكثيرة
الواردة في ثواب ختم القران كله وقراءته باجمعه وقراءة كل سورة مخصوصة من بعض السور وبعض الايات ومن ثواب قرائة السور
في الصلوات وتعيين وقت ختم القران وعرض الاحاديث المتعارضة على كتاب الله وامثال ذلك بل يمكن دعوى العلم العادي
على عدم زيادة مثل اية او ايتين فصاعدا لاتحاد اسلوب الكلام ولانه لو وقع تغيير في القران فانما هو في الازمنة القريبة
من زمان وفاة النبي ص واوايل حكومة خلفاء الجور ولا شك ان الفصحاء العارفين بدقايق الكلام من العرب العرباء والبلغاء
المميزين بين كلام الخالق والمخلوق الفارقين بين المعجز وغير المعجز لم يتعرضوا بنبوة النبي بل كانوا موجودين في ذلك العصر
من المسلمين والكفار ولو كان في القران زيادة من كلام المخلوق لتعرضوا للمعارضة وتصدوا للاتيان بمثله وعلم كونه
معجزا ولو كان مثل ذلك لنقل الينا انه كما نقلت هفوات مسيلمة الكذاب واما التبديل والتغيير في بعض الكلمات عمدا
او سهوا فلا يمكن نفيه وان لم يمكن اثباته ايضا كالاختلاف في ترتيب السور والايات فتامل — اللفظ ينقسم
باعتبار افادته مراد المتكلم الى ظاهر ومجمل ونص ومحكم ومتشابه ومأول لان اللفظ ان احتمل غير ما يفهم منه لغة بان
يكون ذلك الغير مراد المتكلم احتمالا مرجوحا فظاهر لظهوره في ارادة ما يفهم منه وان احتمل الغير احتمالا مساويا لاحتمال ما يفهم
منه فمجمل لاحتمال ارادة كل من المعنيين فلا يتعين المراد واطلاق غير ما يفهم على المعنى الاخر ح ليس باعتبار عدم كونه
مفهوما بل باعتبار مغايرته للمفهوم الاخر فيصدق على كل من المعنيين انه غير ما يفهم منه بذلك الاعتبار والا فالمعنيان ح
مفهومان مما يعني انهما يحصلان في الذهن ويخطران بالبال بسماع اللفظ وان لم يعلم المراد منهما بعينه فهما مفهومان
وكل منهما غير المفهوم الاخر ويمكن ان يكون المعنى الاخر ايضا غير مفهوم ولكن كان يساوي احتماله مع ما يفهم بدليل خارجي
ولا ابى وان لم يحتمل ارادة غير ما يفهم منه فنص بما يفهم منه لتعيين المراد قطعا فهو يشارك الظاهر في الرجحان ويغايره
في عدم احتمال ارادة غير ما يفهم منه فيشتركا في القدر المشترك بين الاول والثالث الظاهر والنص وهو ما كان احتمال ارادة ما يفهم
منه راجحا اعم من ان يكون مع المنع عن ارادة الغير او بدونه ويقابله الاخرى وهو ما كان احتمال ارادة غير ما يفهم منه مرجوحا اعم من ان
يكون الرجحان بالغا حد المنع ام لا محكم والمتشابه والمأول فيقابلان الرابع والاول المحكم والظاهر اي المتشابه فيقابل المحكم
والمأول الظاهر فالمتشابه ما كان احتمال ارادة ما يفهم منه غير راجح اعم من ان يكون مرجوحا ام مساويا ويقابله الاخرى ما كان
احتمال ارادة غير ما يفهم منه غير مرجوح اعم من ان يكون راجحا ام مساويا والمأول ما احتمل ارادة غير ما يفهم منه احتمالا راجحا اعم
من ان يكون بالغا حد المنع عن ارادة غيره ام لا وظهر من ذلك ان المتشابه هو القدر المشترك بين المجمل والمأول اي ما كان
احتمال ارادة غير ما يفهم منه غير مرجوح سواء كان راجحا حتى يكون من افراد المأول او مساويا حتى يكون من افراد المجمل به
صرح العلامة في التهذيب وشيخنا البهائي في زبدته والمراد بما يفهم منه لغة اي معنى اللفظ ولذا عبر في التهذيب
بقوله معناه ومحصلها احتمال اللفظ لغير معناه وعدمه هنا احتمال كون ذلك الغير مرادا للمتكلم ومقصودا له لا احتمال كونه موضوعا له
اللفظ وعدمه ولا احتمال كونه ما يجب على المخاطب حمل اللفظ عليه وعدمه والتوضيح ان احتمال اللفظ لمعنى غير ما يفهم منه
يحتمل له معان احدها انه يحتمل ان يكون لهذا اللفظ بحسب الوضع معنا اخر غير ما يفهم منه بالوضع الشخصي او النوعي مع قطع
النظر عن ارادة المتكلم واستعماله وثانيها انه يحتمل ان يكون الواجب على المخاطب حمل اللفظ على غير ما يفهم منه سواء كان موافقا لارادة
المتكلم في الواقع ام لا وثالثها انه يحتمل ان يكون مراد المتكلم في هذا الاستعمال الخاص من اللفظ غير ما يفهم منه وليس المراد

الاول اذ مناط هذا التقسيم انما هو مراد المتكلم دون الموضوع له وايضا كل لفظ يحتمل كونه موضوعا لمعنى غير ما يفهم منه ولو احتمالا مرجوحا فلو كان كذلك
لزم انتفاء النص وكذا ليس المراد الثاني اذ لو كان كذلك لزم انحصار الاقسام في النص والمجمل اذ كل لفظ تكلم به متكلم اما يكون دليل على وجوب حمله
على معين او لا يكون اما لعدم دليل او لتعارض الامارات والاول نص والثاني مجمل فتعين الثالث وعلى هذا فمعنى العبارة ان اللفظ ان كان بحيث
يحتمل ارادة المتكلم غير معناه المفهوم منه باعتبار اللغة اي غير ما يدل عليه اللفظ لغة احتمالا مرجوحا فظاهر وان احتمل احتمالا مساويا فمجمل وان لم يحتمل
ارادة المتكلم غير معناه المفهوم فنص وما كان ارادة ما يفهم منه راجحا مطلقا سواء احتمل ارادة غيره مرجوحا او لم يحتمل فمحكم وما كان ارادة
غير ما يفهم منه راجحا سواء احتمل ارادة ما يفهم منه مرجوحا او لم يحتمل فمأول ولا يخفى ان تعريف المأول على ما في الكتاب يخالف التفسير الذي ذكرناه فان
الظاهر مما ذكره الاكثر مثل العلامة في التهذيب حيث قال وان احتمل وكان راجحا وهو الظاهر او مرجوحا فالمأول وفي الزبدة اللفظ ان لم يحتمل
غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظاهر والمرجوح مأول فان ظاهر هذين التعريفين ان اللفظ المحتمل لخلاف معناه مرجوحا ظاهر ومأول معا
اي ظاهر بالنسبة الى المعنى الراجح ومأول بالنسبة الى المرجوح وعلى ما ذكرنا لا يكون اللفظ مأولا الا مع احتمال خلاف معناه راجحا الحاصل انه على
ما ذكروه يكون الظاهرية والمأولية باعتبار مرجوحية الاحتمال وراجحيته وعلى ما ذكرنا يكون باعتبار راجحية احتمال المعنى ومرجوحيته وما
ذكرناه اصح لانه يرد على ما ذكروه انه اذا كانت اية ظاهرة في معنى ثم ورد خبر عن المعصوم ان المراد منها معنى اخر غير ظاهرها فانه يلزم ان يخرج
من تلك الاقسام لانه ليس ظاهرا لان احتمال ارادة غير ما يفهم منه راجحا لا مرجوحا ولا مأولا لعدم كون احتمال خلاف ما يفهم منه مرجوحا والحاصل
انه يخرج من التسمية ما احتمل غير ما يفهم منه راجحا وايضا يلزم ان لا يكون مثل تلك الاية مأولا مع انها مأول قطعا وايضا يلزم ان يصح ان يقال جميع
الظواهر اعم ما اول اذ يصح ان يقال ان هذا اللفظ مأول وهذا يأول الى معنى كذا ان لم يحمله احد ولم يطلع خبر على ارادة غير ظاهره مع انه لا يصح
قطعا فان قيل كل ما له معنى مرجوح يصح ان يقال ان هذا مأول فيكون مأولا بالنسبة اليه قلنا صحة كونه مأولا بالنسبة اليه انما هي
بدليل يفسر اللفظ مأولا لا انه يصدق عليه المأول ويطلق بالفعل فان قيل على ما ذكرتم في تعريف المأول يلزم ان يكون جميع المجازات
من المأولات مع انها ايضا منقسمة الى الاقسام الستة كما في الحقيقة قلنا كان انقسام الالفاظ الى هذه الاقسام انما هو باعتبار
افادته المعنى المراد للمتكلم عند التركيب لا مطلقا فالمراد من معنى اللفظ وما يفهم منه معناه وما يفهم منه عند التركيب
سواء كان معنى حقيقيا مفهوما باعتبار الوضع او مجازيا مفهوما باعتبار قرينة كلامية متصلة معه نعم يلزم ان يكون المجازات
الخالية عن القرائن الكلامية بل المفهوم من امر خارج عما دل عليه في تركيب هذا الكلام مأولا ولا مخلص عنه ثم تحقيق المقام
انه لا شك ان لكل لفظ عند تركيب معنى معين ووقوعه في كلام معنى حقيقيا او مجازيا يفهم منه بحسب اللغة عند هذا التركيب
في هذا الكلام اذا تكلم به متكلم والقى الى مخاطب فلا ينافي ان يوجد امر خارجي ودليل منفصل عن هذا التركيب اي ما
لا ربط له بهذا التركيب مبين لمعنى هذا الكلام والمراد منه لا معنى للشك في حمل اللفظ ومراد المتكلم على المفهوم منه
بحسب قواعد اللغة واصولها ولا شك انها لا يفيد غير الظن غالبا فيكون ما يفهم من اللفظ لغة مظنونا ارادته ويلزم منه احتمال
ارادة غيره مرجوحا ومثل هذا اللفظ يسمى في الاصطلاح ظاهرا ويعمل بالاول لا محالة اما ان يكون هذا الامر الخارجي و
الدليل المنفصل اما مؤكدا للمعنى المفهوم بحيث يوجب انتفاء احتمال ارادة غيره فيجعل اللفظ نصا او يؤيد احتمال
الغير ويقويه ومع ذلك يكون الظن الحاصل منه مكافئا للظن الحاصل من القواعد اللغوية المثبتة للمعنى المفهوم منه مساويا له
فيصير اللفظ مجملا او يترجح عليه فيحصل الظن بان المراد من اللفظ غير المفهوم منه فيجعله مأولا وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما قيل
من ان تقسيم اللفظ الى النص والظاهر غير صحيح لان التقسيم ان اعتبر بالنسبة الى المشافهين والحاضرين في مجلس الخطاب فيشمل
اللفظ ان تجرد عن القرينة فهو نص في الحقيقة والا فهو نص في المجاز وان اعتبر بالنسبة الى الغائبين ففيه انه ما من لفظ الا ويحتمل
ان يكون معه قرينة وعدم الاطلاع عليها ثم هذا تم ان الظاهر من تضاعيف كلماتهم وقوع الاختلاف في ان المراد من الاحتمال
الماخوذ في تعريف هذه الاقسام هل هو الاحتمال اللغوي او العقلي فالظاهر من السيد عميد الدين في شرحه على التهذيب هو الاول

حيث

حيث ذكر ان الاحتمال وعدم الاحتمال انما هو بالنظر الى اللغة التي وقع بها الخطاب وقال وانما قيد بذلك لان اللفظ قد يكون نصا بالنسبة
الى لغة لعدم احتمال ارادة غير معناه بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس الى لغة اخرى وهو صريح شيخنا البهائي في زبدته حيث قال
اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص الى اخره انتهى فان ظاهر كلامه صريح في ذلك مع ان قوله لغة يحتمل ان يكون قيدا للفعل الاخير
فيكون الاحتمال باقيا على اجماله لكنه صرح في الحاشية بكونه قيدا للاحتمال وبعدم ارادة الاحتمال العقلي حيث قال في الحاشية على
قوله لغة اي بحسب متفاهم اللغة نحو له ما في السموات وما في الارض فقوله لغة قيد لقوله لم يحتمل ويجوز ان يكون قيدا للفعلين معا
اما جعله قيدا للاخير اعني يفهم دون الاول فلا اعتبار بالاحتمال العقلي في اكثر النصوص اخوى به انتهى وهو صريح كلام بعض اخوانه
ولا يخفى ان الاحتمال وعدمه بحسب اللغة وكون اللفظ مما يحتمل غير هذا المعنى لغة او لا يحتمل يحتمل فيه معنيان احدهما وهو الاظهر
ان يكون المراد منه ان ارادة غير المفهوم منه مجوز في اللغة او غير مجوز يعني انه بعد استعمال قواعد اللغة وملاحظتها يكون اللفظ
بحيث يحتمل الغير او لا يحتمل بحسب تلك القواعد وثانيهما ان يكون المراد منه ان يكون اللفظ بحيث اذا سمعه المخاطب من متكلمه كان محتملا
لغير ما يفهم او غير محتمل من جهة متفاهم العرف من غير التفات الى قواعد اهل اللغة ومراعاتها وان كان في الواقع مبنيا
عليها ومرجع ذلك الى التبادر العقلي او الظني وعدم التبادر ولا يكاد يصح شيء منهما اما الاول فلان معنى الاحتمال وعدمه ح
هو الموافقة لقواعد اللغة وعدمها فما لم يوافقها يكون غير محتمل وما يوافقها يكون محتملا فيلزم منه انحصار الاقسام في
النص والمجمل لان القواعد اللغوية ومراعاتها اما يعين معنى اللفظ فلا يحتمل غيره بحسب اللغة ويكون نصا او لا يعين لتعارض
او مثله فيكون مجملا وايضا مقتضى ذلك ان يكون كل لفظ يعين معناه باستعمال الاصول اللغوية كاصالة عدم القرينة واصالة
الحقيقة واصالة عدم النقل وعدم الاشتراك وامثالها نصا مع انهم جعلوا كونه من الظواهر بل يجعل المراد من الظواهر
الاصل هذا اللفظ واما الثاني فلان مع عدم كون الاحتمال وعدمه على هذا اللغوي بل وحلية انه قد يتبادر من كلام معنى قطعا
او لانه بعد الالتفات الى القواعد يحصل الشك في المراد او يعين بان المراد غير ما يفهم واللفظ ليس بنص ح قطعا
مع ان مقتضى التعريف كونه نصا ومن هذا ظهر ان حمل الاحتمال على اللغوي غير صحيح والتحقيق ان المراد الاحتمال العقلي وعدمه في
ما سبق من شيخنا البهائي من عدم اعتبار الاحتمال العقلي في اكثر النصوص وذلك لان انتفاء الاحتمال العقلي انما يكون فيما اذا لزم
من فرض وقوعه محال وعلى تحقق كلام يلزم من فرض ارادة غير ما يفهم منه محال لغاية الامر انه يكون الاستعمال لغير موافق لقواعد
اللغة وهذا ليس بمحال والعقليا مع انه اذا كان الخطاب غير مشافهي يكون الاحتمال العقلي اكثر لاحتمال وجود قرينة صارفة
عن المعنى الذي يفهم من اللفظ واصالة عدم القرينة لا تنفي الاحتمال العقلي والقول بان المراد الاحتمال العقلي وعدمه
بحسب قواعد اهل اللغة ومقتضاها يوجب رجوع ذلك الى الاحتمال اللغوي بالمعنى الاول ومن هذا يظهر انه لا يصح تقييد
الاحتمال بالعقلي فقط ايضا فالصواب ان يقال المراد باحتمال غير ما يفهم نقيض العلم بخلافه سواء كان علما عقليا
او عاديا او شرعيا فيدخل فيه الاحتمال العادي ايضا والمراد بالاحتمال العادي ما يمكن حمل اللفظ عليه وارادته بحسب
عادة الناس وطريقة محاورات العرف ولم يجر عادتهم في محاوراتهم ومكالماتهم على خلافه بحيث علم عادة انه خلافه فبعد
التعريف ان الظاهر ما لم يعلم بالعلم العقلي او العادي او الشرعي عدم ارادة غير ما يفهم منه مع رجحان ارادة ما يفهم منه والنص
ما علم باحد الوجوه عدم ارادة الغير وهكذا سائر الاقسام هكذا ينبغي ان يحقق المقام وههنا فوايد ينبغي التنبيه عليها
الاولى اعلم ان تقسيم اللفظ الى هذه الاقسام كما صرح به بعضهم ليس مختصا بالنسبة الى المعنى الحقيقي بل المجاز ايضا ينقسم
الى هذه الاقسام فان القران قد يفيد القطع بالمراد وقد لا يفيد الا الظن وقد يكون مجملا ولكن القران المفيد للظهور
او الخصوصية هي القران الموجودة مع الخطاب حال التها اوصفا لتها واما المنفصلة عنها فهي يكون مع المأول ايضا
والتوضيح انك قد عرفت ان التقسيم الى هذه الاقسام انما هو بالنسبة الى مراد المتكلم فيما القاه للتفهيم والتفهم

والحكم للتفهيم والتفاهم انما يكون في الالفاظ المركبة اعني الخطابات دون المفردة فالتقسيم الى هذه الاقسام في الالفاظ المركبة
وان اطلق بعض الفاظ هذه الاقسام على بعض المفردات فانما هو من حيث كونه جزء المركب لا من حيث كونه مفردا فكل خطاب مركب
ان كان تركيبه بحسب عادة المحاورات والمكالمات والخطابات بحيث يوجب فهم المراد فظاهر او لم يوجب فمجمل وهكذا الى اخر الا
قسام ولا شك ان المجاز المذكور قرينته معه قد يكون نصا في المراد وقد يكون ظاهرا ايضا نعم اذا لم يكن القرينة مذكورة مع المجاز يكون
ماولا ويرجع المأول الى المجاز الذي لم يكن قرينته معه والى هذا يشير ما قيل من انه ان اريد جعل المجاز كلها من المأول بالنسبة
الى اللفظ مع قطع النظر عن القرينة سواء قارنها القرينة او فارقها فمع ملاحظة الهيئة التركيبية من اللفظ والقرينة يكون ظاهرا
ايضا ومع قطع النظر عن القرينة مأولا انتهى الثانية قد ظهر من تضاعيف ما ذكرنا انه لابد من حمل هذا التقسيم بالنسبة الى
دلالة اللفظ مطلقا حقيقة كان او مجازا ولابد من مناط القطع بالارادة والظن بها بالقرائن الخارجية ايضا الثالثة قال بعض ما صرنا
في بحث الظاهر والمأول بعد ما شرحه في بحث المحكم والمتشابه ان المجاز ايضا ينقسم الى هذه الاقسام ان المحقق ان المجاز ما اقترن
بالقرينة الدالة على خلاف ما وضع له والمأول ما لم يقترن به وعلى هذا فما ليس في الاية ليس مجازا بل هي ظاهرة في معناها المجازي
عند عامة العرب محمولة على خلاف ظاهرها عند اهل الحقيقة والقرينة على هذا الحمل العقل الى ان قال وعلى هذا فكل المجازات
التي يعاقب وتاخير بيانها عن وقت الخطاب ماولات وكذا العمومات المخصصة بما هو منفصل عنها واطلق عليه المجاز توسعا من اجل
احتمال ان يكون القائل بهذا الكلام اراد منها ما ظهر ارادته تاخر او قرينة عليها حين الكلام قد اختفت علينا انتهى
وفيه اولا ان هذا ينافي ما صرح به في بحث المحكم والمتشابه وثانيا انه على هذا يكون المأول غير الحقيقة والمجاز فيما لها فيلزم ان
يكون الاستعمال الصحيح حقيقة ومجازا ومأولا وهو خلاف ما اجمعوا عليه من ان الاستعمال لا يخرج عن الحقيقة والمجاز في ان المستعمل
فيه المأول اما هو الموضوع له فيكون حقيقة لا مأولا او غيره وضع له فيكون مجازا ولم يقل احد بان الاقتران بالقرينة جزء حقيقة
المجاز وان جعلوه شرطا لصحة الاستعمال المجازي الرابعة اعلم انه قد يوجد الخصوصية والعمومية في عرف الفقهاء امورا اضافية
فقد يتوهم ان الخاص نصا والعام ظاهرا بل قد يطلقون القطعي على الخاص والظني على العام مع ان الخاص ايضا عام بالنسبة الى الفرد
مع احتمال ارادة المجاز من الخاص ايضا من جهة اخرى غير التخصيص والمراد بالخصوصية انما هو بالنسبة الى العام الخامسة اعلم ان تعاريف
هذه الاقسام على ما ذكرنا انما هو على مصطلح القوم في هذه الالفاظ واما ان المراد بالمحكم والمتشابه المذكورين في الكتاب العزيز
هل هو ما ذكر ام غيره واتحاد عرف الشارع مع المتشرعة فيه محل منع لانه ذكر في المحكم المذكور في القران معاني كثيرة واختلف
فيها فقال السيد السند في شرح الوافية ان المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص واما شموله للظاهر فلا ولا يظهر ايضا من الاخبار
الواردة في تفسير هذا القول ونقل عن الشيخ الفاضل حسين بن شهاب الدين العاملي انه قال ان المفهوم من الاحاديث
هو ان المحكم ما لا يحتمل غيره ما يفهم منه مع بقاء حكمه على حاله والمتشابه ما عداه انتهى ثم نقل تعاريف له منها انه ما اتضح
معناه وظهر لكل عارف باللغة ومنها انه ما كان محفوظا من النسخ ومنها انه ما كان متضحا لترتيب الامارة اما مع
تاويل او بدونه وقد يفسر بالمضبوط والمتقن وهو المعنى اللغوي كما صرح به في مجمع البحرين وقال شيخنا الطبرسي وقيل
في المحكم والمتشابه اقوال احدها ان المحكم ما علم المراد منه بظاهره من غير قرينة تقترن اليه ونقل صاحب الفوائد المدنية
عن بعض الفضلاء عنهم ان المنسوخات من المتشابهات والمحكمات من الناسخات وبالجملة تعيين المراد بالمحكم والمتشابه
المذكورين في الكتاب مشكل بل القدر المعلوم ان النص المتفق عليه محكم وان المجملات متشابهات ولكن الاظهر ذلك
في القول بحجية ظواهر الكتاب بانه اذ لم يثبت وجوب الاقتصار في العمل على الكتاب بما علمنا انه من المحكمات المذكورة
فيه او المنع عن العمل بغيره كما ياتي السادسة اعلم ان بعضهم ذكر لكل من هذه الاقسام امثلة لا يكاد ينطبق على التعاريف
المذكورة ورد ها بعضهم ايضا ولا جدوى في التعرض لها وسياتي الكلام في بعض الامثلة في بحث الظاهر والمأول فكلا ثم

من القران

من القران كانت منها اي من الرابع والاول اعني المحكم والظاهر من الثالث اي النص وكان الصواب الاكتفاء بالرابع للموقوف
من ان الظاهر والنص في الاصطلاح لا يخرج منهما فيجوز ان يعمل به اذا كان مما يتعلق بالعمل ويفسر مطلقا وان لم يرد به نص دال في
وفاة المجتهدين فيعمل به ويفسره كل من كان عارفا بلغة العرب وحصل له من العلم ما يتمكن به من فهمها ويجوز له استنباط الاحكام
من ادلتها واما اذا كانت الاية متشابهة اي مجملة او ماولة فلا يجوز عندهم ان يعمل بها الا مع شاهد من العقل او النقل خلافا
للاخباريين فانه يقول انه لا يجوز ان يعمل بشيء من القران ولا ان يفسر بدون نص من النبي والائمة على ان المراد هذه الاية هذا
المعنى لا على ان التكليف كذا لانه لا يكون العمل بالقران ح ثم انهم بين قائل بان عدم جواز العمل به لكونه كله متشابها بالنسبة
الينا حتى نقل السيد نعمة الله الجزائري في بعض رسائله انه قيل لبعض فضلائهم ما تقول في معنى قل هو الله احد هل يحتاج في
فهم معناه الى الحديث فقال نعم لا يعرف معنى الاحدية ولا بين الاحد والواحد الا بذلك وقائل بان المانع من العمل به مع تسليم
ان في القران محكما بالنسبة الينا ايضا قال السيد الصدر بعد نقل قول الاخباريين ان اراد وا انه لا يجوز العمل بالظواهر التي لا يحصل
الا منها الظن الحاصل لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها لصيرورة اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا يفيد الا الظن وما افاد
الظن منه قد منعنا عن العمل به مع قبول ان في القران محكما بالنسبة الينا ايضا فلا كلام معهم وان ارادوا انه محكم فيه اصلا
فممنوع انتهى وقيل بعد ذكر ذلك اقول هذا المفصل غفل عن محل النزاع فان هذا التشابه على الوجه الذي ذكره لا اختصاص
له بالكتاب بل هو جار في الاخبار ايضا بل النزاع في المقام انما هو بالنسبة الى خصوص الكتاب وانما نشا هذا النزاع من جهة بعض
الاخبار الذي دل على ان علم القران مختص بالمعصومين وانه لا يجوز تفسيره لغيرهم وذلك لا يختص بوقت دون وقت وبزمان
دون زمان واما ما ذكره المفصل فهو انما يجري في زمان عروض الاختلالات لا في اول زمان النزول انتهى اقول لا يخفى انه
ذكره هذا القائل غفلة عن مراد السيد لان ما ذكره السيد بيان ذلك انه نقل ان الاخباريين في فوائد الطوسي ان
الكلام في جواز العمل بالقران من غير نص من الائمة في تفسيره وموافقة ظاهره ونفي النسخ والتقييد والتخصيص والتاويل ونحو
ثم نقل استدلالهم على المنع بالايات الدالة على ذم اتباع الظن والاخبار الدالة على ان علم القران مختص بالنبي وخلفائه ولا يجوز
تفسير القران بالرأي ثم ذكر التفصيل المتقدم ذكره ولا شك ان مفاد ما نقل عن الفوائد ان كل القران متشابه بالنسبة الينا
لجواز نسخ ظاهره والنسخ والتقييد والتخصيص والتاويل وغيرها فلا يكون شيء منه محكما بالنسبة الينا فلابد في جواز العمل به من
في تفسير ان هذا التشابه فرده السيد بانه ان كان مراد الاخباريين ذلك فهو باطل وان لم يكن مرادهم ذلك بل كان مرادهم
ان في القران متشابها بالنسبة الينا وغير متشابه بل ظاهر مفيد للظن ولكن لا يعمل به لاجل الاحاديث المانعة عن العمل بالقران
او بمطلق الظن فهو صحيح وليت شعري اي غفلة في ذلك عن محل النزاع قوله فان هذا التشابه على الوجه الذي ذكره الخ قلنا لا
ان التشابه في القران هل لغير هذا الوجه حتى لا يكون ذلك الوجه مختصا بالكتاب فان تشابهه لاجل احتمال التخصيص او التقييد
او النسخ او غيرها الشامل لجميع انحاء الاحتمال وثانيا وجه التشابه المختص بالكتاب الغير الجاري في الاخبار وثالثا انه ان اريد
ان التشابه بهذا الوجه جار في جميع الاخبار فهو ممنوع كيف مع ان كثيرا منها بل اكثرها ما يظن المراد منها بل يقطع ولا دليل لهم
بخصوصها على عدم جواز الحمل على الراجح الظاهر يوجب تشابه على الكتاب فان احاديث حصر علم القران بالائمة والنهي
عن تفسيره موجبة لعدم وضوح ما يكون ظاهرا لنا ايضا متشابها اي محتملا لخلاف الظاهر باحد الوجوه المتقدمة فالتشابه في الاخبار
جار في جميعه وان اريد انه جار في بعضها فهو مسلم وهذا هو الفارق بين الاخبار والكتاب فيؤل النزاع انما هو بالنسبة الى
الخصوص الكتاب لا قلنا نعم كل فان النزاع في جميع الكتاب والتشابه بالوجه المتقدم بالنسبة الى الجميع مخصوص
بالكتاب ناش من اخبار حصر العلم والمنع عن التفسير وكلام السيد المفصل لا يقبل دلالة تلك الاخبار على تشابه الجميع ولذا
قال في هذه المسئلة لو فرضنا ان بعض الاحاديث دل صريحا على هذه الدعوى لاولناه ورددناه على اهله الى العالم لمخالفته

لما علم بالضرورة انتهى وهذا منه صريح في انه اراد تشابه الجميع قوله وذلك لا يختص بوقت دون وقت قلنا ليت شعري ان المختص
هو ما ذكره المفصل بزمان عروض الاختلالات وان اي اختلال عرض للقران وكان فهم من لفظ الينا انه يريد نفسه ومن هو
في الزمان وليس كذلك بل المراد منه نفسه ومن يماثله في عدم احاطته بجميع علم القران وعدم كونه مخاطبا به كما هو قول الاخباريين
من ان النبي هو المخاطب به فغرضه ان اكثر الايات صارت متشابهة بالنسبة الى الرعية لاجل الاحتمالات المذكورة المستفادة من
احاديث حصر علم القران وامثالها ولكنها غير جارية في الجميع وان كان ما لا يجري فيه ايضا منوعا من العمل به لاجل الاحاديث
هذا ونقل عن بعض الاخباريين انه يقول بعدم جواز العمل بما كان من الظواهر فقط واما ما كان من النصوص فيجوز العمل به و
يفسره ثم انه ظهر بما ذكر ان النزاع هيهنا في ثلاثة مواضع احدها في ان في القران ظواهر ونصوصا وليس كل القران متشابها
بالنسبة الينا وثانيها ان ما كان من الظواهر والنصوص يجوز ان يفسر من دون نص ويلزمهما ان في القران ما يجوز ان يفسر
من غير نص ويحمل مراده سبحانه عليه ويلزمه الموضع الثالث انه لا نزاع ولا شك في انه اذا ظهر مراده سبحانه يكون حجة ويجب
الاتيان بمقتضاه ان عاما فعاما وان خاصا فخاصا وانما الكلام في جواز حمل مراده على ما فهم وثالثها ان ما كان من
الظواهر والنصوص يجوز لنا العمل به اذا كان مما يتعلق بالعمل والاعتقاد به ان كان مما يتعلق بالاعتقاد بدون النص
والحاصل انه حجة لنا وعلينا على مقتضى فهمنا ولازم ذلك مع ما نقيسه ان في القران ما هو حجة لنا وعلينا وبهذا التقرير
الاستدلال ولنقدم مقدمات نافعة الاولى اعلم من اجل البديهيات ان كل كلام موضوع صدر من متكلم عاقل اذا خلى نفسه
مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجة عن اداب اللغة وطريقة المحاورة ومتعارف التكلم فانما هو يفيد الظن بعلمه بالوضع
بارادة الموضوع له المعلوم وضعه بالوضع الشخصي او النوعي على وفق اداب هذه اللغة وطبق عادة التخاطب والتكلم ثم
انه قد ينضم مع ذلك الكلام امور زائدة على ما ذكر وتلك الامور اما ان يكون منشؤها هو مقتضى نفس الكلام واخرى يكون
مقيدا لما يخالفه وعلى الاول هذه الامور المنضمة واما تؤكد الظن الحاصل منه وتقويه من غير ان يصل الى حد العلم او يكون
بحيث يجعل مقتضى الكلام قطعيا وعلى الثاني اما يضعف الظن الحاصل من نفس الكلام ولكن لا يقيده بزيادة او يبلغه
بحيث يتكافئان او يوجب حصول الظن بخلاف مقتضى الكلام او القطع ثم ان حصل القطع لاجل انضمام ما يؤيده يكون حجة يجب
ان المتكلم يريد حمل كلامه عليه ويعني انه يجب الاخذ بما قطع به اذا كان الكلام مما القي للاخذ به ويحكم بانه مراد المتكلم
على ذلك المظنون على دليل يدل عليها الاصل الثابت عند الخاصة من عدم حجية الظن الثانية اعلم ان في فهم الالفاظ امور
مقررة ثابتة حجيتها ووجوب استعمالها في المحاورات والخطابات قد مر ذكرها وادلة حجيتها في المبادي اللغوية كاصالة
عدم التجوز وعدم الاشتراك وعدم النقل وعدم القرينة وامثالها فكل ظن بالمراد حاصل منها في خطاب يكون ثابت الحجية
واجب الاخذ به وهو مراد المتكلم عليه ولكن لا شك ان استعمال هذه الاصول وحجيتها انما هو لمن القي هذا الخطاب المستعمل
فيه هذه الاصول اليه او لجماعة هو منهم او الى شخص يشاركه المستعمل لهذا الشخص في مدلول الخطاب وبالجملة لمن يكون
له مدخلية في فهم هذا الخطاب وقصد ورود من المتكلم بلا واسطة او بواسطة او وسائط واما من ليس له مدخلية في هذا الخطاب
ولا الخطاب دخل به فلا يمكن الاستعمال له هذه الاصول او حجية الظن بالنسبة اليه فانه اذا القي وحي كلام الى عبد خاص به فاذا
سمعه غيره وان حصل له الظن بمراده ولكن لا يعلم حجية هذا الظن له وعلى هذه الثالثة اعلم ان الاخباريين المانعين للظواهر والنصوص
عن القران لا ينكرون كونه بحيث اذا خلي ونفسه مفيدا للظن بالمراد ولكنهم يقولون انه صدر معها امور زائدة خارجية مزيلة
لذلك الظن وهي الاخبار الواردة بانه لا يبلغ اليه عقول الرجال والناهية عن تفسيره وامثالها فهم يقولون بزوال الظن
لاجل تلك الامور الخارجية ومنهم من يقول بعدم زوال ذلك الظن ايضا ولكن نقول بانه ليس بحجة لنا ولا علينا اذ المخاطب
به هو النبي ولا دخل له بنا فلم يثبت حجية الظنون الحاصلة منه لنا مع ورود النهي عن العمل به فلا ولون منهم يقولون في مثل

كلام الغاء المتكلم الى شخص ظاهر او نص في مقصود نقول ليس لنا ان نعمل بما ندعي من هذا اللفظ وليس علينا العمل به الى ان قال بعد ذلك
ما ذكرنا ان الاصل في الموضع الاول من المواضع الثلاثة التي هي محال النزاع مع المجتهدين اذ على الاخباريين ان يثبت الامور
الزائدة المنضمة مع القران الموجبة لتشابهه وزوال الظن به واما في الموضعين الاخرين فيجوز حمل مراده سبحانه عليه وجب
العمل به فالاصل مع الاخباريين اذ غاية ما يحصل من الظواهر هو الظن وحجيته موقوفة على الدليل وايضا قد عرفت ان حجية الظن
الحاصل من كلام الشخص انما يتوقف على كونه دخيلا في مدلول هذا الكلام وهذا امر مخالف للاصل فلا بد للمجتهد من اثبات
ذلك وحكي لا يخفى انه قد ثبت في مباحث اللغات حجية اصل بعض القرائن الموجبة لحصول كل ظن يجري تلك الاصول فيه فلا حاجة
للمجتهد الى اثبات حجية تلك الظنون ولكن لما عرفت ان حجيتها انما هي فرع كونه دخيلا في القاء هذا الخطاب وتكليفا به ولو
كلا او بعضا وبالجملة يتوقف على مدخليته في هذا الخطاب او ارادته له الاستنباط من هذا الكلام ولو في الجملة فاللازم على المجتهد
انما هو اثبات ذلك الطلب لا غير وبهذا يندفع كثير مما يورد عليهم الخامسة اعلم انه قد ذكرنا في موضعه ان معنى حجية الظن في
اللغات انه يحمل مراد المتكلم على المظنون ولو اريد تفسير كلامه وتعيين مراده يجب الحمل على الظن وبعد اجراء الاصول اللغوية
واستعمالها لا يثبت الا انه لو اريد تعيين مراد المتكلم يجب تعيينه بمقتضاها واما انه يجب الاخذ بذلك المراد وهو معنى الحجية
في الاحكام فيحتاج الى ثبوت كون المتكلم ممن يجب اطاعته فاثبات المجتهدين كون خطاب الامام دخيلا في القاء هذا الخطاب لا يثبت
الا انه لو اريد تفسيره وبيانه يفسر بمقتضى الاصول ويعين مراده ثم اما انه يجب امتثاله ولا يجب اذا كان امرا او نهيا وبالجملة
العمل به فيحتاج الى ثبوت ايضا والطريق الى اثباته نقول انه لا شك في وجوب اطاعة الله سبحانه والاتيان بمراده ومطلوبه وعلى هذا
نقول الاخباري في الموضع الثالث بعدم جواز العمل به وعدم حجيته يجب ان يكون مبنيا على الوضعين الاولين من كونه
متشابها او عدم جواز تفسيره بمجرد الظن واما اذا قال بحصول الظن بمراده سبحانه وبجواز حمل مراده على المظنون او وجوبه
لا بد وان يقول بوجوب العمل بالمظنون ولازم ذلك انه اذا ثبت قول المجتهدين في الموضعين الاولين يثبت قولهم في الموضع
الثالث ايضا من غير حاجة الى دليل مخصوص به السادسة قد عرفت في المقدمة الرابعة ان الاصل في الموضع الاول مع المجتهدين فلا
حاجة لهم في الاستدلال عليه ولكنهم قد يذكرون بعض الادلة عليه اما للتاكيد او لتاسيس للاصل او لاجل معارضة ما استدل
به الاخباري على التشابه حتى يضعف التمسك به واستدل عليه بقوله قدس سره لنا على جواز العمل والتفسير وجوه منها خبر الثقلين
المتواتر بين الفريقين وهو الذي قاله رسول الله في اخر خطبة خطبها اني تارك فيكم الثقلين الثقل الاكبر والثقل الاصغر
اما الاكبر فكتاب ربي واما الاصغر فعترتي اهل البيت فاحفظوني فيهما فلن تضلوا ما ان تمسكتم بهما وجه الاستدلال على
ما ذكروه انه صلى الله عليه واله امر فيه بالتمسك بالكتاب والامر بالتمسك به مع عطف اهل البيت عليه صريح في كون كل منهما مستقلا
لافادة واورد عليه بوجوه احدها انه اذا امر احد بالتمسك بكتاب لا يدل على انه يمكنه الفهم بنفسه بل الذي لا بد منه
هو الاستعداد للفهم بسبب الافهام وثانيها ان تتمة الحديث في بعض رواياته ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض والظاهر من
عدم الافتراق انما هو باعتبار الرجوع في معانيه اليهم ولو تم لتمسك كلا او بعضا بدونهم لصدق الافتراق ولو في الجملة
وثالثها انه يمكن ان يكون المراد بالتمسك التوسل بالقرائة وامثالها واجيب عن الاول بان المتبادر من الامر بالتمسك
التمكن من الفهم بلا واسطة اقول لا شك ان كل خطاب يحتاج في العمل بمقتضاه الى فهمه وفهمه يحتاج الى تعلم اللغة التي
ورد بها بل العالم بهذه اللغة كثيرا ما يحتاج الى الرجوع الى الغير في فهم معناه ويتحقق ذلك في الكتاب ايضا لغرابة الفاظه
كلهم اسلوبه فاذا امكن الرجوع الى اللغوي مثلا او العرب او الى كتبهم منافيا لصدق التمسك بالكتاب فلا يكون
الرجوع الى الائمة في فهم معناه منافيا له والتفرقة بين بيان الائمة وقول اللغوي لا وجه له فالصواب في الجواب
عنه انه اذا ثبت كوننا مامورين بالتمسك به يثبت كونه خطابا الينا ايضا وباثبات ذلك يثبت وجوب استعمال

الفنون الثابت حجيتها في الخطابات عامة في القرآن علينا ايضا على ما تقدم في المقدمة الرابعة واما الايراد الثاني ففيه ان ظهور
عدم الافتراق فيما ذكر ممنوع بل الظاهر منه ان كل من تمسك باحدهما قائل به متمسك بالآخر ويقول به لان كلا منهما ثابت كالآخر
ودال على حجيته فمن قال بالقرآن يلزمه القول بالائمة لان كثيرا من آياته واردة في شانهم ودالة على فضلهم وشرفهم كما نطقت
به الاخبار وصرحت به الآثار ومن قال بالائمة يلزمه القول بحجية القرآن لانهم امروا بهذا القول واما الايراد الثالث
فالجواب عنه ان تواترها لا يضر لانه صريح في ارادة التمسك بمجموعهما في العمل والاعتقاد بمقتضاهما ق منها قوله ع القرآن
ذلول ذو وجوه فاحملوه على احسن الوجوه وجه الاستدلال به ظاهر وفيه انه يمكن ان يكون المراد باحسن الوجوه ما فسره الائمة ع
لا كلما رآه احسن فانه قبل تحقق ذلك فيما ورد فيه بيان عنهم ع والكلام فيما عداه قلنا لا يكون الاحسن ح معلوما لنا كما
اذا لم يكن بعض الوجوه احسن في نظرنا وثانيا انا سلمنا ولكن الثابت منه ح هو جواز التفسير دون العمل ويمكن دفع عامرة في
المقدمة الخامسة ق منها الترجيح المشهور عن عبد الله بن عباس روى شيخنا الطبرسي في مجمع البيان انه قسم وجوه التفسير
على اربعة اقسام تفسير لا يعذر احد بجهالته وتفسير تعرفه العرب بكلامها وتفسير تعرفه العلماء وتفسير لا يعلمه الا الله عز
وجل فاما الذي لا يعذر احد بجهالته فهو ما يلزم الكافة من الشرائع التي في القرآن وجمل دلائل التوحيد واما الذي
يعرفه العرب بلسانها فهو حقائق اللغة وموضوع كلامهم واما الذي يعلمه العلماء فهو تاويل المتشابه وفروع الاحكام
واما الذي لا يعلمه الا الله عز وجل فهو ما يجري مجرى الغيوب وقيام الساعة وقريب منه ترجيح شيخ الطائفة في التبيان
حيث قال واعلم ان معاني القرآن على اربعة اقسام احدها ما اختص الله بالعلم به فلا يجوز لاحد تكلف القول فيه
ولا تعاطي معرفته وذلك مثل قوله يسئلونك عن الساعة ايان مرسيها قل انما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها الا هو ومثل
قوله ان الله عنده علم الساعة الى آخرها فتعاطي معرفة ما اختص الله بالعلم به خطاء وثانيها ما يكون ظاهره مطابقا لمعناه فكل من
عرف اللغة التي خوطب بها عرف معناه مثل قوله ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ومثل قوله قل هو الله احد وغير ذلك
وثالثها ما هو مجمل لا ينبئ ظاهره عن المراد به مفصلا مثل قوله اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وقوله ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا وقوله وآتوا حقه يوم حصاده وقوله في اموالهم حق معلوم وما اشبه ذلك فان تفصيل اعداد الصلوة و
اعداد ركعاتها وتفصيل مناسك الحج وشروطه ومقادير النصاب في الزكوة لا يمكن استخراجه الا ببيان النبي ووحي
من جهة الله تعالى فتكلف القول في ذلك خطاء ممنوع ورابعها ما كان اللفظ مشتركا بين معنيين فما زاد عليهما ويمكن ان يكون كل
واحد منهما مرادا فانه لا ينبغي ان يقدم احد فيقول ان مراد الله منه بعض ما يحتمله الا بقول نبي او وصي امام معصوم انتهى
اقول لا يخفى ان اول اقسام التبيان آخر اقسام مجمع البيان ويشتركان في الثاني والثالث والرابع هو الثالث ولم يذكر
الاول لعدم كونه حقيقة من وجوه معاني القرآن واقسام تفسيره لان ما لا يعذر احد في جهالته يمكن ان يكون من القسم الذي
يعلمه كل احد وان يكون مما يجب اخذه من الامام ع ثم ان موضع الاستدلال في الترجيحين هو ذكر القسم الثاني وذكر الحكم
منع حجيته قال الشيخ وابن عباس انما استدل لذلك بالاحتجاج العلوي الزنديق الذي تقدم ذكر طائفة منه لكان اولى
حيث قال في اثناء الحديث ان الله جل ذكره لسعة رحمته ورأفته بخلقه وعلمه بما يحدثه المبدلون من تغيير كتابه قسم كلامه
ثلثة اقسام فجعل قسما منه يعرفه العالم والجاهل وقسما لا يعرفه الا من صفى ذهنه ولطف حسه وصح تمييزه ممن شرح الله صدره
للاسلام وقسما لا يعرفه الا الله وانبياؤه والراسخون في العلم الحديث ومحل الاستدلال هو القسم الاول ولكن لا يخفى ان الثابت
منه ان معنى طائفة من القرآن معروف لنا فيصح تفسيره ويجب العمل به اما ان كل ما يظن المراد منه هل هو من هذا القسم
فغير معلوم لاحتمال ان يكون بعض الظواهر مما لا يعرف المراد منه وكان المراد منه غير ما هو ظاهر لنا فلا يفيد هذا الدليل
ثم يفيد في رد قول الاخباري بان كل القرآن متشابه بالنسبة الينا ق منها تظافر النصوص الواردة في موارد مختلفة

كالمصرحة بعرض الحديث عليه اي على الكتاب مطلقا او عند التعارض واخذ ما وافقه وطرح ما خالفه وهي كثيرة جدا وجه الا
ستدلال ان عرض الحديث عليه موقوف على فهمه وترجيح احد الخبرين به عمل به فثبت عدم تشابه القرآن وجواز العمل به والايراد
عليه اولا بانا نسلم ان العرض موقوف على الفهم ولكن الفهم تارة يحصل بعقول العقول والمفسر واخرى بقول النبي والوصي ع
ايضا من المعترض فلم يثبت حصول الفهم بلا توسطها وثانيا بان غاية ما يثبت منه هو جواز ترجيح الخبر الموافق له اما العمل به
من غير ان يكون هناك خبر موافق وجواز التفسير فغيره فلم يثبت وثالثا بانه لا شك انه ليس المراد عرض الحديث على جميع ما فهم
منه بل المراد عرضه على ما فهم فيمكن ان يكون المراد ما فهم على ما حقق بالنصوص واما العرض على الظواهر فلم يثبت قول
والجواب اما عن الاول فبوجهين احدهما انه لا شك ان الائمة لم يكونوا يحكمون بخلاف حكم القرآن الا لمصلحة او تقية
وغرضهم من الامر بعرض الحديث على القرآن تمييز ما ليس فيه التقية والمصلحة عن غيره فلو لم نفهم القرآن بلا توسطهم لكان فيما
سمعنا عنهم ايضا لم ينتف المقصود اذ يمكن تحقق المصلحة والتقية في بيان القرآن ايضا بل وقعت التقية فيه كما رواه الكليني مسندا
عن موسى بن اشيم قال كنت عند ابي عبد الله ع فسأله رجل عن آية من كتاب الله فاخبره بها ثم دخل عليه داخل فسأله عن تلك الآية
فاخبره بخلاف ما اخبر به الاول فدخلني من ذلك ما شاء الله حتى كان قلبي يشرح بالسكاكين فقلت في نفسي تركت ابا قتادة
بالشام لا يخطئ في الواو وشبهه وجئت الى هذا يخطئ هذا الخطاء كله فبينا انا كذلك اذ دخل عليه آخر فسأله عن تلك الآية فاخبره بخلاف
ما اخبرني واخبر صاحبي فسكنت نفسي فعلمت ان ذلك منه تقية الحديث وثانيهما ان هذا انما يرد لو تمسكنا بذلك في اثبات فهم
القرآن كما ذكره الاكثر اما لو قلنا بان المراد اثبات ان غير الامام ايضا يدخل في الفاء خطابات القرآن ومقصودها ومكلف بما
استخراج مدلولاته ولو لترجيح الخبر وعرضه عليه حتى يثبت منه حجية الاصول المفيدة لاستنباط معاني الالفاظ واستخراج احكام
بمعرفة المقدمات لم يكن لهذا الايراد وجه لانا نثبت انا مكلفون بفهم الكتاب بالعرض الاحاديث عليه فيكون الكلام
ما يكون لنا استخراج مدلولاته ومعانيه وقد عرفت ان كل كلام القي الى احد لاستخراج مدلوله وفهم معناه يجري فيه
الاصول اللغوية ويكون حجة له وعليه وبذلك يثبت حجية الظنون العرفية الثابتة بتلك الاصول لنا وعلينا ثم بضميمة
ما ذكرنا في المقدمة الخامسة يثبت وجوب العمل به ايضا وبهذا يظهر الجواب عن الايرادين الاخيرين ايضا كما لا يخفى ق الاخبار
الدالة على امرهم بتدبره اي امر الناس بتدبر القرآن كما رواه في الكافي عن الحارث بن زيد عن ابي عبد الله ع قال ان هذا
القرآن فيه منار الهدى ومصابيح الدجى فليجل جال بصره ويفتح للضياء نظره فان التفكر حياة قلب البصير كما يمشي المستنير
في الظلمات بالنور وقريب منها ما ورد في اخبار اخر وغيرها من الروايات ولا شك ان التدبر بدون امكان الفهم سفه قبيح
فلا يأمر به الحكيم وحمل التدبر على الرجوع الى تفاسير اهل البيت حمل بعيد يخالف المتبادر ويثبت من ذلك عدم تشابه
كل القرآن وهو الموضع الاول من المواضع الثلثة وبملاحظة ان التدبر بدون جواز تعيين مراد المتكلم بما يفهم لا
فائدة فيه يثبت الموضع الثاني ايضا وبعد ثبوتهما يثبت الموضع الثالث بما ذكرنا في المقدمة الخامسة الموضحان الآخران
فلا ق الاخبار الدالة على امرهم وتحريصهم على التمسك به في الحديث الطويل المروي في الكافي اذا التبست عليكم
الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن وفي الفقيه عن امير المؤمنين ع انه قال في وصاياه لابنه محمد بن الحنفية وعليك
بتلاوة القرآن والعمل به ولزوم فرائضه وشرائعه وحلاله وحرامه وامره ونهيه الى غير ذلك ووجه الاستدلال وورود
ما يرد عليه يعلم مما سبق ق الاخبار الدالة على لزوم النظر في محكماته والاخذ بها اي بالمحكمات كما ورد في تفسير قوله
فان تنازعتم ان الرد الى الله الاخذ بمحكم كتابه وفي الكافي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن القرآن والفرقان اهما شيئان
ام شيء واحد فقال ع القرآن جملة الكتاب والفرقان المحكم الواجب العمل به ولكن لا يثبت من ذلك الا عدم تشابه
القرآن ووجوب العمل به في الجملة وهذا يكفي لرد قول الاخباري واما ان المحكم الذي هو واجب العمل به اي شيء هو فغيره

لامرية المسئلة السابقة ق منها توبيخهم على ترك العمل به ومدحهم العاملين به كما في الكافي عن البصري قال سمعت ابا حنيفة يسأل ابا
عبد الله ع عن المتعة فقال عن اي المتعتين تسأل قال سألتك عن متعة الحج فانبئني عن متعة النساء احق هي فقال سبحان الله
اما تقرأ كتاب الله فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن فريضة فقال ابو حنيفة والله فكانها آية لم اقرأها قط وفيه باسناده
عن الثمالي قال سألت ابا عبد الله ع عن العلم اهو علم يتعلمه العالم من افواه الرجال ام في الكتاب عندكم تقرؤنه فتعلمون
به قال الامر اعظم من ذلك واوجب اما سمعت قول الله تعالى وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدري ما الكتاب
ولا الايمان الحديث وفيه عن الوشا قال سألت الرضا ع فقلت له جعلت فداك فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
فقال نحن اهل الذكر الى ان قال قلت فعليكم ان تجيبونا قال لا ذاك الينا ان شئنا فعلنا وان شئنا لم نفعل اما
تسمع قول الله تعالى هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وفي الكافي عن سعد الخفاف عن ابي جعفر ع وحديث
يمدح فيه قارئ القرآن انه قال وكان القرآن حجيجا يوم القيمة يقول يا رب ان كل عامل قد اصاب اجر عمله غير عاملي
فبلغ به اكرم عطاياك ونحوه عن الفضيل بن يسار عنه ع قال الحافظ للقرآن العامل به مع السفرة الكرام البررة ق ومنها تعليمهم
الاستدلال به لاصحابهم كما في رواية عبد الاعلى مولى آل سام عن ابي عبد الله ع حيث قال عثرت فانقطع ظفري فجعلت
على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال ع يعرف هذا واشباهه من كتاب الله سبحانه قال الله تعالى وما جعل عليكم في
الدين من حرج امسح عليه وروى في التهذيب باسناده عن علي بن جعفر قال قلت لاخي موسى بن جعفر ع لاهل مكة ان يتمتعوا
بالعمرة الى الحج فقال لا يصلح ان يتمتعوا لقول الله عز وجل ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وفيه عن ابي
عبد الله ع قال ليس لاحد ان يصلي ركعتي طواف الفريضة الا خلف المقام لقول الله عز وجل واتخذوا من مقام ابراهيم
مصلى فان صليتها في غيره فعليك باعادة الصلوة وفي التهذيب باسناده عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال في امرأة
توفيت وتركت زوجها وامها واباها واخوتها قال هي من ستة اسهم المال … قال لان الله … فان كان له اخوة فلامه
السدس وفيه باسناده عن ابي بصير عن ابي جعفر ع قال الخال والخالة يرثان اذا لم يكن معهما احد يرث غيرهما ان الله يقول و
اولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وفي التهذيب والفقيه عن ابن عمار قال سألت ابا عبد الله ع عن طائر اهلي ادخل الحرم حيا
فقال لا يمس لان الله تعالى يقول ومن دخله كان آمنا الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة التي يستدعي جمعها كتابا ووجه الا
ستدلال انه لا شك ان بيانهم للدليل لم يكن لطلب السائل عنهم دليلا او لاثبات المدعى عليه لان قولهم كان حجة عند
السائل كالكتاب بل اقوى منه فالوجه في ذكر الآيات تعليمهم الاستدلال لهم حتى يتمكنوا من اثبات المدعى على غيرهم ولئن
سلم ان الغرض كان مجرد الاستدلال فثبت المطلوب لانه يعلم من ذلك ان اصحابهم كانوا يفهمون الآيات وكانت حجة عليهم لهم
وكانوا عالمين بها مامورين بالعمل بمقتضاها والا لم يكن للاستدلال عليهم بها وجه كما لا يخفى ق ومنها وقوع الاحتجاج
به اي بالكتاب من اصحاب الحجج وتقريرهم عليه كما في الكافي انه سأل ابو حنيفة ابا جعفر محمد بن النعمان صاحب الطاق
فقال له يا ابا جعفر ما تقول في المتعة اتزعم انها حلال قال نعم الى ان قال ثم قال له يا ابا جعفر ان الآية التي في سأل سائل تنطق
بتحريم المتعة والرواية عن النبي ص قد جاءت بنسخها فقال له ابو جعفر يا ابا حنيفة ان سورة سأل سائل مكية وآية المتعة
مدنية وروايتك شاذة ردية الحديث وفيه باسناده عن هشام بن الحكم قال ان الله تبارك وتعالى احل الفرج لعلل
مقدرة العبادة القوة على المهر والقدرة على الامساك فقال فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان
خفتم الا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم وقال ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت
ايمانكم من فتياتكم المؤمنات وقال فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن فريضة ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد
الفريضة فاحل الله عز وجل الفرج لاهل القوة على قدر قوتهم على اعطاء المهر والقدرة على الامساك اربعة لمن قدر

على ذلك ولمن دونه بثلث واثنتين وواحدة ومن لم يقدر على واحدة فليتزوج ملك اليمين واذا لم يقدر على امساكها
ولم يقدر على تزويج الحرة ولا على شراء المملوكة فقد احل الله تزويج المتعة بايسر ما يقدر عليه الحديث ق ومنها ان
القرآن خطاب من الله سبحانه الى عباده وكتاب ارسله الى نبيه لنجاتهم فلا بد ان يكون ظاهره مرادا ويفهمونه واذا فهموه يجب
العمل به اما الثاني فلما مر في المقدمة الخامسة واما الاول اي وجوب الفهم فلاجل امتناع الخطاب بما يريد غير ظاهره
وجه وجه الامتناع بقولنا للاجماع فان الكل متفق على ان من شرط الخطاب ان يكون مقصود المتكلم ما هو الظاهر من الخطاب
وعليه بناء اهل اللغة ولزوم التكليف بالمحال او الاغراء بالجهل فانه اذا قصد منه غير ما هو ظاهره فما يريد الاتيان بما
هو المراد والمقتضى للمصلحة فيلزم التكليف بما لا يطاق لان الاتيان به فرع معرفته وهو موقوف على ظهوره واورد عليه بان
اللازم هو ما اذا قصد ظاهر الخطاب اي غير ظاهره مع وجود قرينة مظهرة للمراد فيمكن ان يكون الكتاب العزيز من قبيل الثاني
اي كان المراد ظاهرا بالقرينة ولازم ذلك ظهور المراد لمن وجدت له القرينة وحجيته له وعليه وهو كان حاضرا في زمن
الخطاب فلا يثبت حجيته لنا لعدم وجود القرائن والجواب بان ذلك بقولنا ودعوى امكان ظهور المقصود للحاضرين
بالقرينة مع ثانيها اي ثاني هذه الدعوى في الاخبار ايضا فيلزم عدم حجيتها مع ان اكثر … الاخبار لا يقول به
ودعوى ان العلم بعدم القرينة جارية هنا ايضا مكابرة ويمكن ان يكون هذا ايراد على جميع ما تقدم من الادلة ويكون مراد
المورد ان الامر بالتمسك والتدبر وكونه نورا ومنارا ودليلا والاستدلال به وسائر ما تقدم انما هو كان للحاضرين
زمن المعصومين ويمكن ان يكون لهم قرينة يصح معها هذه الامور واما نحن فلفقد القرينة لا نقاس بهم وحال المقلدين يرد
عليه ان الحكم بكون هذه الدعوى مكابرة بعيد كيف وهذا الاحتمال قريب بل لا يبعد دعوى العلم بوجود القرائن في
الجملة ومع ذلك تغير العرف في هذا الزمان امر محتمل ومعها بالنسبة الى الحاضرين منع قطعا هذا مع ان في اصل الدليل
نظر من وجوه احدها انه انما يتم لو سلم الخصم كون الكتاب خطابا الى غير النبي وهو يمنع ذلك واما الى النبي فكان ظاهره
لمعلوميته بالوحي وثانيها ان الاجماع على امتناع الخطاب بما قصد غير ظاهره انما هو اذا لم يكن مبين متصل او منفصل
لغير الظاهر واما اذا وجد مبين فلا اجماع على الامتناع بل جوازه مجمع عليه والمبين للكتاب موجود وهو النبي والائمة
ولهذا يقول الخصم بتوقف الفهم على بيانهم وثالثها ان الخصم يقول بعدم حجية الكتاب وعدم كوننا مكلفين بالعمل به فكيف
يلزم التكليف بما لا يطاق او الاغراء بالجهل فالاولى الاكتفاء في الاستدلال بما مر من الادلة المثبتة لكون الكتاب خطابا
الينا ووجوب العمل به وانما تمام المطلب في بعض الادلة بما ذكرنا في المقدمات ومما يدل على المطلب ايضا الاخبار المستفيضة المصرحة
بكون الكتاب نورا لنا ودليلا ومنارا وسبيلا وهاديا ومعجزة ومصابيح الهدى وسراج التقى وغير ذلك وهي كثيرة
فانه لو لا كونه خطابا الينا ايضا وفهمنا اياه ووجوب علمنا به لما كان كل هذا ثم انه قد يورد على الاستدلال بتلك الاخبار
بانها قد تستدل على حجية ظاهر الكتاب بالاجماع ايضا ورد بان المسلم من الاجماع هو حجية ما هو المراد من الكتاب في الواقع
لا ما هو ظاهر منه ومعلوم لنا كيف والاخباريون باجمعهم مخالفون في ذلك سلمنا ثبوت الاجماع ولكن المسلم هو حجيته لنا
المشافهين والمخاطبين دون من بعد وجودهم لان المخالفة كانت معهم والظن الحاصل لهم من حجيتها للمخصصة والقرائن
الحاجزة بحجيتها واما حجيته لنا فموقوف على ثبوت ان الكتاب من قبيل تاليف المصنفين الذين يقصدون بكتابهم بقاء
ابد الدهر ليفهم منه الناظرون فيه بكرور الايام على مقدار فهمهم وكتب المكاتيب والمراسيل الواردة من البلاد البعيدة
وهو مما فيها اشتمل على الاحكام الفرعية اذ الظن منها القاء الاحكام بين الامة واعلام المخاطبين بالشرايع
اعلانها بينهم ونقلها الى خلفهم … ولا ينافي ذلك تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر لحصول الاعجاز وسائر الفوائد
فاثبات ان الكتاب من باب تاليف المصنفين بان يكون الغرض بقاء دلالة الالفاظ واستفادة كل من يجيء بعد ذلك

منها على مقتضى فهمه محتاج الى دليل اقول بعد تسليم الاجماع على حجية ظواهر الكتاب بخطابين المشافهين لا وجه لمنع حجيته لان ثبت
الاجماع عليها ايضا لان المجتهدين باجمعهم ذاهبون الى حجيتها لهم ولنا بلا فرق والاخباريون ذاهبون الى عدمها لهم ولنا بدون تفسير
المعصوم فيقولون ان الظواهر من حيث انها ظواهر لا حجية فيها لغير المعصوم سواء في ذلك المشافهون وغيرهم فاذا سلم حجيتها
للمشافهين ثبت لغيرهم ايضا بالاجماع المركب فان قيل سلمنا ان الكتاب من قبيل تصنيف المصنفين وتحقق الاجماع على حجية
ظواهره ولكن مقتضى ذلك ان يكون تلك الظواهر حجة من جهة الظن بالمراد منها والمفروض ان الظنون الحاصلة اليوم ليست
بظنون حاصلة من الظواهر فقط اذ الظن الحاصل من اللفظ انما هو من جهة وضع اللفظ حقيقة او مجازا لاصالة الحقيقة
او القرينة الظاهرة في المعنى المجازي ونحو ذلك واما الظن الحاصل بعد ملاحظة المعارض والموانع التي حصلت في
الشريعة فهو ظن حاصل لا من ظواهر الكتاب والحاصل انه لا ريب في ان في امثال هذا الزمان اختلط امر الادلة واشتبه
الحال بسبب التخصيص والنسخ والمعارض والمخالف ولا ريب انه لا يجوز العمل قبل الفحص بالظن الحاصل من الظواهر فلا بد
من العمل بالظن الحاصل بعد ملاحظة المعارض ودفع الموانع قلنا المطلوب في هذا المقام اثبات حجية الظواهر من حيث
هي ظواهر مع قطع النظر عن المعارضات الخارجية بمعنى انه اذا خلى ظاهر عن المعارض من حيث هو ظاهر الكتاب حجة واما
مع وجود المعارض فالعمل بالظن الحاصل من العلاج يحتاج الى دليل اخر وقد تستدل ايضا بان الضرورة قاضية بان الله تعالى
بعث رسوله وانزل اليه الكتاب بلسان قومه مشتملا على اوامر ونواهي ودلائل لمعرفته وقصصا ووعدا ووعيدا واخبارا
باحجية وما كان ذلك الا لان يفهم قومه ويعتبروا به وقد فهموا وقطعوا بمراده من دون بيانه وما جعل القرآن من باب
اللغز والمعمى بل اصل الدين واساسه مبنى على ذلك اذ النبوة انما يثبت بالمعجزة ولا ريب ان من اظهر معجزات نبينا
واجلها واتقنها هو القرآن واقوى وجوه اعجازه بلاغته لا مجرد مخالفة اسلوبه لسائر الكلمات والبلاغة هو مطابقة
الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهو لا يعلم الا بمعرفة المعاني اقول يمكن ان يقال انه ان اريد ان انزال الكتاب كان
لان يفهموه بدون بيان الرسول والائمة ابدا فهو عين النزاع وممنوع وجميع الفوائد المذكورة انما يحصل الفهم
مع البيان ايضا ولا يتوقف على فهمه بدون البيان فان الاعجاز انما يتوقف على فهم المراد وادراك دقائق البلاغة
وهو يحصل ببيان المعصوم ايضا اذا بين المراد وبين الامور الخفية الموجبة لحصر تلك الارادة على قواعد اللغة يحصل قطع
المخاطب بالمراد عند الفطن بهذه الدقائق بدرك الاعجاز ايضا كما لا يخفى ولما فرغ طاب ثراه من ذكر ادلة حجية الكتاب شرع في
بيان رد ادلة الاخباريين وقد عرفت انهم بين قائل بعدم حجية القرآن لكونه كله متشابها بالنسبة الينا وقائل بعدم
حجيته لعدم ثبوت حجيته وان لم يكن الكل متشابها اما الاولون فاستدلوا بوجهين الاول الاخبار الدالة على النهي عن تفسير
القرآن بالرأي وانى بمضمونها الشيخ الطبرسي منها ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من فسر القرآن برايه فاصاب الحق فقد
اخطأ وعنه صلى الله عليه وآله من فسر القرآن برايه فليتبوأ مقعده من النار وفي تفسير العياشي عن ابي عبد الله عليه السلام قال من فسر القرآن برايه
ان اصاب لم يوجر وان اخطأ فهو ابعد من السماء وفيه وفي الكافي عن الصادق عن ابيه عليهما السلام قال ما ضرب رجل القرآن بعضه
ببعض الا كفر والجواب ذلك اشار بقوله طاب ثراه والتفسير بالرأي المنهي عنه عبارة عن حمل مبهم على معين من غير دليل
فانا نعرف انه لو فسر احد كلاما على وفق قواعد اللغة وطريقة المحاورات لا يقال انه فسر هذا الكلام برايه بل انما يقال ذلك
لمن حمل لفظا مجملا على احد معانيه بلا دليل بل لا يبعد ان يقال لمن فسر القرآن من دون فحص عن الناسخ والمنسوخ
والمخصص والمقيد وامثال ذلك كان تفسيرا بالرأي والحاصل ان المراد بالتفسير بالرأي ان يتسارع الى تفسير القرآن
بظاهر العربية من غير استظهار واحتياط وعدم التتبع لما يتعلق بغرائب القرآن وما فيها من الالفاظ المبهمة
والمبدلة وما فيها من الاختصار والحذف والاضمار والتقديم والتأخير وفيما يتعلق بالناسخ والمنسوخ والخاص

والعام

والعام والرخص والمحكم والمتشابه الى غير ذلك من وجوه الآيات فمن لم يحكم ظاهر التفسير ومعرفة وجوه الآيات المفتقرة
الى السماع وبادر الى استنباط المعاني بمجرد فهم القرينة كثر غلطه ودخل في زمرة من فسر بالرأي فالنقل والسماع لا بد منه
في كثير من ظاهر التفسير اولا ليتقي مواضع الغلط ثم بعد ذلك يتسع التفهم والاستنباط ومما لا بد فيه من السماع فنون كثيرة
منها ما كان مجملا لا ينبئ ظاهره عن المراد به مفصلا مثل قوله سبحانه واقيموا الصلوة واتوا الزكوة واتوا حقه يوم حصاده فانه
يحتاج فيه الى البيان الذي يوحى من الله سبحانه فيتبين تفصيل اعيان الصلوات واعداد الركعات ومقادير النصب في الزكوات
وما يجب فيه من الاموال وما لا يجب وامثال ذلك كثيرة في الترجيح في بابه من غير تعرض وتوقف ممنوع عنه ومنها الايجاز
بالحذف والاضمار كقوله تعالى واتينا ثمود الناقة مبصرة فظلموا بها معناه اية مبصرة فظلموا انفسهم بقتلها فالناظر الى ظاهر العربية
يظن ان المراد به ان الناقة كانت مبصرة ولم تكن عمياء ولا يدري انهم بماذا ظلموا وانهم ظلموا غيرهم وانفسهم ومنها المقدم
والمؤخر وهو مظنة الغلط كقوله تعالى ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاما واجل مسمى معناه ولولا كلمة سبقت من ربك في
اجل مسمى لكان لزاما وبيانه لارتفع الاجل ولولاه لكان منصوبا كاللزام الى غير ذلك وروي عن ابي عبد الله عليه السلام النعماني انه قال
في تفسيره باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في حديث طويل ذم فيه الناس الى ان قال وذلك انهم ضربوا بعض القرآن ببعض واحتجوا
بالمنسوخ وهم يظنون انه الناسخ واحتجوا بالمتشابه وهم يرون انه المحكم واحتجوا بالخاص وهم يقدرون انه العام واحتجوا باول
الاية وتركوا السبب في تأويلها ولم ينظروا الى ما يفتح الكلام والى ما يختمه ولم يعرفوا موارده ومصادره اذ لم ياخذوه
عن اهله فضلوا واضلوا واعلموا رحمكم الله انه من لم يعرف من كتاب الله عز وجل الناسخ من المنسوخ والخاص من العام والمحكم
من المتشابه والرخص من العزائم والمكي والمدني واسباب التنزيل والمبهم من القرآن في الفاظه المنقطعة والمؤلفة وما فيه
من علم القضاء والقدر والتقديم والتأخير والمبين والعميق والظاهر والباطن والابتداء من الانتهاء والسؤال والجواب
والقطع والوصل والمستثنى منه والجاري فيه والصفة لما قبله مما يدل على ما بعده والمؤكد منه والمفصل وعزائمه ورخصه
ومواضع فرائضه واحكامه ومعنى حلاله وحرامه الذي هلك فيه الملحدون والموصول من الالفاظ والمحمول على ما قبله وعلى
ما بعده فليس بعالم بالقرآن ولا هو من اهل الحديث ثم انه يمكن ان يراد من التفسير بالرأي المنهي عنه وجها اخر وهو ان يكون
للمفسر في الشيء رأي واليه ميل من طبعه وهواه فيتأول القرآن على وفق رأيه وهواه ليحتج على تصحيح غرضه ومدعاه ولو لم
يكن له ذلك الرأي والهوى لكان لا يلوح له من القرآن ذلك المعنى وهذا تارة يكون مع العلم كالذي يحتج ببعض آيات
القرآن على تصحيح بدعته وهو يعلم انه ليس المراد بالآية ذلك ولكن يلبس به على خصمه وتارة يكون مع الجهل ولكن اذا كانت
الاية محتملة فيميل فهمه الى الوجه الذي يوافق غرضه ويترجح ذلك الجانب برأيه وهواه فيكون قد فسر القرآن برأيه
اي رأيه هو الذي حمله على ذلك التفسير ولولا رأيه لما كان يترجح عنده ذلك الوجه وتارة قد يكون له غرض صحيح فيطلب
له دليلا من القرآن ويستدل عليه بما يعلم انه ما اريد به ذلك كمن يدعو الى الاستغفار بالاسحار فيستدل بقوله صلى الله عليه وآله تسحروا
فان في السحور بركة ويوهم ان المراد به التسحر بالذكر وهو يعلم ان المراد به الاكل وكالذي يدعو الى مجاهدة القلب
القاسي فيقول قال الله تعالى اذهب الى فرعون انه طغى ويشير الى قلبه ويومي الى انه المراد بفرعون وهذا الجنس قد يستعمله
بعض الوعاظ في المقاصد الصحيحة تحسينا للكلام وترغيبا للمستمع وهو ممنوع منه وقد يستعمله المدعون للباطن في المقاصد
الفاسدة لتغرير الناس ودعوتهم الى مذهبهم الباطل فينزلون القرآن على وفق رأيهم ومذهبهم على امور يعلمون
قطعا انه غير مراد به والثاني الاخبار الدالة على حصر علم القرآن في النبي والائمة عليهم السلام فعن الكافي عن الصادق عليه السلام
قال انما يعلم القرآن من خوطب به وفيه في الروضة عنه عليه السلام واعلموا انه ليس من علم الله ولا من امره ان ياخذ احد من
خلق الله في دينه بهوى ولا رأي ولا مقاييس فقد انزل الله القرآن وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقرآن ولعلم

القرآن اهلا الى ان قال وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث وفي تفسير العياشي عن ابي جعفر عليه السلام انه قال وليس شيء ابعد
من عقول الرجال من تفسير القرآن ان الاية ليكون اولها في شيء واخرها في شيء الحديث وفي علل الشرائع باسناده عن الصادق عليه السلام انه قال لابي
حنيفة انت فقيه اهل العراق فقال نعم فقال بم تفتيهم قال بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله فقال يا ابا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته
وتعرف الناسخ من المنسوخ فقال نعم فقال يا ابا حنيفة لقد ادعيت علما ويلك ما جعل الله ذلك الا عند اهل الكتاب الذين انزل
عليهم ويلك ولا هو الا عند الخاص من ذرية نبينا وما اراك تعرف من كتابه حرفا فان كنت كما تقول ولست كما تقول فاخبرني عن قوله
عز وجل سيروا فيها ليالي واياما آمنين اين ذلك من الارض الحديث الى غير ذلك من الاخبار المكثرة والجواب اشار بقوله طاب ثراه
ويراد بعلم القرآن المخصوص بهم عليهم السلام ما قيل بالحمد ايضا والحاصل ان المراد بالعلم المخصوص بهم علم جميعه وهو مسلم بل في بعض الروايات
اشعار به ايضا كما في الكافي باسناده عن ابي جعفر عليه السلام انه قال ما يستطيع احد ان يقول ان عنده جميع القرآن كله ظاهره وباطنه غير
الاوصياء او المأول به في رواية العلل وما اراك تعرف من كتابه حرفا لا يخفيه فاراد به حق المعرفة كما يدل عليه اول الرواية وحتى
كلك فان احدا لا يعلم حق معرفته تفسير حرفا الا الاوصياء فان لكل حرف ظهرا وبطنا وللبطن بطنا وبالجملة ليس هناك رواية دالة
على انه لا يعلم احد سوى الاوصياء من تفسير شيء من القرآن ولو كان لم يجب تأويله كما صرح به السيد الصدر لمخالفته للاخبار المكثرة
المستفيضة وتمسك ايضا بدون الباطن ما ورد منهم عليهم السلام في تفسير بعض الآيات مما يخالف الظاهر واما المفصل وهو الذي يقول بمنع العمل
بالقرآن مع تسليم ان فيه ظاهرا يفهمه العارف باللغات استدل بان في القرآن وان كان محكما الا ان فيه متشابها ايضا والمتشابه
منه ممنوع عن العمل به اجماعا نصا وهو غير معلوم لنا فانا لا نفرق بين المتشابه والمحكم فلا يجوز العمل بشيء من القرآن لاحتمال كون
كل اية من المتشابهات والجواب اشار بقوله طاب ثراه موقوفا المتشابه عن المحكم واللفظ ظاهر وتوضيح المقام انه قال السيد الصدر في
شرح الوافية وهو المفصل بعد اثبات ان في القرآن محكمات وظواهر وانه مما لا يصح انكاره وانه محل النزاع في جواز العمل با
الظواهر وان الحق مع الاخباريين ما خلاصته ان التوضيح يظهر بعد مقدمتين الاولى ان بقاء التكليف الى القرائض الاخر
مما لا شك فيه ولزوم العمل بمقتضاه موقوف على افهام المكلفين بما كلفوا به وهو يكون في الاكثر بالقول ودلالة القول في الاكثر
يكون ظنيا اذ مدار الافهام انما هو على الفاظ الحقائق مجردة عن القرينة وعلى ما يفهمونه وان كان احتمال التجوز في الاول
وخفاء القرينة في الثاني باقيا الثانية ان المتشابه كما يكون في اصل اللغة كالاشتراك اللفظي كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل
ان يقول احد انا استعمل العمومات كثيرا واريد الخصوص من غير قرينة متصلة واطلق المطلقات واريد المقيدات وربما احكم
حكما يدل ظاهره على الاستمرار ولكنا انسخه وربما اخاطب احدا واريد غيره او اخص قوما بالخطاب واريد معهم غيرهم ونحو ذلك
فحينئذ لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن به والقرآن من هذا القبيل لانه وان كان نزل عربيا
لكنه نزل على اصطلاح خاص لا اقول على وضع جديد بل اعم من ان يكون كذلك او يكون فيه مجازات لم يعرفها العرب ومع ذلك
قد وجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منها اصلا كالمقطعات في اوائل السور ثم ان الله تعالى لم يرجع المكلفين حتى انزل الى رسوله
قوله هو الذي انزل اليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الاية فذم على اتباع المتشابه ولم
يبين لهم المتشابهات ما هي وكم هي بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ وجعل البيان موكولا الى خلفائه والنبي صلى الله عليه وآله نهى الناس
عن التفسير بالاراء وهكذا الاوصياء وكذا جعلوا الاصل عدم العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل اذا تمهدت هاتين المقدمتين
فنقول مقتضى الاولى العمل بالظواهر ومقتضى الثانية عدم العمل لان ما صار متشابها لا يحصل الظن بالمراد منه وما بقي ظاهرا
مندرج في الاصل المذكور فيظهر لنا القائل بعدم جواز العمل لان الاصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن
الا ما اخرجه الدليل مثل عمل اصحاب النبي والائمة بالظن المستفاد من الاخبار لانا نرى ان الظاهر من الحكم وجوب العمل بالحكم
اجماعي لانا نحكم بنفي الصغرى اذ المعلوم عندنا مساواة الحكم المشرع لما شمله الظاهر فلا ولا يظهر ايضا من الاحاديث

الواردة

الواردة في تفسير هذا القول بل ادعى الشيخ المحدث حسين بن شهاب الدين العاملي ان الذي يظهر من الاخبار ومساواة المحكم للنص
وقال ان المفهوم من الاخبار هو ان المحكم ما لا يحتمل غيرها فهم منه ثم اخذ في ذكر تعريفات المحكم والمتشابه والاخبار المفسرة لها
فقال وليس فيها ما يدل على كون الظاهر محكما لاحتمال ان يكون العمل بالمحكم مستندا الى القطع بالمراد منه الى ان قال بعد كلام
والذي يمكن ان يقال من قبل العاملين بالظواهر ان المتشابه كما يدل عليه بعض الاحاديث هو ما اشتبه على جاهله ولا شيء من الظواهر
وكل متشابه مشتبه فلا شيء من الظاهر بمتشابه فيكون محكما وكل محكم يجب العمل به وفيه اما الكبرى فللاحاديث واما الصغرى
فلان معنى قوله ما اشتبه على جاهله هو ان غير الامام وهو الذي عبر عنه بالجاهل بعد علمه بالوضع يتصور منه الجهل بالمراد
من اللفظ بحيث يصير مترددا فيه ولا نسلم ان الظاهر يكون المراد منه مظنونا فلا يكون مشتبها والجواب اما اولا فبان المظنون
ايضا مشتبه لان الجاهل المقابل للعلم يصدق على الظن والحاصل انا لا نسلم ان الاشتباه منحصر في صورة الشك والتردد بل كل ما
معلوم مشتبه وان كان مظنونا واما ثانيا فبانا وان سلمنا الانحصار وكون الظاهر غير متشابه ولكن لا نسلم انه محكم اذ لا دليل
على انحصار الآيات فيهما فلا يلزم من وجوب اتباع المحكم والعمل به جواز اتباع الظواهر ولا يجوز ان يكون الواجب اتباع المحكم
ورد علم المتشابه الى العالم وعدم تحصيل تكليف العلم والوقف عند الظواهر والفحص حتى يظهر تفسير اهل الذكر لا يقال ان ما ذكرتم
لا يدل على عدم جواز العمل بظواهر الاخبار ايضا لما فيها من المحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ والعام المخصص والمطلق المقيد
لانا نقول انا لو خلينا وانفسنا لعملنا بظواهر الكتاب والسنة مع عدم نصب القرينة العقلية والنقلية والقولية المتصلة على
خلافها ولكن منعنا من ذلك في العمل بالقرآن اذ منعنا الله جل شأنه من اتباع المتشابه ولم يبين حقيقته ومنعنا رسول الله صلى الله عليه وآله من
تفسير القرآن ولا ريب في ان غير النص محتاج الى التفسير فيحصل الاجمال فيه وايضا ذم الله من اتباع الظن وكذا رسوله والاوصياء عليهم السلام
ولم يستثنوا ظواهر القرآن لا قولا ولا تقريرا ولم يرد هناك دليل قطعي بل الحق على الاستثناء ثم ذكر دليلا على جواز العمل بالظن
ورده فقال واما الاخبار فقد سبق ان اصحاب الائمة كانوا عاملين باخبار واحد منهم عليهم السلام اليه وكانوا اذا احدث حادث
روى ثقة فيها خبرا عن المعصوم يعملون بمجرده من غير تربص وسؤال عن انه هل هناك عند احد مخصص او معارض او ناسخ او مقيد
ولولا هذا الذي عملنا في العمل بظواهر الاخبار ايضا من المتوقفين انتهى كلامه طيب الله مقامه اقول لا يخفى ان المستفاد من كلامه
ان في القرآن محكما وظواهر ومتشابها وان المحكمات هي النصوص ويجوز العمل بها وان الظواهر ليست بحجة فحينئذ يخالف الاخباريين
في اشتمال القرآن على المحكمات والظواهر والمجتهدين في عدم حجية الظواهر وحاصل ادلته على عدم حجية الظواهر ان القرآن نزل
على ما صار متشابها بسبب الاصطلاح يعني ان ظواهره خرجت عن الظهور باعتبار الاصطلاح الخاص لا ان جميعه كذلك حتى ينافي ما
ذكره من وجود المحكمات في القرآن وانه سبحانه ذم على اتباع المتشابه ويمكن ان يكون الظواهر من المتشابهات لعدم معلومية
المراد من لفظ المتشابه وان النبي والاوصياء نهوا عن التفسير بالاراء وانهم جعلوا الاصل عدم حجية الظن الا ما اخرجه الدليل
ولم يدل دليل على خروج الظن الحاصل من الظواهر ثم اقول ان كل هذه الادلة مردودة يظهر وجهه مما ذكر في مقدمته
الاولى وذكر ان مقتضاها العمل بالظواهر بان ذلك ان مقتضى هذه المقدمة كما صرح به انما هي حجية الظواهر ونحو حجية الظن الحاصل
منها عن نقصان انه عدم حجية الظن وصرح به ايضا في قوله انا لو خلينا وانفسنا لعملنا بظواهر الكتاب الخ كما تقدم فلا بد للمانع من دليل
تام يوجب منع حجيتها ولا يكفي له ابداء الاحتمالات وعلى هذا فنقول اما دليله الاول وهو ان القرآن من قبيل ما صار متشابها
بحسب الاصطلاح فممنوع ولا دليل عليه فان ذكر ان المتشابه بحسب الاصطلاح انما يعرض لاجل ان يقول احد اني استعمل العمومات
كثيرا واريد الخصوص من غير قرينة او المطلقات واريد المقيدات الى اخر ما ذكره واين ذلك في القرآن واين قال الله سبحانه مثل
ذلك ووجود مجازات لم يعرفها العرب المتقدم على زمان النبي فمسلم وان اريد انه لم يعرفها العرب المخاطب بالقرآن فغير مسلم
فان من المجازات التي لم يعرفها العرب الاركان المخصوصة للصلوة والمسلم انه لم يعرفها من تقدم على البعثة ووضع الصلوة

واما الموجودون المخاطبون بالقران فمن اين علم عدم معرفتهم فانه يمكن ان يكون نزول الاية المشتملة على لفظ الصلوة مثلا بعد
شيوع استعمال لفظ الصلوة في ذلك المعنى وكذلك امثالها من المجازات ولو سلمنا انه لم يعرفها الموجودون ايضا فلا لازم في كتاب ربما
اشتمل عليها دون غيره ولا ضير فيه فانا قلنا ان في القران متشابهات وكذا القول فيما ذكر من ان في القران كلمات لا يعلم المراد
منها كالمقطعات واما دليله الثاني فيرد اولا ان بعد حجية الظن الحاصل من الالفاظ كما هو مقتضى المقدمة الاولى لا حاجة الى
بيان المتشابه الا مع وجود دليل على كون لفظ المتشابه في الاية متشابها وهو ممنوع فالواجب فيه الرجوع الى ما يفهم منه عرفا
او لغة وصدقه في العرف او اللغة على الظواهر ممنوع فانه لا يقال للكلام المشتمل على الحقائق المجردة عن القرينة او العمومات
الخالية عن المخصص وامثالها انه متشابه وثانيا انا لو سلمنا تشابه لفظ المتشابه واحتمال كون الظواهر من المتشابهات فلا
منه احتمال الذم والمنع عن العمل بالظواهر وبعد كون مقتضى المقدمة الاولى حجية الظواهر وكونها اصلا كيف يمكن الخروج
عنه بمجرد الاحتمال واما دليله الثالث وهو النهي عن التفسير بالراي فقد عرفت جوابه واما دليله الرابع وهو اصالة عدم حجية
الظن الا ما اخرجه الدليل فجوابه ظاهر من كلامه لانه اذا كان مقتضى المقدمة الاولى العمل بالظواهر فيكون هو دليلا
على خروج هذا الظن فلا يكون بعد مستند رجا في الاصل المذكور هذا ثم ان بعض المعاصرين قال في رد قول هذا الفاضل
ان محل النزاع ان كان ظاهر الكتاب من حيث هو ظاهر الكتاب فلا ينفع بعض الاحتمالات مثل احتمال النسخ والتخصيص
والتقييد وغيرها قبل طروها مثل اوايل نزول الكتاب فاذا ثبت انه كان يجوز العمل بها حتى يثبت لها ناسخ او مخصص
او مقيد واما بعد شيوع هذه العوارض فيعمل على مقتضاها اذا علم بها على وجهها والا فالحال فيه هو الحال في جميع ما يرد
علينا في امثال زماننا من متعارضات الادلة والمجتهدون ايضا يقولون بانه لا يجوز العمل بها حتى الاجتهاد وملاحظة المعارض وما
يدعي ان الحاصل من تتبع الاخبار ان اصحاب الائمة كانوا يعملون بالاخبار العامة بمحض الورود من دون فحص عن المخصص
وانهم ما كانوا يعملون بالايات كذلك واجماعهم المستفاد من طريقتهم هو الداعي لاخراج الاخبار عن هذا الحكم بخلاف الكتاب
فهو من اغرب الدعاوي فنحن نقول في الكتاب بنظير ما قلناه في الاخبار انه يجب الفحص ثم يعمل وهذا لا ينافي جواز العمل
بالظواهر على ما هو محل النزاع واما الاستدلال بما دل على حرمة العمل بالظن في مثل هذه الظواهر فان كانت بالايات فهي
وان كان لا يتم الا انما والاخذ هذا الفاضل ان ادعى انها من المحكمات القطعية ففيه ان دلالتها ممنوعة لظهورها
في اصول الدين ثم قطعيتها لانها عمومات والاطلاقات مخصصة بالظواهر لما بيناه من الادلة على حجية الظن الحاصل من
الخطاب انتهى وفيه نظر من وجوه الاول انا نقول ان النزاع انما هو في ظاهر الكتاب من حيث هو ظاهر الكتاب قوله
فلا يضر بعض الاحتمالات الخ قلنا انه يضر بل هذا عين النزاع فان الفاضل يقول بانه يضر فان قلت ان في اوايل النزول
لم يكن بعض الاحتمالات طاريا قلنا اولا فلا يكون النزاع ظاهرا بل يكون مما يخرج عن محل النزاع وثانيا ان احتمال
التجوز والتاويل واختفاء القرينة وامثالها ليس مما يحتاج الى الطريان بل هو يكون مع الكلام ابدا لا يدفعه الا بنفي
القراين الحاجبة للكلام فضلا وثالثا ان غاية ما يلزم هو عدم العذر لاجل هذه الاحتمالات حيث لا يبعد خفاء الخطاب
ولو يكن عدم عمله بالظواهر لاجل مجرد تلك الاحتمالات بل كان لاجل عارض هو كون القران نازلا على اصطلاح خاص
ولاحتمال كون كل اية متشابها وللنهي عن العمل بالظن والثاني ان قوله واما بعد شيوع هذه العوارض فيعمل على
مقتضاه اذا علم بها على وجهها ان اراد انه علم بالمعنى المراد فهو خارج عن محل النزاع اذ يصير الكلام ح نصا وان اراد
انه علم على ما هو مقتضى قواعد الترجيح وعلاج التعارض فلا يحصل الا الظن فيه فالعمل على مقتضاه عين النزاع وكيف
يقبله الخصم والثالث ان قوله والحال فيه هو الحال في جميع ما يرد علينا في امثال زماننا الخ ممنوع فان بعد الفحص
في الاخبار وعدم وجدان المعارض مثلا او علاجه ان وجد لا يحصل الا الظن ولكن المستدل يدعي ان هذا الظن بالاخبار

منه وهو الظن الحاصل قبل الفحص بحجية الاخبار بدليل دل عليه واما كون حال الكتاب كحال الاخبار في كون الظن الحاصل
بعد الفحص وعلاج المعارض حجة فهو اصل مادة النزاع ثم كان بعض هذا الكلام وسائر ما ذكر لو كان مذهب الفاضل انه
لا يجوز العمل بظاهر الكتاب قبل الفحص عن الناسخ والمخصص والمقيد والمعارض وغيرها لاجل هذه الاحتمالات ويجوز العمل
به بعده وهو لا يقول بذلك بل يقول لا يجوز العمل بالظواهر مطلقا لا قبل الفحص ولا بعده الا مع وجود خبر دال على بيانه
ومع ذلك فليت شعري ما يقول هذا الراد ومع من يقول وكانه توهم ما ذكر في اخر كلامه من ان اصحاب الائمة كانوا
يعملون بالاخبار من غير تربص وفحص فيجوز العمل بخلاف الكتاب انه اراد بذلك ان الكتاب قبل الفحص لا يجوز العمل به وبعده
يجوز ولو تدبر ان ذكر عدم التربص وعدم الفحص في الاخبار لاجل انه مذهبه في العمل بالاخبار يعني انه لما كان يقول
بعدم وجوب الفحص في الاخبار واراد بيان الدليل على خروج الاخبار عن تحت اصالة حرمة العمل بالظن ذكر الدليل على
ما هو مذهبه في الاخبار ولا دلالة في ذلك على انه في الكتاب يقول بالمنع قبل الفحص فقط والرابع ان قوله وما يدعي ان
الحاصل من تتبع الاخبار الى قوله فهو من اغرب الدعاوي فنحن نقول في الكتاب كذلك فيه انه لا يلايم تعليل الاغربية بقوله
فنحن نقول الخ ويرد عليه ان الغرابة انما هي اذا كان يقول بانهم يعملون بالاخبار قبل الفحص ولا يعملون بالكتاب الا بعد الفحص
ولكنه لم يقل بذلك بل قال انهم يعملون بالاخبار قبل الفحص ولا يعملون بالكتاب بدون المبين اصلا لا قبل الفحص ولا بعده
الا مع وجود خبر دال على بيانه ومع ذلك فليت شعري ما يقول هذا الراد ومع من يقول وكانه توهم ما ذكر في اخر كلامه من
ان اصحاب الائمة كانوا يعملون بالاخبار من غير تربص وفحص فيجوز العمل به بخلاف الكتاب انه اراد بذلك ان الكتاب قبل الفحص
لا يجوز العمل به وبعده يجوز ولو تدبر ان ذكر عدم التربص وعدم الفحص في الاخبار لاجل انه مذهبه في العمل بالاخبار يعني
انه لما كان يقول بعدم وجوب الفحص في الاخبار واراد بيان الدليل على خروج الاخبار عن تحت اصالة حرمة العمل بالظن
ذكر الدليل على ما هو مذهبه في الاخبار ولا دلالة في ذلك على انه في الكتاب يقول بالمنع قبل الفحص فقط والرابع ان قوله
وما يدعي ان الحاصل من تتبع الاخبار الى قوله فهو من اغرب الدعاوي فنحن نقول في الكتاب كذلك فيه انه لا يلايم تعليل
الاغربية بقوله فنحن نقول الخ ويرد عليه ان الغرابة انما هي اذا كان يقول بانهم يعملون بالاخبار قبل الفحص ولا يعملون بالكتاب
الا بعد الفحص ولكنه لم يقل بذلك بل قال انهم يعملون بالاخبار قبل الفحص ولا يعملون بالكتاب بدون البحث اصلا لا قبل
الفحص ولا بعده وحاصله عدم حجية الكتاب واي غرابة في ذلك ولو كانت فيه غرابة فليقل اولا ان قول الاخبارية من اغرب
الدعاوي فارح وان اراد باغرب الدعاوي دعوى المستدل مع المجتهدين في قولهم بجواز العمل بالكتاب حيث زعم انهم
يقولون بجواز العمل مطلقا مع ان الثابت بالاجماع هو ان العمل لا بد ان يكون بعد الفحص واما قبله فلا يكون ح دعوى
بينه وبين المجتهدين ولكن قد تبين ان المستدل لم يدع هذه الدعوى اصلا فارجع الى كلامه من اوله الى اخره حتى يظهر لك
ذلك وههنا فوايد ينبغي التنبيه عليها الاولى اعلم انه قد ذكر هذا الفاضل المتقدم ذكره في بيان وجود المحكمات في القران
قبل الكلام الذي نقلنا منه ان الله تبارك وتعالى انزل الى رسوله ص كتابا عربيا بلسان قومه وامر عباده فيه ونهاهم
ووعدهم واوعدهم وذكر لهم ادلة على وجوده وصفاته الجمالية والجلالية وقص عليهم قصص الماضين ليعتبروا بها
وغير ذلك وقد فهم القوم تلك المقاصد منه وقطعوا بان الله اراد منهم ما فهموه ولم يبين النبي ص لهم جميع ما في القران
ولم يكن لهم قيم فيهم وكيف يسوغ لاحد ان يقول ان اهل العرب لم يفهموا واحال البيان الى النبي ص بل الى من يجيء بعد البعثة بقرب
من الف سنة انتهى وقد يتوهم منافاة ذلك مع ما ذكره في المقدمة الثانية حيث ان كلامه هنا يدل على عدم تشابه
القران وكونه غير نازل على اصطلاح خاص بل كان على اصطلاح القوم ولسانهم وانهم فهموا وقطعوا بالمراد من دون بحث
واثر وانه ليس القران لغزا ومعمى والمستفاد مما ذكره في المقدمة انه نازل على اصطلاح خاص وانه متشابه ودفع التنافي

ان مراده مما ذكر هنا ليس ان جميع القران كان مما فهموه وقطعوا بالمراد بل مقصوده انهم فهموا تلك المقاصد وقطعوا في الجملة يعني
انهم قطعوا بالمراد في كثير من الايات لا انهم فهموا الجميع وقطعوا بالمراد منه كيف مع ان الحروف المقطعة وبطون القران مما
لا يعلمه غير الاوصياء ومراده مما ذكر في المقدمة ان القران نازل على اصطلاح خاص بعضه ان فيه ما لا يعرفه العرب وفيه
المتشابهات لا ان جميعه كذلك كيف وهو في مقام الانكار على من قال كل القران متشابه اشد الانكار الثانية اعلم انه قد
يورد على حجية ظواهر الكتاب بان الحجة لو كانت هي الظواهر في الجملة فلا يفيد وان كانت هي الظواهر باجمعها فيلزم عدم
حجيتها لان من الظواهر الايات الناهية عن العمل بالظن الشامل لظواهر الكتاب فالازم من حجية الظواهر عدم حجيتها وما
كان كذلك فهو باطل وقد يجاب عنه باما لا نسلم انه يلزم من حجية جميع الظواهر حجية الايات الناهية عن العمل بالظن اذ لو فرض
حجية جميع الظواهر لزم تخصيص تلك الايات قطعا فلا يكون ظاهرة في عمومها او اطلاقها وثانيا انه لو صح ذلك لزم
بطلان دليل الخلف راسا وهو بعيد وثالثا ان هذا انما يصح لو كان ثبوت حجية الظواهر الناهية الماخوذة في الايراد
بعد فرض حجية جميع الظواهر فيمكن ان يقال ان بعد فرضها لا يكون هي ظاهرة في العموم وليس كذلك بل فرض حجية جميع
الظواهر يتضمن لحجية تلك الايات ايضا فهما مفروضان معا فلا تخصيص لهذه الايات فالصحيح في الجواب ان يقال ان المراد
حجية جميع الظواهر التي لم يخرجها دليل عن ظاهرها ولا يلزم منه حجية الايات الناهية الا اذا لم يكن دليل على اخراجها
عن ظاهرها ولكن القائل بحجية ظواهر القران يقول بخروجها عن ظاهرها بالادلة الدالة على حجية الظواهر ولذا
يلزمه القول بعدم حجيتها لو لم يتم ادلته وقد يورد ايضا على ادلة حجية ظواهر الكتاب بانها معارضة مع تلك الايات والاخبار
الناهية عن العمل بالظن والتعارض بالعموم من وجه ومادة الاجتماع ظواهر الكتاب واذ لا مرجح فيجب التوقف والجواب
ان هذا انما يرد على من يستدل على حجية الظواهر بالاخبار الموجبة للعمل بالكتاب لانها يدل على جواز العمل حيث انها
يدل على العمل به سواء كان ظاهرا افاد الظن او نصا فافاد القطع واما اذا استدل عليها بالاخبار الواردة في
الموارد المختلفة الدالة على كوننا مخاطبين بالكتاب وكونه خطابا لنا ايضا ثم تمسك في اثبات الحكم بما ذكرنا في المقدمة
من قطعية حجية الظنون اللفظية في كل خطاب ملقى الى المخاطب لا يرد ذلك اذ غاية ما يستفاد من الاخبار كون الكتاب
خطابا ملقى الينا ولا تعارض بين تلك الاخبار والايات والاخبار الناهية عن الظن وذلك لانه ثبت في موضعه بالادلة
القطعية حجية الظنون المخصوصة المتعلقة بالاصول المحققة في المبادي اللغوية فيكون تلك الايات والاخبار مخصصة بغير تلك
الظنون قطعا ويكون المعنى لا تعمل بالظن غير الظنون المخصوصة المتعلقة بالخطابات الملقاة اليك وبعد اخبار حجية الكتاب
انه خطاب الى جميع الناس ولازمه حجية الظنون اللفظية فيه فلا تعارض والحاصل ان التعارض وعدم المرجح انما يكون
اذا اردنا اثبات حجية ظواهر الكتاب والظنون الحاصلة منها بمجرد الاخبار ومن حيث انه ظاهر الكتاب ولكن اذا
تمسكنا بالاخبار في اثبات كونه خطابا الينا فلا تعارض ولو حصل التعارض وعدم المرجح انما يكون اذا لم يرد
على الوجه المتقدم ايضا لنا ان نقول ان ظن الظواهر ليس الا الظن اللفظي وح فالمرجح لاخبار حجية الكتاب وهو ادلة حجية
الظنون اللفظية موجودة فيخصص الايات والاخبار الناهية عن العمل بالظن بها فتامل الثالثة اعلم ان الظاهر ان هذه
المسئلة قليلة الجدوى بل عديمة الفائدة اذ لا نزاع في حجية القران وورود النهي في بيانه او موافقته لحراجمع وكذا
لا نزاع في تقديم الخبر الموافق له اذا تعارض مع غيره ولم يكن لذلك الغير مرجح اخر وليس اية متعلقة بالفروع او الاصول
الا وورد في بيانه او في الحكم الموافق له خبر او اخبار كثيرة بل انعقد الاجماع على اكثرها مع ان جل ايات الفروع
والاصول بل كلها مما تعلق الحكم بامور مجملة لا يمكن العمل بها الا بعد اخذ تفصيلها من الاخبار كما لا يخفى على المتتبع
الجاهل خلال تلك الديار ولما فرغ من مباحث الكتاب شرع في مباحث السنة فقال   السنة

وهي ثاني الادلة الشرعية   السنة في اللغة الطريقة والسيرة ومنه ما روي في حديث المجوس سنوا بهم سنة اهل الكتاب
اي خذوهم على طريقتهم واجروهم في قبول الجزية مجراهم وفي اصطلاح الفقهاء والاصوليين احد العبادات في النافلة واما في
الادلة فعرفها الوالد المحقق طاب ثراه بانها ما ظهر اي برز وصدر من النبي غير قران من قول او فعل او تقرير غير عادي فقوله ما ظهر
بمنزلة الجنس يدخل فيه ما ظهر من كل احد سواء كان من الثلثة المذكورة او غيرها كالعوارض النفسانية كالغضب والرضا والميل
والكراهة بل جميع الصفات كالشجاعة والسخاوة ونحوها بل العوارض الجسمية كالورم وغيره وبقوله من النبي خرج ما ظهر
من غيره مطلقا وبقي جميع ما يظهر منه فخرج القران بقوله غير قران فانه ظاهر منه وخرج غير الثلثة بقوله من قول او فعل
او تقرير والاخيران لا يخرجان السنة الفعلية والتقريرية ومنهم من اكتفى عن التقرير بالفعل لانه فعل ايضا حقيقة وان كان انما
لترك الانكار واولان المراد من الفعل اعم من ان يكون حقيقة او حكما او ما هو بمنزلته ومنهم من اكتفى عنه وعن القول بالفعل
لصدقه عليها لغة وهو غير لايق بالعرف لتغايرهما عرفا كما لا يخفى ثم المراد من القول اعم من ان يكون حقيقة او حكما او ما هو بمنزلته
ومنهم من اكتفى عنه وعن القول بالفعل لصدقه عليها لغة وهو غير لايق بالعرف لتغايرهما عرفا كما لا يخفى ثم المراد من القول
اعم من ان يكون القول من نفسه او نقلا لحديث القدسي لانه وان كان قول الله سبحانه ولكنه ظهر منه ص فالتقريب انما
هو على تبديل قول النبي كما في بعض التعاريف بما ظهر منه وتعليق يدخل فيه بدون التبديل ايضا لان القول ما يجري على
اللسان وان كان قول الغير ولا يخفى انه خلاف العرف فان المتبادر من قول شخص ما قاله من نفسه او كان لفظه منه
لا معناه ايضا فلا يصح التبديل ولكن هذا اذا قلنا بكون الحديث القدسي من السنة واما اذا لم نقل به كما استظهره بعضهم
فلا لانه يقال ح ان الحديث القدسي هو نفس قوله سبحانه كقوله الصوم لي وانا اجزي به لا حكاية النبي لهذا القول بقوله
قال الله سبحانه الصوم لي وانا اجزي به والاول ليس من السنة والسنة انما هو الثاني وعلى هذا يلزم من التبديل دخول
الاول في السنة ايضا لانه ظهر من النبي ص بخلاف ما لو قيل انه قول النبي فيخرج لانه ليس قوله ويدخل الثاني اذ لا شك
في العرف ان المجموع قول النبي ص فان قيل على هذا لا يكون الحديث القدسي من السنة وليس من القران ايضا لانه
ما تحدى به للاعجاز وليس الحديث القدسي كذلك فما وجه حصرهم الادلة في الاربعة قلنا وجه الحصر ان ما يستدل
من الاحاديث القدسية انما هو من قبيل الثاني اي من باب حكاية النبي ص قوله سبحانه وقد عرفت انه من السنة
فان قيل فيكون القران ايضا من السنة اذ انشاد النبي ص للقران انما كان على سبيل الحكاية اي يقول قال الله سبحانه
هكذا فما وجه جعله دليلا براسه دون الحديث القدسي قلنا الوجه ان القران بنفسه من دون حكاية النبي ص موجود
في ايدي الناس ثابت كونه من الله سبحانه بخلاف الحديث القدسي فان كلما يوجد منه فانما هو من قبيل الثاني
هذا ما التحقيق انه لا شك في كون الثاني من السنة واما في كون الاول منها ففيه غير معلوم فانه لم يعلم من تتبع موارد
الاستعمال ما يدل عليه بل يمكن ان يقال ان الظاهر منها كونه منها ايضا كما لا يخفى على المتتبع وقوله غير عادي خرجت
الثلثة القول والفعل والتقرير العادية كطلب الماء والغذاء ومثلها والنوم والحركة والسكون والتقرير عليها
فانها مما ظهر من النبي ولكنها ليست من السنة وقد يورد على هذا التعريف بانه ينتقض بقول المعصوم غير النبي ص وفعله
وتقريره فانه سنة عندنا وان لم يكن منها عند العامة وكان هذا التعريف انما هو منهم وذكره علماء العامة بعالم
اقول ان اطلاق السنة على قول غير النبي من المعصومين وان وقع في كلام جمع من المتاخرين حيث يقولون في مقام
الاستدلال بالكتاب والسنة اما الكتاب فالاية الفلانية واما السنة فرواية الفلانية وينقلون حديثا من غير النبي
ولكن اطلاقها عليه في العرف المتقدم غير معلوم بل الظاهر من تتبع الاخبار وكلمات القدماء هو العدم ولو ان تحقق العرف
والاصطلاح للمتاخرين ايضا لم يثبت ولما ذكر تعريف السنة اراد ان يبين الفرق بينها وبين الحديث وهو اما

او مطلق فقال في بيان الاول وقولك اي قول النبي او ما يحكي احدها اي الكلام الذي يحكي احد الثلثة المذكورة القول والفعل
والتقرير حديث نبوي والظاهر ان قوله احدها يعني ان احدها فقط لكونه غير قران ومتصفا بالوصف المذكور من كونه غير
عادي ولا يبعد حمل حكاية احد الثلثة مطلقا اي من الاحاديث النبوية لغير من السنة والحديث النبوي عموم وخصوص
من وجه لصدقهما معا في النوع وصدقها على فعل وتقرير دونه وصدقه على حكاية احد الثلثة دونها وقد يبنى باشتراط صدق
الحديث على كونه حكاية لاحد الثلثة والشرح الثاني ويجي تحقيق القول في ذلك وقال في بيان الثاني ومطلقه
او مطلق الحديث قول المعصوم مطلقا نبيا كان او غيره او حكاية احد الثلثة عنه اي كلام يحكي احدها عنه بشرط كونه غير
عادي بل مطلقا وقد اورد عليه بعدم كونه مانعا لاجل نقض طرده بعبارات غير اي غير المعصوم من الحديثين المتضمنة
لنقل الحديث بالمعنى المذكور في مقام نقل رأي المعصوم واجاب بعضهم بانه مدفوع بالتزام دخولها اي دخول العبارات
المذكورة فيه اي في الحديث فان الحديث المنقول معنا حديث ايضا واما عبارات الفقهاء المتضمنة لنقل معنى الحديث
في مقام الحكم والافتاء من دون الحكاية قصدا اليه فلا يرد نقضا على هذا التعريف لكان لفظ عنه فان معنى الحكاية
عنه ان ينقل معنا اليه وعبارات الفقهاء في بيان اجتهاداتهم ليست منوية الى المعصوم بعد بوجه على من لم ياخذ
لفظ عنه في تعريفه كشيخنا البهائي في الزبدة فانه يرد على طرده ذلك ولا يمكن التزام دخولها في الحديث وفيها ان
انتقاض طرده ايضا ليس كليا بل انما هو مبني على ان المعرف لهذا التعريف نقل الحديث بالمعنى مع اجتماع شرائط النقل
في الناقل كما هو مذهب اكثر اصحابنا واما من منع نقل الحديث بالمعنى ولم يجوز ذلك فلا يرد تلك العبارات عليه ونظره
الى ان حكاية قول المعصوم ظاهر في ان يحكي قوله بلفظه ولا يشمل ظاهر الحكاية معنى قوله ثم من يقول بجواز نقل الحديث
بالمعنى فلا بد له ان يعم حكاية القول في التعريف بحيث يشمل حكاية معنى قوله ايضا حتى يدخل الحديث المنقول بالمعنى
الداخل في افراد المحدود في الحد ايضا فيلزم صدقه على عبارات الفقهاء المتضمنة لنقل الحديث واما من لا يقول
بجوازه فلا يعم الحكاية ولا يريد بحكاية قول المعصوم الا حكاية القول بلفظه والعبارات المذكورة ليست كلها من الفاظها
ليست الفاظ المعصوم وان كانت معانيها معانيها اقول لا يخفى انه لا يصح ان يكون حكاية القول حاد قاعدة في الواقع
على حكاية معناه للفظ فينتقض التعريف بالعبارات المذكورة على كلا المذهبين ولا يؤثر عدم تجويز نقل الحديث بالمعنى
في عدم الانتقاض ولا يكون حادة عليها وايضا فلا ينتقض التعريف على شيء من المذهبين بل ينتقض على مذهب المجوزين
في الحديث المنقول معنا ايضا فيخرج عن الحد مع كونه من افراد المحدود في الارادة مع عدم الصدق لغة او العرف
لا يكون في عدم الانتقاض ولا لم ينتقض اكثر التعاريف بما نقضوها به على ان تجويز نقل الحديث بالمعنى وعدمه ان كان
موثرا في غاية ثبوت انتقاض التعريف بالعبارات المتضمنة لنقل معنى قول المعصوم واما العبارات الموردة في مقام الا
فتاء المتضمنة لنقل فعل المعصوم او تقريره فلا يتفاوت انتقاض التعريف على المذهبين وكذا ينتقض التعريف عليها بالعبارات
الموردة في مقام الافتاء الماخوذة من عبارة الحديث بعينها اقتباسا من كلام المعصوم ان التعريف يصدق عليها مع ان
في اطلاق الحديث عليها حينئذ نظر وقد اجاب الشيخ البهائي عن هذا النقض بان قيد الحيثية ماخوذ في التعاريف وبعد تحققه
هنا يندفع النقض لان معنى التعريف ح ان الحديث ما يحكي احد الثلثة من حيث كونه حاكيا لذلك وعبارات الفقهاء ان كانت
تضمنها لنقل الحديث بالمعنى من حيث كونها حاكية لقول المعصوم داخلة في الحديث ومن افراده وان كان من حيث الافتاء و
الحكم ومن حيث انها مؤدى اجتهاداتهم خارجة عن الحد ولا يخفى ان اخذ الحيثية ان افاد في دفع الانتقاض فانما يفيد على
مذهب المجوزين لنقل الحديث بالمعنى واما على مذهب المانعين لم يبق النقض ايضا لصدق التعريف على العبارات
المتضمنة لنقل الحديث بالمعنى من حيث كونها حاكية لذلك مع انها ليست بحديث عندهم الا ان يقال بانهم وان منعوا

عن ذلك الا ان بعد النقل يسمى النقل حديثا وغير حديث لا يجوز ان المراد بحكاية النبي ما هو الا اتيان بمثل كلام هو معناه اللغوي
فمعنى حكاية قول فلان المتكلم بمثل قوله لفظا او معنى وحكاية فعله فعل مثل فعله وحكاية تقريره التقرير بمثل تقريره او معناه العرفي
وهو نقل قوله او فعله او تقريره مع نسبة الفعل او القول او التقرير اليه كما هو الظاهر المتبادر او بدون النسبة ايضا او لم من الظاهر العرفي
والعرفي بنسبة فعلى خمسة احتمالات على الاول يلزم كون فعل مثل فعل المعصوم والتقرير بمثل تقريره حديثا ولو بفعل بها اجل
وعلى الثاني فلا ينتقض التعريف بما اورده من دون اخذ قيد الحيثية ايضا اذ لا نسبة في العبارات المذكورة وعلى الوافي
مع كونها خلاف اللغة والظاهر العرف فان خروج حكاية القول بما اذا كان لفظه كما هو هو فلا ينتقض بالعبارات المذكورة ايضا فلا يندفع
النقض المذكور ومع قيد الحيثية ايضا لا انه اذا كانت الحكاية هو التكلم بالكلام بحيث لفظا او معنى وان لم ينسب الى قائله فيصدق
على العبارات المذكورة وان اريد ما يحكي من حيث كونه حاكيا او من حيث كونه متكلما بقول يخص الا ان يقال ان المراد يكون
حكاية من حيث الحكاية فقط من دون ضم غرض اخر اليه او يقال ان المراد باخذ الحيثية ان يكون قيدا للقول والفعل والتقرير
لا الحكاية فيكون المراد ان الحديث كلام يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره من حيث انه قوله او فعله او تقريره فيندفع النقض المذكور
ويقال الحديث ما اي كلام يحكي احدها اي احد الثلثة المذكورة من دون زيادة القول وينقض عكسه بما سمع منه اي كلام
سمع عن المعصوم ولم يحكه عن قبله اي عن معصوم اخر بل تكلم به ابتداء من قبل نفسه فانه لا يصدق عليه انه يحكي قول المعصوم
او فعله او تقريره مع انه حديث واجيب عنه بالتزام خروجه عنه ورد بانه يقتضي عدم سماع احد منه حديثا اصلا الا ان
عن مثله وهو بعيد وفيه ان الملتزم لخروجه عنه يلتزم هذا ايضا وقد يؤيد الالتزام بانه الانسب بقاعدة النقل لان الاغلب
في كلامهم ان يكون امرا او نهيا بخلاف حكايته فانها نادرا عما اخلو والحديث والخبر مترادفان والخبر لا يطلق على الامر
والنهي لكونهما انشائين وبان نقل الكلام المسموع عنه هو الذي يسمونه بالمتن ومتن الحديث مغاير لنفسه ويرد على الاول
بعد تسليم الاغلبية المدعاة وتسليم انه يجب تغليب جانب الاغلب في النقل انه انما يصح لو كان المعصوم هو مقرر الاحكام
ومعنى قوانين الشرع والمكتسب او المخبر عن اسوده ولو وان كان في صورة الامر والنهي فيحيوا امره ونهيه بالحقيقة ان
حكم اسمه هكذا فيتضمن اوامره ونواهيه معنى الاخبار ايضا ويتم قاعدة النقل لوجود المناسبة بين المنقول والمنقول
اليه وعلى الثاني بعد تسليم ان اضافة المتن الى الحديث ليست بيانية حتى يقتضي التغاير انهم يقولون متن الحديث
مقابل سنده لا في مقابل نفس الحديث حتى يقتضي التغاير كما في نحيا الحيوان ومصداقه مع ان الحيوان لا يخرج عن الحيثية
وكل هذه النسبة لمقابلة المصداق لا مطلقا نفس الحيوان وايضا انما يطلق متن الحديث فيما اذا اضيفت فيه الحكاية
ولا شك في جزئية قول المعصوم لكلام يحكي قوله ح ومتن الحديث من هذه الحيثية يكون جزء الحديث لا نفسه وايضا
لو قال راو فعل المعصوم كذا او قرره على كذا اليس ذلك حديثا قطعا مع ان قوله هذا ليس متن الحديث حق انه يمكن ان يقال
ان الطلاق متن الحديث على قول المعصوم يؤيد انه الحديث لان المراد بالمتن هنا الاصل والنفس مع ان في الاخبار
المتكثرة دلالة واضحة على اطلاق الحديث على قول المعصوم كما في رواية محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ان الحديث ينسخ كما
ينسخ القران وفي رواية الحسين بن المختار عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله قال ارايتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني
من قابل فحدثتك بخلافه بايهما كنت تاخذ قال قلت كنت اخذ بالاخير وفي رواية المعلى بن خنيس قال قلت لابي عبد الله
اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن اخركم بايهما ناخذ الحديث فانه لا شك ان المجيء من الاول والاخر هو متن الحديث دون الزوائد
فيكون هو الحديث وفي رواية الحسن بن الجهم عن الرضا قال قلت له لم يجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة وفي رواية محمد بن
مسلم قال قلت لابي عبد الله اسمع الحديث منك فازيد وانقص وفي رواية جميل بن دراج قال قال ابو عبد الله اعربوا
حديثنا فانا قوم فصحاء واخرج من الجميع رواية هشام بن سالم وحماد بن عيسى وغيرهم قالوا سمعنا ابا عبد الله يقول

الا الصدق ومثله قولنا الكل اعظم من الجزء والسماء فوقنا وغيرها فانه وان لم يحتملها الا انه لاجل الخبر او حكم العقل او العرف او قطع
النظر عنها لكان الاحتمال باقيا لان المراد بالاحتمال لذاته كما عرفت هو الاحتمال مع قطع النظر عن الامور الخارجية فان قطعنا النظر
هنا عن خصوصية المتكلم وسائر الامور الخارجية ولاحظنا مفهوم ذلك الخبر وجدناه ما ثبوت شيء لشيء او سلبه عنه فيحتمل الصدق
والكذب والتصديق والتكذيب عند العقل وتحقيق ان لا احتياج الى القيد المذكور لدخول مثل خبر الله انما هو في التعريف
الاول واما الثاني فلا يحتاج له اليه لان المراد بالتصديق والتكذيب هو الحكم بالمطابقة وعدم المطابقة سواء كان الحكم مطابقا
للواقع ام لا ولا شك ان خبر الله يحتمل التكذيب بهذا المعنى بل منهم من عدل من الاول الى الثاني لذلك التخيل وانما عدلنا عن
الصدق والكذب الى التصديق والتكذيب لان الصدق مطابقة الخبر للواقع والكذب عدمها ومن الاخبار ما لا يحتمل الكذب
كخبر الله ومنها ما لا يحتمل الصدق كشك رسول الله مع انها مما يحتمل التصديق والتكذيب لان التصديق هو كونه صدقا من جهة
القران في قولك للصدق وكذا التكذيب انتهى اقول ان التصديق والتكذيب بمعنى الحكم بالمطابقة وعدمها لا يجري في مثل
خبر الله على سبيل الاطلاق بل بحسب الذات الكلام واما مع ملاحظة الخارج فلا يجوز التكذيب فيحتاج الى القيد لذاته في الاول
واما ما يلزم ان التصديق هو كونه صدقا من جهة اللغة لا فساد لانه ليس المقصود من جهة اللغة ماخوذا في معنى التصديق والتكذيب
بل التصديق هو الاذعان بالمطابقة او كونه صدقا من جهة اللغة اما لغة او عقلا او شرعا او عادة لقائله انه صدق قول خبر الله
اذا لوحظ ذاته بذاته يحتمل التصديق والتكذيب واذا لوحظ مع الامور الخارجية لا يحتمل التكذيب بل اقول ان الاحتياج الى
القيد لدخول مثل خبر الله هو التعريف الثاني واما الاول فلا يدخل فيه مع القيد ايضا بيان ذلك ان الضمير المجرور
في قوله لذاته راجع الى الكلام ولا شك ان المراد احتمال معناه لها اذ لا مدخلية للفظ في الصدق والكذب في لفظه كلام يكون
معناه من حيث هو هو محتملا للصدق والكذب ولا شك ان الاحتمال اما يكون عند العقل او الشرع او العرف او اللغة
اعني ان الاحتمال اما عقلي او شرعي او عادي او لغوي ولا ارتياب ان احتمال اللغوي وعدمه انما هو يكون في المباحث
الادبية والامور الوضعية واما في مطابقة هذا المعنى للواقع وعدمها فلا معنى للاحتمال اللغوي وعدمه فلا بد وان
يكون المراد احد المعاني الاول ويكون المعنى الخبر كلام يكون معناه من حيث ذاته بحيث يحتمل الصدق والكذب عند
العقل او الشرع او العرف ولا شك ان من المعاني من حيث هي هي ما لا يحتمل العقل مطابقته للواقع ومنها ما لا يحتمل عدم
مطابقتها مثلا الجزء اعظم من الكل واجتماع النقيضين كلام معناه بحيث لا يحتمل العقل مطابقته للواقع وعكسه وكذا
الشرع والعرف فيما لهما دخل فيه والحاصل ان اعظمية الجزء من الكل واجتماع النقيضين مثلا مما لا يحتملها العقل لذاتها
من دون احتياج الى امر اخر وكذا نظائرها من الامور العقلية والشرعية والعرفية فان قيل يجري مثل ذلك في الصدق
والكذب ايضا قلنا ليس كذلك بيان ذلك ان التصديق والتكذيب من الافعال الصادرة عن المصدق والمكذب فهو
اما قول القائل صدقت او كذبت او اذعانه بمطابقة الخبر للواقع او بعدم مطابقته فعلى الاول يصير من الامور المتعلقة
بالالفاظ لانه يرجع الكلام المجاز هذا القول وعدمه فيصح حمل الاحتمال على اللغوي اي كلام يجوز لغة ان يقال له
صدقت او كذبت وعلى الثاني يصح حمل الاحتمال على العقلي بل غيره ايضا فانه لو قيل فان العقل لا يابى من عدم اذعان
شخص بمطابقة بعض الامور الواقعية للواقع او اذعانه عدم مطابقته له فان اعظمية الكل من الجزء معنى يحتمل عقلا ان يذعن بها
وان لا يذعن بها لجهل او شبهة بخلاف معنى اضرب فانه لا يقبل الاذعان وعدمه ولكن على المعنى الاول للتصديق والتكذيب
لا حاجة الى زيادة قيد لذاته ايضا بل المحتاج اليه هو زيادة قولنا لغة واما على المعنى الثاني فيحتاج الى قيد لذاته لا ن قولنا
الكل اعظم من الجزء مثلا انما يقبل عدم الاذعان والحاصل ان ذات هذا المفهوم ليست مانعة من التكذيب والا لكذبه
احد بل انما يعرض لها ذلك بسبب الاطلاع على البداهة وامثالها ولكن تلك الذات مانعة عن الكذب اي كونها غير مطابقة

للواقع فتامل جدا وخرج الانشاء نحو ان تاتي فاضربه التفاتا لان المطلوب منه التصوير لا التصديق بثبوت الحد المحدود
فلا يجري فيه الصدق والكذب وفيه او لا منع عدم احتمال الطالب لذاته ثانيا انا لو فرض عدم الاحتمال فانما هو لصلا لحد يلزم
انه امر خارج عن حقيقة الخبر فلا يكون عدم الاحتمال لذاته بل يكون لذاته محتملا وكذا خرج قول القائل كلامي كاذب واريد هذا الكلام
او المجموع اريد هذا اليوم ولم يتكلم الا به فانه لا يحتمل الصدق بالنظر الى هذا المعنى المقصود لاستلزامه كذبه ولا الكذب لاستلزامه صدقه
وفيه ان هذا ايضا ليس لذاته بل لذلك الاستلزام فلا يخرج ولو كان ذلك مستلزما لخروجه لزم خروج مثل زيد الموجود معدوم
لان صدقه ايضا مستلزم للمحال واورد عليها اي على التعريفين بوجهين اما اولا فيلزم الدور ايراده صاحب المفتاح وغيره
وقد فسرهنا بوجهين احدها ما ذكره بقوله لان الصدق في الخبر المطابق للخبر به والكذب خلافه اي الخبر المخالف
للخبر به فهما لا يعرفان الا بالخبر فتعريف الخبر بهما دور وكذا التصديق والتكذيب لانهما الحكم بالصدق والكذب فمعرفتهما موقوفة
على معرفة الصدق والكذب ثم ينتج الدائرة وهذا هو الموافق لتقرير الاذهب المدور حيث قال الصدق والكذب نوعان تحت
جنس الخبر والجنس جزء من ماهية النوع واعرف منها فاذن لا يمكن تعريف الصدق والكذب الا بالخبر فلو عرفنا الخبر بهما لزم الدور
وفيه انهما اي الصدق والكذب والتصديق والتكذيب من الاعراض الذاتية له اي للخبر لا نوعين من انواعه ان معنى الصدق هنا
معنى مصدري ومثله لا يكون الا عرضا فذكره اي ذكر الخبر في حدهما لا يوجب التوقف بل غايته انه لما ذكر في حدها وهو
لا يضر كما في كل خاصة كما في الضاحك للانسان والمائل للحائط وقد اجاب عنه التفتازاني في شرح التلخيص بوجهين اخر ايضا
احدها ان الخبر المعرف بالصدق والكذب غير الخبر المعرف لها فان الاول بمعنى الكلام المخبر به والثاني بمعنى الاخبار وثانيهما
ان الصدق المعرف للخبر غير الصدق المعرف به فان الاول صفة الكلام والثاني صفة المتكلم واورد عليهما بان الدور لا يلزم
على احد الاقسام الاربعة احدها ايجاد الخبر المعرف بالصدق والمعرف له وايجاد الصدق المعرف للخبر والمعرف به والثاني
توقف الخبر المعرف للصدق على المعرف به وتوقف الصدق المعرف للخبر على المعرف به والثالث اتحاد الخبرين وتوقف
الصدق على الصدق بالوجه المذكور والرابع عكسه واما على سائر الاقسام وهي تغاير الخبرين بحيث لا يتوقف المعرف على المعرف
سواء توقف المعرف على المعرف ام لا مع اتحاد الصدقين او مع تغايرهما مطلقا سواء توقف المعرف على المعرف او العكس او لم
يتوقف احدهما على الاخر وتغاير الصدقين بحيث لا يتوقف المعرف على المعرف سواء توقف المعرف على المعرف ام لا مع اتحاد
الخبرين او تغايرهما مطلقا فلا دور لكون مبنى الدور على احد الاقسام الاربعة فلا بد في دفعه من نفي الجميع فرد على الوجه الاول
ان الاخبار هو الاتيان بالخبر فيتوقف الخبر المعرف للصدق على المعرف به وهو القسم الرابع لان الفرض اتحاد الخبرين وعلى
الثاني ان الصدق الذي هو صفة المتكلم هو بعينه الصدق الذي هو صفة الكلام لان معنى صدق المتكلم صدق
كلامه فهو وصف له بوصف ببشرة فيتحد الصدقان والفرض اتحاد الخبرين فهو القسم الاول والجواب اما عن الايراد على الوجه
الاول والجواب عن الايراد على الوجه الاول فبان الاخبار لا ضرر فيما ذكر حق وقد ما تقدم بل بالاعلام بوقوع النسبة او لا
وقوعها واما عن الايراد على الثاني فيمنع اتحاد الصدقين بل هما امران متباينان غاية الامر ان صدق المتكلم يتوقف
على صدق كلامه وهو توقف الصدق المعرف بالخبر على المعرف له فهو من الاقسام الباقية التي لا دور فيها وقد يجاب عنه ايضا
بان الصدق المذكور في تعريف الخبر ليس بمعنى الصادق بل المعتبر فيه هو نفس الصدق ومعرف بالخبر هو الصادق فلا دور وفيه
ان تعريف مفهوم المشتق بالمشتق المقصود منه تعريف المبدا بالمبدا لان ابهامه انما هو من جهة مبدئه فتعريف الصادق
بالخبر الموافق تعريف للصدق بموافقة الخبر للمخبر به فيلزم الدور ثم يمكن ان يجاب عن الدور في التعريف الثاني بمنع كون
التصديق والتكذيب هو الحكم بالصدق والكذب بل المراد بهما الحكم الايجابي والحكم السلبي قال الشيخ في الشفا التصديق
هو ان يحدث في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء بعينها انها مطابقة لها والتكذيب خلاف ذلك

بان الصدق مطابقة الخبر للواقع والكذب عدم مطابقته له لاخذ الخبر في تعريفهما فاذا اخذ في تعريف الخبر ايضا جاء الدور و
الجواب منع تفسير الصدق بما ذكر بل هو مطابقة النسبة الايقاعية او الانتزاعية للواقع وكذا الكذب واما ثانيا فلان وهم
اجتماعهما اي اجتماع الصدق والكذب او التصديق والتكذيب في الخبر الواحد ان عطف الكذب والتكذيب بالواو المفيدة
للجمع وهو محال فيلزم ان لا يوجد خبر ولزوم الترديد في الحد الموجب للابهام المنافي للتحديد لاقتضائه الايضاح ان عطف
باو المفيدة للترديد وجوابه ان الاحتمال المذكور في التعريف اي احتمال الصدق والكذب او التصديق والتكذيب عند العقل
لان الاحتمال امر عقلي فلا يلزم اجتماعهما في الخارج والمحال هو اجتماع النقيضين في الخارج لا عند العقل لا معنى انه العقل
يجوز اجتماعهما في الخارج بل بمعنى اجتماعهما في العقل اي احتمال في هذا الخبر عند العقل والاولى ان يقال ان قوله والكذب
معطوف على الصدق مضافا اليه الاحتمال ايضا واللازم منه ومن افادة الواو للجمع اجتماع الاحتمالين واحتمال احد النقيضين
لا ينافي احتمال الاخر فلا ضير في اجتماعهما فانه لو كان احتمال احدهما منافيا لاحتمال الاخر لزم انتفاء الشك بل الظن راسا
والاقتصار باليقين كما لا يخفى وكذا الكلام في التصديق والتكذيب واذا كان المراد اجتماع احتمال الصدق والكذب
او التصديق والتكذيب الذي هو امر عقلي جاز الاجتماع بل اجتماعهما متحقق قطعا فلتصحيح الواو ولا يصح لفظة او لان
الاحتمالين مجتمعان عند العقل ولفظة او منافية له ثم ان اريد به اي بالاحتمال القبول في الواقع ونفس الامر لا عند العقل
حتى يكون المعنى ما يقبل الصدق والكذب او التصديق والتكذيب كقولهم اي كما في قولهم الخبر كلام يصدق قائله ويكذب و
قولهم الخبر كلام يدخله الصدق والكذب فلتصحيح او لان جمعهما في الواقع محال فلا يمكن قبولهما معا في الواقع ولا يضر
الترديد الذي ذكر المورد لانه اي الترديد يكون في الافراد بمعنى انهما وقع هو فرد من الخبر ويكون الخبر امرا
كليا متحققا في ضمن كل منهما فلا ابهام فيه والترديد المضر هو الموجب للابهام حتى يكون المعنى ان احدهما واقع ولا نعلم فيأتي
الابهام بل يمكن ان يقال بصحة لفظة الواو ايضا لان المراد بقبول الصدق والكذب معا ان يجتمعا معا في ماهية وذلك
بان يدخل كل منهما في فرد غير الفرد الذي دخل الاخر فيه فدفع الاعتراض اما على القول بكون الواو لمطلق الجمعية
فظ واما على القول بكونها للمقارنة في الزمان فلان اتصاف فرد بالصدق مقارن لاتصاف فرد اخر بالكذب في
الزمان فيتصف الماهية في ضمنها بهما معا والحق ان مثلها ليس حدا بل رسما لان التحديد يجب ان يكون بالذاتيات وقد
اخذ فيهما الاعراض الذاتية لا الذاتيات للماهية لما عرفت من ان الصدق والكذب والتصديق والتكذيب من الاعراض
التي تعرض للخبر فالاصوب في تحديد الخبر المقابل للانشاء ان يقال انه كلام لنسبته الحاصلة الواقعة بين الطرفين القائمة
بنفس المتكلم خارج في احد الازمنة الثلاثة اي يكون بين الطرفين في الخارج نسبة ثبوتية او سلبية سواء طابق تلك
النسبة ذلك الخارج بان يكونا ثبوتيين او سلبيين او لا تطابقه بان يكون احدهما ثبوتيا والاخر سلبيا والمراد بالخارج
هو الخارج عن مدلول اللفظ وكلام النفس لا خارج الذهن فيدخل فيه نحو علمت وظننت وبيان ذلك ان لكل كلام
خبرا كان او انشاء نسبة بين الطرفين قائمة بنفس المتكلم لازمة لكلام النفس من حيث هو هو ثبوتية او سلبية ثم ان
لهذه النسبة مع قطع النظر عما في الذهن ما يكون خارجا عن مدلول اللفظ في احد الازمنة اي يكون هذه النسبة واقعة
بين الطرفين في الخارج مطابقة لما في الذهن او غير مطابقة او لا يكون لها خارج فالاول هو الخبر والثاني هو الانشاء
لا يقال النسبة من الامور الاعتبارية دون الموجودات الخارجية كما صرحوا به وذلك ينافي اثبات النسبة الخارجية
لانا نقول للاسافي اما اولا فلان المراد بالخارج هنا ما يرادف الاعيان بل المراد خارج النسبة الذهنية التي دل عليها
الكلام وهو بمعنى الواقع ونفس الامر كما صرح به شارح المقاصد والمراد بالخارج في تفهيم كون النسبة امرا خارجيا
ما يرادف الاعيان فلا تنافي واما ثانيا فلانه كما ذكره الفاضل التفتازاني وغيره الخارج في الاثبات ظرف لنفس

النسبة

النسبة لا يلزم من كونها خارجية بهذا المعنى كونها موجودا خارجيا وفي المعنى ظرف وجود النسبة ويلزم من كونها خارجية
خارجية بهذا المعنى كونها موجودا خارجيا والتوضيح انه لا خفاء في انا اذا قلنا زيد موجود في الخارج فوالمطابقة
للواقع كان الخارج ظرفا لوجود زيد لا لزيد بنفسه ولا يرتاب في ان الموجود الخارجي هو زيد لا وجوده فالموجود الخارجي
ما كان الخارج ظرفا لوجوده كزيد لا ظرفا لنفسه كوجوده فظهر ان صدق قولنا زيد موجود في الخارج لا يستلزم صدق
قولنا وجود زيد موجود في الخارج وهكذا نقول الخارج في قولنا القيام حاصل لزيد في الخارج ظرف لحصول القيام
لزيد ووجوده له لا للنسبة ان وجوده يحق لغيره فرع وجوده في نفسه فيكون القيام امرا موجودا في الخارج وموجودا فيه
لزيد واما حصول القيام له فليس موجودا خارجيا لان الخارج ظرف لنفس الحصول لا لتحققه ووجوده فالفرق ان
الخارج في القول الاول ظرف الحصول بنفسه ولا يستلزم ذلك وجوده فيه وفي الثاني ظرف لوجود الحصول وتحققه وهو يقتضي
كونه موجودا خارجيا ونحن اذا قلنا نسبة خارجية اردنا بها ما كان الخارج ظرفا لنفسها لا لوجودها الخارجي لا ما كان الخارج
ظرفا لتحققها ووجودها كالموجود الخارجي وقد عرفت ان صدق الاول لا يستلزم صدق الثاني فلا تنافي ثم لا يخفى ان الكلام
المحكوم فيه بنسبة خارجية ايجابية او سلبية اعني انه كلام يفيد بنفسه نسبة امر الى امر اخر اثباتا او نفيا ويفيد بنفسه في هذا
التعريف على ما ذكر المعرف به انه يخرج عنه ما تم هذا بن هو كلام هند وعمرو بن عمرو فانه المتعلم من الحروف المتميزة المتواضع
عليها فيقبل الكلمة وغيرها ما هو كلام يفيد نسبة امر وهو الحدثان الى امر اخر وهو الذات اثباتا لان معناه انه ثبت له
القيام لكن لا يفيدها بنفسه بل بحسب موضوعه وهو ما يحمل عليه قائم مثل زيد قائم ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان النسبة داخلة في مفهوم
المشتق لا ان المنسوب اليه في قائم النسبة هو الذات المبهمة واما ثانيا فلان المراد بافادة النسبة ان يعلم منه وقوع نسبة تخرج قائم بقيد
افادة النسبة ولا ينتقض طرده اي طرف التعاريف بمثل قم لانه وان كان كلاما على الاصطلاحات كلها وكان له نسبة
يفيدها بنفسه بحيث خصصه باحد الاعتبارين الا ان القيام منسوب الى زيد لان المطلوب هو القيام المنسوب الى زيد لا مطلق
القيام ضرورة واما لان الطلب منسوب الى القائل لانه يدل على طلب منسوب اليه دون مطلق الطلب ولكن عدم الانتقاض
لانتفاء الخارج والايقاع للنسبة اما انتفاء الخارج فلما عرفت من ان المراد بالخارج الخارج عن مدلول اللفظ بحيث يكون
النسبة واقعة مع قطع النظر عن هذا الكلام ومثل قم من الكلمات الدالة على الطلب ليس كذلك لان النسبة فيه يوجد بهذا الكلام
فليس له خارج عن مدلوله واما انتفاء الايقاع فلان المراد به ان يكون الكلام دالا على ايقاع النسبة وليس مثل قم كذلك هو
وفي قوله والايقاع احتراز والمراد الايقاع ومقابله الذي هو الانتزاع اي ولا بالنسبة من ان يكون ايجابية او سلبية
وبايقاع النسبة ايقاع النسبة الايجابية او السلبية ثم قوله لانتفاء الخارج تعليل لعدم انتقاض التعريفين الاخيرين اما الاخير
فظ واما الثاني فمن حيث ان معنى الحكم فيه بنسبة في التعريف الثاني انه يوقع به نسبة ويمكن ان يكون عدم انتقاض
الثاني ايضا لانتفاء الخارج حيث يقيد فيه النسبة بالخارجية ويمكن ان يكون لهما ايضا هذا ثم اقول ان عدم انتفاء الاخرين
لانتفاء الايقاع ظاهر لا خفاء فيها واما عدم انتقاض الاول لانتفاء الخارج فمحل نظر وذلك لان النسبة الواقعة
بين الطرفين القائمة بنفس المتكلم الازمة للكلام انشاء كان او خبرا لا يمكن ان لا يكون لها خارج سواء كانت نسبة خبرية
او انشائية غاية الامر ان النسبة الخارجية لا يطابق النسبة الذهنية مثلا قولنا قم كلام له نسبة قائمة بنفس المتكلم وهي
نسبة القيام الى المخاطب او الطلب الى المتكلم اثباتا اللازمة لكلام النفس ولا شك في ان لهذه النسبة خارجا لانه يقع
في الخارج اما يكون القيام حاصلا للمخاطب او الطلب للمتكلم فيطابق النسبة الذهنية او غير حاصل فلا يطابقه ولا فرق بينه وبين
قولنا قام زيد من هذه الحيثية ولا يفيد ما ذكر الفاضل الجواد من التفرقة بالتفات الذهن الى النسبة وعدمه حيث قال وبعض
كون النسبة لها خارج انها ثابتة في الواقع بين الطرفين وان لم يلتفت الذهن الى ثبوتها فانهما من نسبة القيام الى زيد ايجابا

او سلبا اذا كانت ثابتة في الواقع وان لم يلتفت الذهن اليها ولم يتعقلها بين الطرفين وهي متعلق النسبة في قولك زيد قائم وزيد
ليس بقائم بخلاف قولك اضرب فان نسبة الضرب الى المخاطب بما ثبتت بالتفات الذهن اليها وايقاعها انتهى ووجه عدم الفائدة
ان نسبة القيام الى زيد بالايجاب والسلب فانها كانت ثابتة في الواقع وان لم يلتفت الذهن اليها فلا انتفاء ولذا كان متعلق
النسبة في زيد قائم او قم قولك قم ثم لو زيد في هذا التعريف قيد الدلالة بان يقال كلام يدل على ان لنسبته خارجا او غير التعريف
المذكور بذلك فلا يرد النقض بالانشاء ولكن على هذا يجب ان يحمل النسبة على المطابقة ويكون المعنى الخبر كلام يدل على ان لنسبته
المذكورة فيه خارجا مطابقا له سواء طابقته واقعا ام لا الا ان الظاهر ان هذا ايضا مرادهم من هذا التعريف كما يظهر من كلامهم قال الفاضل
المحقق في شرح الهيات الشفاء ان كل كلام فلعله لا ينفك عن ذكر نفي هو نسبة تامة بالقوة من كان مدلوله مجرد هذه النسبة فانشاء
وان دل على تعلق في الخارج فخبر فمدلوله لا النسبة النفسية ثابتا الخارجية على ما تقرر عندهم من ان الشيء وجودا في العين وفي
الذهن وفي العبارة والكتابة وكل لاحق يدل على سابقه فبالنظر الى مدلوله الاول يوصف بكونه مدلول اللفظ وبالنظر الى الثاني
يحكم بان له نسبة الى الخارج وبالجملة مدلوله ثانيا ثبوت متعلق له في الخارج انتهى ولا ينتقض عكسها اي عكس الحدود الثلاثة بالخبر
الكاذب كما قد يتوهم ووجه توهم الانتقاض اما في التعريف الاول فلان الكاذب مما لم يكن مطابقا للواقع والمراد بالواقع هو
الخارج في هذا التعريف فلا يكون نسبة الخبر الكاذب مطابقة للخارج فلا يكون لنسبته خارج فلا يصدق عليه التعريف واما في الثالث
فلان الحكم بالنسبة اما التصديق بوقوعها فرع وقوعها ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا والماخوذ في التعريف الحكم
الحكم بالوقوع الخارجي فيحتاج الى الوقوع الخارجي والخبر الكاذب ليس لنسبته وقوع خارجي واما في الثاني فلان ايضا
فان معنى افادته النسبة ايقاعا او انتزاعا هو افادته التصديق بوقوعها او لا وقوعها والتصديق بها فيه موقوف عليها
خارجا والمعروض عدمها واجاب بعضهم عن ذلك بانه لا نقض اذ الخبر الكاذب ليس خبرا لغة بل الخبر موضوع في اللغة
للصادق ولفساد ذلك قال لا يكون عدم الانتقاض لتخصيص الخبر وضعا اي لغة بالصادق حتى لا يكون الكاذب من
افراد المحدود فحكمه اي لكون ذلك التخصيص كما نقلهما عن اللغويين لا يفرقون بين الصادق والكاذب في اطلاق الخبر
عليهما بل ذلك لثبوتها اي ثبوت الخارج والايقاع لنسبته اي النسبة الكاذب وان فقد المطابقة اما ثبوت الخارج
لها فلانه ليس معنى قولنا كلام لنسبته خارج ان يكون لهذه النسبة بعينها في الخارج وجود بل معناه ان يوجد بين طرفي الكلام
نسبة في الواقع والخارج كما يوجد في الذهن سواء كانت النسبة الخارجية مطابقة لما في الذهن ام لا وظاهر ان طرفي الكلام
موجودان ولا محذر يكون بينهما نسبة لا متناع ارتفاع النقيضين فيصدق عليه ان لنسبة الواقعة بين طرفيه خارج وان لم يطابق
نسبة الذهنية النسبة الخارجية ولا يخفى ان للمورد ان يقول ان المستفاد من اضافة النسبة الى الضمير الراجع الى الكلام
في قوله لنسبته ان المراد بثبوت الخارج للنسبة هو ثبوته لهذه النسبة الموجودة بعينها لا ثبوت مطلقها بين الطرفين فيه فانه
ليس في نسبة هذا الكلام والخبر الكاذب وان ثبت فيه للنسبة المطلقة خارج ولكنه لا يثبت للنسبة الذهنية الموجودة فيه
وقد يورد عليه ايضا الخبر الذي لا يكون طرفاه او واحد منهما موجودا في الخارج كقولنا العنقاء طائر حيث علل وجود النسبة
في الكاذب بوجود طرفيه ويمكن ان يجاب بانه لا يشترط في ثبوت مطلق النسبة وجود طرفيه خارجا بل يكفي الوجود الذهني
ولا شك ان كل ما يقع موضوعا للخبر لا يخلو عن وجود ولو ذهنا والا امتنع الحمل عليه هذا انما هو لو احمل التعريف على ما هو
ظاهره من انه كلام ثابت لنسبته التي في الذهن نسبة في الخارج واما لو قيل ان المراد انه كلام يدل على ان النسبة الموجودة
فيه موجودة في الخارج وان لم يكن كذلك فلا نقض اصلا اذ الكاذب ايضا يدل على وجود خارج لنسبته وان لم توجد ولا يحتاج
الى تعميم النسبة بالمطلقة والموجودة فيه واما ثبوت الايقاع لنسبة الكاذب فظ وقال المتوهم الايقاع يتوقف على الوقوع
في الواقع ونفس الامر ممنوع كما في السلب اي كثبوت الخارج والايقاع للنسبة السلبية في صورة السلب فلا يرد فيه ايضا ما توهم

ص ل

من ان النسبة السالبة لا خارج لها ولا ايقاع فيها اما الاول فلان النسبة السلبية امر عدمي والعدمي لا يوجد في الخارج
واما الثاني فلان الايقاع هو التصديق بالوقوع اي الوجود ولا وجود للعدمي ووجه ثبوت الخارج والايقاع في السلب
وفساد ما توهم ان المراد من الخارج هو الواقع لا ما يرادف الاعيان ولا شك في تحقق العدم في نفس الامر ايضا وان التصديق
كما يكون لوقوع النسبة الايجابية كذلك يكون لوقوع النسبة السلبية كما صرح به بعض المحققين وقد مرت ايضا الاشارة اليه ولو زيد
في الحد ودقولنا لذاته او عند العقل استقامت ولم يحتج الى توجيه بل ارتفع الاشكال واساقته لو زيد الاول في
الاول يكون متعلقه محذوفا ويكون المعنى ان الخبر ما ثبت لنسبته خارج نظرا الى مفهومه وقطع النظر عن الامور الخارجية الكاذبة
ايضا كذلك بالنظر الى مفهومه يوقع النسبة الخارجية بمعنى ان كونه محكوما فيه انما هو بالنظر الى مفهومه واما اذا لوحظ معه غيره
فيحتمل ان يكون ما حكم به وما لا حكم فيه فان قلت لا يتوقف كون الكلام محكوما فيه بالنسبة الخارجية على النظر الى المفهوم قلت
وان كان كذلك حينئذ ولكنه لما كان هذا التقييد لدفع توهم انتفاض الحد بالكاذب وكان وجه التوهم ان الحكم بالوقوع الخارجي
يتوقف على الوجود الخارجي والكاذب من حيث انه هو لا وقوع لنسبته خارجا فزيد هذا القيد ما نشاه المتوهم ودفع التوهم
ولو زيد في الثالث يكون متعلقه الفعل ويكون المراد انه ما يفيد نظرا الى مفهومه ايقاع نسبة امر الى اخر او نفيها عنه فان
افادة الايقاع او الانتزاع هي افادة الحكم بالوقوع او اللاوقوع والكلام لا يفيد الا بالنظر الى المفهوم وكذلك لو زيد
فيها القيد الثاني اي قيد عند العقل هذا وان اورد ان زيادة الاول تستلزم تخصيص الخبر وضعا بالصادق اذ لا يفيد
لا دلالة اللفظ على معنى معين لذاته الا كونه موضوعا له فلو كان الخبر دالا نظرا الى ذاته على ثبوت الخارج لنسبة الموجودة فيه
اي مطابقة الخارج لهذه النسبة لكان هذه المطابقة موضوعا له للالفاظ الخبرية فيختص الخبر من حيث المدلول بالصادق
وهذا مناف لما سبق من كون ذلك محكما وتعميم النسبة منه قوله لذاته اذ لا دلالة الكلام من حيث هو الا على ثبوت النسبة
الموجودة فيه وكذا في التعريفين الاخيرين قلنا لا تنافي بين ذلك وما سبق بان ذلك ان ههنا كلامين احدهما ان لفظ
الخبر من حيث الوضع اللغوي موضوع لما كان صادقا فلا يطلق على الكاذب انه خبر وثانيهما ان مدلول كل فرد من افراد
الخبر هو الصدق بمعنى ان المستفاد من قول المخبر زيد قائم وقوع القيام لزيد في الخارج والكذب احتمال عقلي والكلام الاول
في لفظ الخبر والثاني في كل فرد فرد من افراده والذي حكم بكونه محكما فيما هو الاول والذي يلزم من زيادة قيد لذاته هو
الثاني ولا ضير فيه بل هو الحق فان مدلول قولك زيد قائم ان هذه النسبة مطابقة للواقع وقد صرح بذلك جماعة منهم الشيخ
عبد القاهر واختاره المحقق التفتازاني حيث قال والحق ما ذكر بعض المحققين وهو ان جميع الاخبار من حيث اللفظ لا يدل الا
على الصدق واما الكذب فليس بمدلوله بل هو نقيضه وقولهم يحتمله لا يريدون ان الكذب مدلول الخبر كالصدق بل المراد انه
من حيث هو هو اي لا يمتنع عقلا ان لا يكون مدلول اللفظ ثابتا وقال في مكان اخر ولا يخفى ان مدلول قولنا زيد قائم ومفهومه
ان القيام ثابت لزيد وعدم ثبوته احتمال عقلي لا مدلول ولا مفهوم وقال المحقق الشريف في شرح قوله واما الكذب فلا احتمال
ما ذكر ان قولنا زيد قائم مثلا يدل على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر فاذا قلت زيد قائم وكان قيامه واقعا فقد تحقق
معه مدلوله وان لم يكن واقعا فقد تخلف عنه المدلول وذلك جائز لان دلالة الالفاظ على معانيها وضعية ليست بعلاقة
عقلية تقتضي استلزام الدليل المدلول استلزاما عقليا فيستحيل التخلف كما في دلالة الاثر على المؤثر انتهى بل هو المفهوم من كلام الشيخ
الرئيس كما صرح به والدي المصنف طاب ثراه في شرح الشفاء عند شرح قول الشيخ ويكون معنى الاخبار ان الموجودة في الذهن
ان لها نسبة الى الاعيان حيث قال المستفاد من قوله هذا ان مدلول الخبر هو الصدق واما الكذب فهو احتمال عقلي انتهى ولا يخفى
ان مرادهم ليس ان الصدق هو المدلول المطابق للخبر المفهوم منه بل المراد انه مدلول التزامي اي معنى زيد قائم مثلا انه نسبة
القيام الى زيد واقعة في الخارج متحققة فيه ولازمه ان النسبة الخارجية مطابقة للذهنية او انه مدلول تضمني اذ مدلوله

ذلك قائم هو الاعلام بمطابقة الخارج النسبة الذهنية التي يكشف عنها هذا اللفظ ا مطابقة الواقع حتى لهذا المدلول الخلل ويمكن ان يوجه
ايضا ان زيادة القيد الثاني اي قيد هذا العقل لئلا يلزم خروج جميع الاخبار ما خلا الاول فلا يكون المراد ان الخبر ما ثبت لنسبته في العقل
خارج اي حكم العقل مع قطع النظر عما سواه بثبوت الخارج ومطابقة لنسبة الوجود فيه ولا يخفى انه ليس من الاخبار ما لا يحتمل عند العقل
مطابقة نسبة الخارج بل كل خبر يحتمل الصدق والكذب منه وان لم يحتملها في الخارج كما صرح به القوم بل القائلون بان مدلول الخبر
هو الصدق قالوا انه ان الكذب احتمال يجوزه العقل كما مر فقيل المراد بالنسبة النسبة المطلقة فلا احتياج التعريف في افادة المقصود
الى هذا القيد في نسبة الخارج لكل نسبة مطلقا سواء كان بحد العقل اولا ما خلا الاخير يعلم بالمقايسة الى الاول وقد عرفت هذا
الايراد مع الايراد السابق المذكور وحققناه وان اورد على الى الد المصوط عند الدرس فاجاب عن هذا الايراد ان المراد بالنسبة
النسبة المطلقة وزيادة القيد لدفع التوهم المذكور اذ بدونه يتوهم ان المراد بالنسبة الخارجية هي المطابقة فاحتاج الدفع الى ضمها
ومع القيد يظهر تعميمها لان اذ النسبة الخارجية المحتملة عند العقل هي المطلقة اذ العقل يجوز الصدق والكذب في الخبر فيعلم ان
النسبة هي المطلقة وعن الايراد السابق بان المراد ان الخبر من حيث الذات مع قطع النظر عن كونه صادقا او كاذبا يفيد نسبة في
الخارج سواء كانت النسبة المطابقة للذهنية او نسبة مطلقة غير مطابقة للذهنية فتامل ثم يرد على التعريف الاخير وهو ان الخبر
كلام يفيد نسبة امر الى امر اخر ان حمل الافادة ينبغي على الافادة الوضعية حتى يكون المراد ان الخبر ما يفيد بحسب الوضع نسبة امر
الى اخر ينتقض العكس اي عكس التعريف الاخير بالخبر المركب من المجازات اي الخبر الذي تركب من الالفاظ المستعملة في
معانيها المجازية كقولهم احياني اكتحالي بطلعتك لانه لا يفيد بحسب الوضع وتعميمها اي تعميم الافادة بحيث يشمل
الوضعية وغير الوضعية ينتقض الطرد اي طرد التعريف بالامر ومثله لعلية اي علية الامر للنسبة لان الامر وغيره من
الانشاءات يوجد النسبة من كل انشاء انما هو لايجاد النسبة المدلول عليها من النسبة في مثل اضرب انما يتحقق بهذا
اللفظ فهو علة تحققها وكذا صيغ العقود مثل بعت انشاء فانه علة لحصول نسبة المبايعة بين المتبايعين اقول ويمكن
الجواب بوجوه منها ان المراد بالافادة الوضعية ولكن المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي المتحقق في المجازات
ومنها ان بعد حمل الافادة على الوضعية يصير المعنى انه يفيد بحسب الوضع نسبة امر الى اخر ولا شك ان المركب من المجازات وان
كانت الفاظه مجازية ولكن هيئة الصورية الموضوعة للنسبة انما يفيدها بحسب الوضع ثم يرد النقض بمثل بعت اذا انشاء
فانه يفيد النسبة بحسب الوضع ومع انه ليس بخبر ومنها ان المراد بنفسه كونه مستعملا فيه انه فيه ولا شك ان مثل الامر وان كان
علة للنسبة وافادها بالعلية ولكنه ليس مستعملا في النسبة كما لا يخفى فتامل واعلم ان الشيخ قوله تعميمها كما عرفت وصرح به
في الحاشية راجع الى الافادة ويكون النقض الطردي انما هو في تعميم الافادة وزعم بعضهم انه انما هو في تعميم الوضع بحيث
يتناول المجازات وهو الذي صرح به كلامه في انيس المجتهدين حيث قال وتعميم الوضع بحيث يتناول المجاز فيلزم
دخول اضرب ونحوه باعتبار الدلالة على نسبة الطلب الى المتكلم لان الامر بالضرب سبب لها انتهى ثم لا يخفى انه ينتقض
من الحدود الثلاثة بالمركبات الناقصة المشتملة على نسبة ثبوتية او سلبية كالاضافي والتوصيفي اما عدم انتقاض الاولين فلان
هذه المركبات ليست بكلام واما عدم انتقاض الاخير فلان المتبادر من افادة النسبة التامة اي نسبة يصح السكوت عليها
القصد اي قصد المتكلم بعد ورود اللفظ وترتب الاثر الخاص عليه اي قصد صدوره لاجل ترتب ذلك الاثر
ومعناه الانشاء او الخبر فانه لازم من صيغ الانشاء والخبر في ترتب الاثر اي الفائدة عليها كالاقرار والبيع والمراد بالاثر الاثر العرفي
المترتب على المعنى او اللفظ والمعنى معا اما المترتب على اللفظ فقط كحصول الامتثال ونحوه والدهشة بكثرة الاوهام فلا يتوقف لا
على القصد لصدور اللفظ واما قصد معناه الخبري فغير لازم في ترتب الاثر او الامتثال ولذا لو ترتب الاثر ولو جهل المتكلم بمعناه
كالعجمي فان الامتثال انما هو يحصل بالتلفظ بهذا اللفظ ولكن بشرط ان لا يقصد منه غير معناه الموضوع له ثم ان اعتبار

القصد

القصد في ترتب الاثر المعنوي بمعنى الاولين محل اختلاف فيه بين العلماء وهو المحرر فيه مضافا الى الاخبار الدالة عليه وقد سبق
في بحث النقل ان المبادي اللغوية ايضا مما يدل عليه واما الثالث وهو المراد هنا بقرينة عطف قوله لا في الصدق عليه فان القصد
المختلف فيه اعتباره في الصدق هو القصد بالمعنى الثالث كما يدل عليه دليل المخالف في الموهم بين العلماء وقد ذكرنا الدليل
عليه مستوفى في البحث المذكور وقد استدل عليه الوالد العلامة بقوله ولا اي وان لم يلزم القصد بهذا المعنى لزم التحكم لانه لا ريب
في عدم ترتب الاثر عليها اذا صدر من النائم والمجنون عند العقلاء اي اذا ذكرنا نا صيغ كذلك لعدم الفرق بينهما هكذا ذكره في
الحاشية وجعل محل التحكم وما سطر انه لو لم يلزم القصد لزم كون الفرق بين النائم والمجنون وبين غيرهما تحكما وفيه ان اريد بالاثر
الاثر العقلي او الوضعي كما هو الظاهر على الالفاظ اوجل جهله غلام العرف وان اريد به الاثر الشرعي فبعد الشرع على جميع المتفرقات وتفريق
المجتمعات والشارع به اعلم بوجوه الجمع والتفريق ولا يلزم من عدم ادراكنا الفرق عدم وجوده واما اصل الاستدلال على
اشتراط القصد بما ذكرنا في المبادي اللغوية هذا في ترتب الاثر واما في كونه خبرا او انشاء فقد وقع الخلاف فيها ايضا اختلفوا
في انه هل يتوقف صدق الخبر على صيغة الخبر والانشاء على صيغة الانشاء على قصد المتكلم كونها خبرا او انشاء ام لا فالاكثر
الى الثاني وهو مختار الوالد العلامة حيث قال ولا في الصدق اي ولا يلزم قصد المتكلم كون الكلام خبرا او انشاء في صدق
الخبرية او الانشائية عليه والظاهر ان هذا الخلاف انما نشا من الخلاف في ان الدلالة الوضعية هل هي موقوفة على ارادة اللافظ
ام لا فمن قال بانها موقوفة عليها يقول بلزوم القصد في الصدق ومن قال بعدم توقفها عليها يقول بعدم لزومه فيه ولذا
استشهد بعض القائلين باللزوم بقول المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان الدلالة الوضعية موقوفة على ارادة اللافظ
والدليل على عدم لزوم القصد في الصدق ما ذكره بقوله لما ذكرنا للكفاية الوضع فيه اي في القصد بيان ذلك انه لا شك في ان اتصاف
الصيغ بالخبرية والانشائية انما هو باعتبار معانيها لا غير وحصول الربط بين اللفظ والمعنى انما هو بوضع الواضع اللفظ للمعنى
او بقصد المتكلم معنى خاصا من لفظ لم يوضع له كما في المجازات فما تحقق فيه احد الوجهين بالنسبة الى معنى له يتصف بما يتصف
ذلك المعنى من الخبرية او الانشائية من غير توقف على احدهما بخصوصه ولما كان الوضع متحققا في كل لفظ مستعمل فيتصف
اللفظ الموضوع له فلا حاجة الى القصد في تحققها اصلا نعم لو تخالف المقصود والموضوع له كما في استعمال الفاظ الاخبار في الانشاء
وبالعكس وقع تخالف بالوصف بالاعتبارين ويظهر من ذلك ان المراد نفي اللزوم من اعتبار القصد في الصدق لا نفي اعتبار
القصد اصلا خلافا للسيد المرتضى من اصحابنا وبعض العامة فانهم ذهبوا الى انه لا بد في كون صيغة الخبر خبرا وصيغة الانشاء
انشاء واستعمالها فيهما من قصد المتكلم وكون الصيغة خبرا او انشاء واحتجوا عليه بوجهين احدهما ان هاتين الصيغتين
قد تصدران من الساهي والمجنون وامثالهما ممن لا قصد له الى شيء اصلا ولا شك انها حينئذ ليست خبرا او انشاء والفرق ليس الا
القصد الى الخبرية والانشائية وجوابه ما اشار اليه بقوله وصدورهما اي صدور الصيغتين عن الساهي ومثله من الفاقد
لا يخرجهما عنه اي عن الصدق حيث لم يكن لهما اثر وان لم يترتب الاثر عليهما والحاصل ان الحكم بعدم كونهما خبرا او انشاء ح
ان كان عند القائلين باشتراط القصد فلا يكون حجة علينا بل هو مصادرة وان كان مطلقا فممنوع لانا نقول الخبرية والانشائية
ح فان قلت لو كانت صيغة الخبر الصادرة عن مثل الساهي خبرا لزم ان يوجد فيه خاصته وهي الصدق والكذب وهما محل تامل فيها
قال في انيس المجتهدين والمحقق التفتازاني في بعض كتبه وجعلا ايضا هو موافقة النسبة العقلية الخارجية وعدم موافقتها لوجود
الساهي ليس له نسبة عقلية اذ لا قصد له فيه قلنا ليس المراد بالنسبة العقلية هي الحاصلة في ذهن المتكلم بل المراد منها مطلقا سواء كانت
حاصلة في ذهن المتكلم او السامع والخبر المذكور وان لم يكن فيه نسبة حاصلة في ذهن المتكلم ولكنها يحصل منه في ذهن السامع
بمجرد الاستماع كغيرها اي غير الانشاء والخبر من المفردات والمهملات وثانيهما ان صيغة الخبر قد تصدر عمن يقصد بها غيره
مجازا كقوله والجروح قصاص ولا رفث ولا فسوق ولا جدال وصيغ الانشاء قد تصدر عمن يقصد بها غيره كذلك كالاستفهام

الانكارية اذ لا ريب ان الاول ليس خبرا والثاني انشاء وما هذا الا لعدم القصد اليهما فكل واحد منهما لا يصدق عليه لوحدها
بل لا مرجح القصد وايضا اذا كانت الصيغة مشتركة بين الخبر والانشاء لا يعلم انها متى يحمل على شيء لم ينصرف الى احدهما الا بمرجح وهو الارادة والجواب
اشار بقوله واستعمال كل منهما اي من صيغة الانشاء والخبر في الاخر في بعض الاحيان تجوزا لا يبانيه اي لا ينافي عدم لزوم القصد
وانما ينافي عدم اعتبار القصد مطلقا وليس كذلك فانا نسلم انه قد يقبل الانشاء بالخبر وبالعكس باعتبار القصد قوله لا يدل
على مدلولها الا بمرجح وقوله لم ينصرف الى احدهما الا بمرجح قلنا هذا انما كان لو كان نسبة اللفظ الى كل من المعنيين على السواء وليس كذلك
بل لفظ الاخبار موضوع لمعنى الخبري والانشائي للانشائي فلا احتياج في انصرافها الى الموضوع له الى مرجح لان الوضع هو المرجح ثم
يحتاج انصرافها الى غير الموضوع له المجازي وهو القصد فما لم يتحقق ينصرف الى الموضوع له نعم يتصور المساواة لو كان استعمال
كل منهما في كل من المدلولين حقيقة واما اذا كان استعماله في واحد حقيقة وفي الاخر مجازا فلا ريب انه يحمل الحقيقي وانصرافه الى غيره
الى المرجح الخارجي بل الوضع يكفي فيه بل كون استعمال كل منهما في بعض الاوقات في الاخر تجوزا لو كان اي لو كان يدل على عدم لزوم
القصد مطلقا اذ لو احتاجت صيغة الخبر مثلا في كونه خبرا الى القصد مطلقا وكان مدلولها عليه ولم يكفها الوضع فيه لكان
استعمالها في الانشاء حقيقة لان القصد بعينه هنا ... اذا احتاج كل واحد من صيغتي الانشاء والخبر في الدلالة على مدلول الاخر مجازا
فاختلفوا في انه هل يلزم القصد في صدقه على المعنى المجازي ام لا والحق انه لا بد منه اي حين استعمال كل منهما في الاخر
لا بد منه اي من القصد فيه اي في صدقه على الاخر لان اللفظ ينصرف حين الاطلاق الى معناه الحقيقي واليه اشار بقوله لاقتضاء
الوضع خلافه اي خلاف ذلك الاستعمال المجازي الا اذا كان حقيقة اي لا يلزم القصد في صدق احدى الصيغتين على
مدلول الاخر اذا كان استعمالها فيه حقيقة بان يستعمل فيه بمعونة القرائن حتى يصل الى امارات الحقيقة من التبادر وعدم صحة السلب
بل ح ايضا كلام كما مر في المبادي اللغوية ثم التفريع اي التفريع على الخلاف في انه هل يجب القصد في صدق اللفظ على
معناه المجازي ام لا في نحو بعت من صيغ العقود التي هي اخبار لغة ولكن الشارع استعملها انشاء مجازا فعلى القول بعدم
اللزوم لا يجب قصد الانشاء حين استعماله فيه وعلى القول باللزوم يلزم قبل صيرورته حقيقة فيه وعلى هذا الاخير يصح من الغافل
والساهي ومن لم يتصور معنى الانشاء فاجرى الصيغة غير قاصد الى معنى الانشاء والخبر او قصد الخبر ولكن يكفي مجرد العلم
بان المراد منها حدوث الحكم والقول بان هذه الصيغ سبب لحدوث الحكم من الشرع وان لم يتحقق قصد مشكل لان هذا موقوف
على كونها حقائق شرعية في الانشاء ولم يثبت وتحقيق المقام وتمام الكلام في ذلك ولما ذكره وعلم في معنى الانشاء
اعقبها بما اختلف في كونه انشاء او اخبارا وهي صيغ العقود المستعملة في الشرع لاحداث الاحكام فقال وهو اي نحو
بعت انشاء اذا قصد به الوقوع اي حدوث الحكم به واشتراط الانشائية بذلك لانه في اللغة اخبار وفي الشرع يستعمل انشاء
وانما النزاع فيما اذا قصد به هذا ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول ان النزاع يمكن على احد وجهين الاول ان يقال ان هذه
الصيغ المستعملة عند حدوث الاحكام مستعملة في ايجاد النسبة ومقصود منها احداث الحكم ومعناه ذلك ولكن وقع الخلاف
في انها مع كون معناها الايجاد هل هي اخبار او انشاء والثاني ان لا يسلم ذلك بل كان النزاع في ان هذه الصيغ التي
جعلها الشارع علة الحدوث مسببا لها اذا استعملت لذلك المقصود هل يكون باقية على معانيها اللغوية الحقيقية المتبادرة منها
عند الاطلاق حتى يكون اخبارا ام لا بل مستعملة على سبيل النقل او التجوز في المعاني الانشائية والثالث ان يسلم انها ليست باقية
على معانيها الموضوعة لها لغة اي الاخبار عن امر متحقق في الماضي او الحال وانها مستعملة في غير تلك المعاني ولكن وقع النزاع
في ان هذا المعنى المغاير للمعنى اللغوي هل هو معنى خبري او انشائي فعلى الاول يكون المستعمل فيه معلوما ويكون النزاع في خبريته
وانشائيته ولا يترتب على هذا النزاع ثمرة عملية وعلى الثاني يكون النزاع في المستعمل فيه انه هل هو المعنى الحقيقي الخبري الاخباري
او غيره من المعاني الانشائية ويظهر الثمرة فيما اذا قلنا بعدم لزوم القصد في ترتب الاثر اذا كان الاثر مترتبا على اللفظ

باعتبار

باعتبار معناه الحقيقي وعلى الثالث لا يكون النزاع في عدم استعمالها في المعنى اللغوي ويكون الخلاف في ان هذا المعنى المستعمل فيه
المعلوم عرفا هل هو معنى خبري او انشائي لا يمكن ان يكون محل النزاع هو الاول اذ لا يمكن الخلاف في انه اذا كان المعنى هو ايجاد
الحكم واحداثه يكون معنى انشائيا غير خبري وايضا قول المخالف بانه اخبار عما في الذهن ينافي ذلك كما لا يخفى ولا ان يكون النزاع
في الثاني ايضا اذ لو كان النزاع فيه لما كان وجه للاستدلال لصدق حد الانشاء عليه لانه ح يكون مصادرة على المطلوب
لنزاع انما هو في الثالث ولا ينافيه قوله اذا قصد به الوقوع اذ ليس المعنى ان يكون حدوث الحكم ووقوعه بهذا اللفظ معنى للفظ
ويكون اللفظ مستعملا فيه بل المراد انه اذا كان المقصود من استعماله والغاية فيه احداث الاحكام الشرعية فهل يكون معناه حينئذ
اخباريا او انشائيا والحق انه انشاء لصدق حده اي حد الانشاء عليه اي على نحو بعت وهو انه ما لا يدل بنفسه على ثبوت خارج النسبة
او ما لا يحكم فيه بوقوع نسبة خارجية او ما لا يفيد ايقاع نسبة امر الى اخر او اتى اصطلاحا فان المراد من ولا شك على ثبوت الخارج والحكم
بالوقوع وافادة الايقاع في حد الخبر هو ان لا يدل على ثبوت الخارج لنسبة مع قطع النظر عن الكلام والحكم بنسبة موجودة في الخارج
كذلك وافادة ايقاع نسبة امر حاصل كذلك الى اخر واما نحو بعت وان دل على ثبوت البيع وحكم فيه بوقوعه وفيها ايقاعه لا ان
البيع ووقوعه وايقاعه لا يوجد الا به ولا يدل على ثبوت خارجي ولا وقوعه مع قطع النظر عن ذلك الكلام فان قيل انه لا شك
في ان هذه الصيغ موضوعة للاخبار لغة وهو مدلولها وقصد المتكلم لا يغير ولا ينافي قصد الوقوع بهذه الصيغ يصدق عليها
ايضا انها مما يدل على ان النسبة خارجة ويفيد نسبة امر الى خارج لا سيما بالنسبة الى الجاهل بقصد المتكلم قلنا المراد بقصد الوقوع
منها استعمالها في المعنى الانشائي والمراد بكونها انشاءات ح انها انشاءات من حيث ذلك الاستعمال لا انها ليست الا انشاءات
مطلقا وعلى هذا فهي انشاءات من حيث انها اخبار من حيث معانيها الحقيقية وبالحيثية المذكورة لا يصدق عليها حد الخبر وان
صدق عليها مع قطع النظر عن تلك الحيثية فاذا لم ينصب المتكلم قرينة على قصده فيحكم السامع بكونها اخبارا بملاحظة معانيها
الحقيقية واذا علم بقصده بقرينة حكم بانشائيتها بملاحظة مقصوده ومما يدل ايضا على كونه انشاء عدم وجود خاصة الاخبار
فيه وهو احتمال الصدق والكذب اذ لو حكم عليه باحدهما كان خطأ قطعا كما مر ولما اورد عليه بانه على تقدير كونه انشاء
كان موجدا للمدلول حين التلفظ به كما صرح به قال شارح الشرح بعت ان كان انشاء كان معناه حدوث البيع بهذا اللفظ
انتهى وصيغ العقود قابلة للتعليق اجماعا واذا كان كذلك فاذا قلت ان دخلت الدار فانت طالق فيقتضي تعليق الطلاق الواقع بهذا
اللفظ على دخول الدار فيلزم تعليق الواقع على المتوقع وهو محال اذ معنى التعليق هو اشتراط وجود المعلق على وجود المعلق
عليه وهو ممتنع في الموجود اشار الى الجواب بقوله وهو اي الوقوع في التعاليق اي في المواضع التي علق الحكم فيها
على شرط عند وجوده اي عند وجود ذلك الشرط لا حين التلفظ بالصيغة فلم يلزم تعليق الواقع على غيره اي غير الواقع وحاصله ان
الحق ان الانشاء يجب ان يكون موجدا لمدلوله حين التلفظ به ولما كان هنا مظنة ان يتوهم ان تلك الالفاظ علل لحدوث
الحكم وهي غير قارة الذات فينعدم بعد التلفظ ولا يتصور حدوث المعلول بعد انعدام علته والا يلزم تخلف المعلول عن
العلة لوجود المشروط وعدم وجود معلولها فاجاب عنه بقوله وحدوث الحكم الحادث عن المعرف بعد انعدامه
اي انعدام المعرف جائز وذلك الانعدام لا يمنع تحقق الحكم والتوضيح ان تلك الالفاظ ليست اسبابا حقيقية وعللا
عقلية له بل من الاسباب المعرفة كما هو شأن جميع علل الشرع سوى ان العلل الحقيقية امر اخر كالرضا في البيع مثلا وهذه
الالفاظ كاشفة عنه وهو لا ينعدم بانعدام اللفظ فلا يلزم حدوث الحكم بعد انعدام علته وتخلف المعلول عن علته فان قيل
ان هذه الالفاظ انما كاشفة عن علة عقلية موجودة حين التلفظ بهذه الصيغ فيلزم تخلف المعلول عن العلة وعن علته
يوجد عند حدوث المعلق عليه وهو باطل اذ لا يمكن كشف المفقود عن العلة الغير الموجودة قلنا اولا انها كاشفة عن علة موجودة
عند اللفظ ولكنها علة ناقصة اي جزء علة وجزئها الاخر هو وجود ما علق عليه او نقول يكفي في ذلك عدم تخلف المعلول

عن العلة الناقصة جائز بل واجب وثانيا انها كاشفة عن علة موجودة عند وجود المعلق عليه بمعنى انها تكشف عن ان
العلة موجودة وحاصلة ثم ويمكن ان يجاب ايضا بان في التعاليق ايضا يحدث الحكم عند صدور اللفظ من المتكلم ولا يلزم
تعلق الواقع على ما لم يقع لانه انما يلزم لو قلنا ان الحكم الواقع هو البيع وليس كذلك بل الحكم الواقع هو التعليق اي تعليق
تحقق البيع على تحقق المعلق عليه وقد حدث هذا الحكم ح قطعا كما لا يخفى وهذا التعليق الحادث ليس معلقا على شيء وقد
يجاب ايضا بانه لا حاجة الى جعل هذه الالفاظ معلولات بل نسلم كونها عللا حقيقية ايضا ولا محذور لانه انما يلزم لو قلنا بكونها
عللا تامة واما اذا قلنا بكونها عللا ناقصة فلا يلزم ذلك اصلا وفيه بحث اما اولا والقول بانه اي نحو بعت
اخبار يرد عليه عدم صدق الحد اي حد الخبر عليه وكذا عدم وجود خاصته فيه وعدم عرفها و كذا يرد عليه لزوم الكذب او الدور
او التسلسل بيان ذلك ان قولنا بعت لو كان خبرا لكان اخبارا عن البيع الماضي لانه الموضوع له والاصل عدم استعماله في
غيره فلا يخلو اما ان يكون متحققا في الزمان الماضي او لا فعلى الثاني يلزم الكذب وهو محال اذ المفروض ان الصيغة تدل على
التحقق وعلى الاول نقول تحقق البيع السابق اما بهذه الصيغة فيلزم الدور لتوقف تحققه ووجوده عليها وتوقف التلفظ بها
عليه اذ التلفظ باللفظ هو ايجاده فلا يرد ان جهة التوقف فيهما ليس واحدا فلا يلزم الدور واما بصيغة اخرى فنقول تلك
الصيغة ايضا يكون اخبارا عن البيع السابق وتحققه اما بهذه فالدور او بصيغة اخرى فننقل الكلام اليها وهكذا فاما يلزم
الدور او التسلسل ويمكن المناقشة فيه اما اولا فباختيار الثاني اي عدم تحققه في الماضي قوله يلزم الكذب قلنا لا استحالة
فيه قوله المفروض ان الصيغة يدل على تحقق البيع قلنا نعم ولا استحالة في تخلف مدلول اللفظ فانه ليس بدلالة عقلية واما
ثانيا فباختيار الاول اي تحقق البيع السابق قوله اما بهذه الصيغة فيلزم الدور او بصيغة اخرى فتسلسل قلنا ليس شيء
منهما بل بامر اخر غير الصيغة كالتراضي او القبض والاقباض ونحوها ولا وجه لما هو بهذه الصيغة بمعنى ان البيع وهو المبادلة
مثلا تحقق بالتراضي ونحوه ولا وجه انما هو بالاخبار عن ذلك بلفظ بعت فلا دور ولا تسلسل واما ثالثا فبان هذا انما
يرد لو كان اخبارا عما في الخارج واما لو كان اخبارا عما في الذهن فلا يرد كما سياتي واما رابعا فبان اللازم من ذلك
هو انه ليس اخبارا عن الماضي وذلك لا ينفي كونه اخبارا لجواز ان يكون اخبارا عن المستقبل فان قيل يلزم ح ايضا
اما الدور او التسلسل لان تحققه في المستقبل اما بهذه الصيغة او بغيرها قلنا تحققه فيه بهذه الصيغة ولا دور اذ صدق
الصيغة يكون متوقفا على تحققه وتحققه يكون متوقفا على وجودها وهذا ليس بدور وفيه تامل و كذا يرد عليه قوله التعليق
اي قبول نحو بعت تعليقه على شيء ووجه الدفع انه لو كان خبرا لكان ماضيا واللازم منتف اما الملازمة فلوضع الصيغة
لمن خبرها وعدم تغيير عليه ولانه لو كان ماضيا لم يقبل التعليق لانه توقيف امر على امر وانما يتصور فيما لم يقع بعد
لكنه يقبله اجماعا واعترض عليه اولا بمنع عدم ورود المنع وثانيا بمنع لزوم الاستحالة على تقدير عدم المعهود احتمال
الحال واجيب عن الاول بالاتفاق على انه لم يرد عليه ما يغير الى غير الانشاء وعن الثاني بالاتفاق على انه
ليس حقيقة في معنى الحال على انه لو سلم كونه بمعنى الحال لم ينفع بيان الجريان الدليل في صورة كون الصيغة للحال لان
التعليق والتوقيف لا يتصور الا فيما لم يقع بعد وهذا الجواب حسن لو ثبت الاتفاقان معا ان في عدم كونه مستقبلا
نظر قوله لو كان مستقبلا لم يقع كما لو صرح به قلنا يمكن ان يكون للفظ الماضي وعدم التصريح مدخلية في الوقوع
واذا الوصيح بالماضي ايضا لم يقع ثم القائل بانه خبر قال في دفع الايرادات ان الجزاء اما ان يخبر عما في الخارج
او عما في الذهن ونحو بعت من الثاني وح يصدق عليها حد الخبر دون الانشاء ويوجد فيه خاصته ويبقى
على ما كان عليه من كونه ماضيا ولم يقبل التعليق بل القابل له حقيقة ما في الذهن وما اللفظ اخبار عنه فكانه
قال ثبت في ذهني تعليق الطلاق ويرد عليه ما اشار اليه بقوله وكونه اي كون نحو بعت اخبارا

عما في الذهن يتاتى في المطابقة وعدمها اي عدم المطابقة ونقض على ما في نفس المجتهدين انه لو بني الامر على تعميم الخبر واكتفي فيه
بالاخبار عما في الذهن فات المطابقة وعدمها ولم يتحقق فيه صدق وكذب لان المطابقة هي موافقة النسبة العقلية الخارجية وما
في الذهن ليس الا النسبة العقلية فلا يمكن لخارج لا معنى للمطابقة ح اقول ويمكن الجواب عنه بالنقض والحل اما النقض فبا
لاخبار عما في الذهن في قولك انتقش في ذهني صورة زيد فانه لا فرق بينه وبين ما نحن فيه واما الحل فبان المراد بالخارج
في قولنا موافقة النسبة العقلية الخارجية ليس ما يرادف الاعيان بل هو الواقع ونفس الامر فاللازم في الاخبار هو مطابقة النسبة العقلية
الخارجية اي الكلام النفسي الذي هو مدلول اللفظ للنسبة الواقعية سواء كانت عقلية او عينية وفيما نحن فيه وان لم يطابق
العقلية التي هي مدلول الكلام للعينية ولكنها مطابقة للنسبة العقلية فان قيل فعلى هذا يتحد الواقع والنفسي قلت
يتغايران بحسب الاعتبار وهو الاضافة الى اللفظ وعدمها فتلك النسبة القائمة بالنفس من حيث انها مدلول اللفظ
مطابقتها لا من هذه الحيثية بل من حيث هي ثابتة في النفس وقيل ان القول بان نحو بعت اخبار عما في الذهن ولا يدفع
الايرادين الاولين ولكنه لا يدفع الثالث اما اندفاع الاول منهما فلانه يصدق ح عليه حد الخبر لان المراد بالخارج فيها
هو الواقع ويوجد فيه خاصته ايضا لانه يحتمل كذب المنافقين الذين يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم واما اندفاع الثاني
فلانه انما يلزم لو احتاج الخبر عنه في التحقق الى الصيغة والبيع الذهني لا يحتاج اليها واما عدم اندفاع الثالث
فلان التعليق انما وقع حقيقة في الماضي الذي يتلفظ به وهو خبر جازم على انه لو سلم عدم وقوع التعليق فيه حقيقة فنقول ان
الثابت في الذهن ليس تعليق الطلاق الواقع فيه بل تعليق الماضي الواقع فيه فان صيغة طلقت لو كان بمعنى الماضي كان
يدل على وقوع الطلاق في الماضي فيلزم تعليق الماضي وان دل الشرط على ان التعليق واقع في الماضي فكلا اذ الماضي انما
يدل على وقوع مصدره في الزمان الماضي لا مصدر فعل اخر ومطلق الماضي سواء كان في اللفظ او في الذهن لا يقبل
التعليق اقول يمكن ان يق ان لفظ بعت في قول القائل بعتك داري ان ادخلتها مثلا اذا كان اخبارا فان كان دالا
على وقوع مصدره في الزمان الماضي ولكن لكون التعليق منافيا لهذا المعنى يجب صرفه عن حقيقته قطعا والمصير
الى المجاز وكما يمكن ان يكون المعنى المجازي هو الانشاء يمكن ان يكون غيره من المجازات ايضا ومنها ان يكون معنى مجموع
قوله بعتك ان دخلت الدار اني اوقعت في ذهني هذا البيع الشرطي التعليقي اي علقت البيع في ذهني ولا ترجيح للاول
فيكون احتمال كونه اخبارا عما في الذهن باقيا وبما ذكرنا ظهر انه يدفع الايراد الثالث ولكن لا يخفى انه لا يدفع الايراد
الاول الذي هو ايضا ورد القائل بالانشاء وهو عدم صدق حد الخبر عليه وعدم وجود خاصته فيه بيان ذلك انه ليس
مبنى هذا الايراد على انه لو كان اخبارا عن الخارج ايضا يصدق الحد ويوجد الخاصة بل مبناه على ان هذه الصيغ عند
استعمالها لاحداث الاحكام بحيث لا يفهم منها ايقاع نسبة اخرى وانتزاعها ولا يمكن ان يصدق او يكذب ولو قال
احد للمتكلم بها اكذبت يخطا عرفا ويستهجن فيعلم انها ليست اخبارا والا لم يكن كذلك سواء في ذلك الاخبار عما في الذهن
او الخارج وكونه اخبارا عما في الذهن لا يجتمع مع عدم صدق الحد وعدم وجود الخاصة حتى يندفع الايراد به فلو منع
عدم صدق الحد ووجود الخاصة يصح القول بكونها اخبارا عما في الذهن ولكنه يصح القول بكونها اخبارا عما في الخارج
وبالجملة لا مدخلية لكونه خبرا عما في الذهن لدفع ذلك الايراد اذ لو سلم عدم وجود الخاصة فيه وعدم صدق الحد عليه لا يمكن
القول بانه خبر سواء كان خبرا في الذهن او الخارج ولو لم يسلم ذلك فكما يمكن كونه خبرا عما في الذهن يمكن ان يكون
عن الخارج ايضا وايضا من يمنع صدق الحد ووجود الخاصة كيف يقبل كونه خبرا عما في الذهن حتى يندفع به الايراد فلا
يندفع بهذا القول ذلك الايراد اصلا نعم يبقى الكلام في انه هل يصدق عليه الحد ويوجد فيه الخاصة حتى يكون خبرا
اما عن الخارج كذبا او صدقا او لا حتى يكون انشاء والحق العدم كما مرت الاشارة اليه ولا شك في انه اذا استعمل

وقول هذا الخبر صادق او كاذب فرق ظاهر لا يخفى على المتتبع اما النظام فاحتج على ما ذهب اليه من ان المناط في اتصاف الخبر بالصدق
والكذب هو المطابقة للاعتقاد وعدمها بقوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد
ان المنافقين لكاذبون وجه الاستدلال انه تعالى كذب المنافقين في قولهم انك لرسول الله لما لم يكن مطابقا لاعتقادهم لانهم اعتقدوا
مع انه مطابق للواقع فلو كان المعتبر مطابقة الخبر للواقع وعدمها لما صح تكذيبهم وقد اجابوا عن احتجاجه هذا بوجوه منها الاول
ما ذكره بقوله ع وتكذيبه سبحانه تعالى المنافقين في قولهم نشهد انك لرسول الله ليس في قولهم انك لرسول الله بل في الشهادة الملحوظة
الخبر الذي يتضمنه قولهم نشهد اي التكذيب راجع الى قولهم نشهد باعتبار ما يتضمنه من الخبر الغير المطابق للواقع وهو انهم يقولون ذلك
من عند الاشتراط العلم في الشهادة عرفا او يقولون ذلك حال كونه صادرا عن صميم القلب وخلوص الاعتقاد فشهادة ان واللام
والجملة الاسمية وليس المراد ان التكذيب راجع الى الشهادة الملحوظة في نشهد لان نشهد انشاء لا اخبار
عن شهادة حالية او استقبالية والثاني ما ذكره بقوله او الى في استمرارها بعيدا ويكون التكذيب في استمرار الشهادة في الغيبة
والحضور والحال والاستقبال وفي حالتي الخوف والامن المستفاد من قولهم نشهد فان الفعل المضارع ينبي عن الاستمرار
او المستفاد من القرينة الحالية فانهم يشهدون بذلك لاسترضاء النبي وليأمن عن مطلوبه وعما يدعوهم اليه وكان من الحق
ان مطلوبه وما يدعوهم اليه وما يرغب به فيهم هو الشهادة المستمرة في جميع الاوقات والاحوال والثالث ان التكذيب راجع
الى المشهود به اعني انك لرسول الله لكن لا في الواقع بل في زعمهم الفاسد لانهم يزعمون ويعتقدون انه خبر غير مطابق
للواقع فيكون كاذبا عندهم وان كان صادقا في نفس الامر لوجود المطابقة فيه والحاصل ان المعنى انهم لكاذبون في
هذا القول في زعمهم ان هذا خبر غير مطابق للواقع وكل خبر غير مطابق للواقع فهو كذب فزعمهم ان هذا كذب
ولكنه ليس كاذبا في نفس الامر لمطابقته الواقع فيها وبهذا ظهر دفع توهم ان هذا اعتراف بكون الصدق والكذب
باعتبار مطابقة الاعتقاد وعدمها فانه لو كان الكذب هو عدم المطابقة للاعتقاد لكانوا كاذبين في نفس الامر
لانتفاء المطابقة للاعتقاد فيها والرابع ان التكذيب انما هو في تسميتهم هذا الاخبار الخالي عن المواطاة شهادة
لان المواطاة مشروطة في الشهادة ولذا قال صاحب الفوائد الغياثية ان تسمية شهادة الزور بالشهادة مجاز
هكذا قالوا واعترض عليه بان الكذب والصدق انما هو من اوصاف الخبر ولا يتصف بهما غيره وتسمية شيء بشيء ليس
من باب الاخبار حتى يتصف بهما فمثل هذا يسمى غلطا وخطا في اطلاق اللفظ لا كذبا واجيب عنه بان تسمية
هذا الاخبار شهادة يتضمن الاخبار بكونه مسمى بالشهادة وذلك يدل عرفا على كونه صادرا عن علم ومواطاة قلت
والتكذيب راجع الى هذا الخبر الضمني لا الى نفس التسمية والفرق بين هذا الوجه والاول ان الخبر المتضمن ثمة هو
ان شهادتنا هذه مواطاة وهنا لم يكن التكذيب في الشهادة بل في كونها مع المواطاة وانما كان دلالة الشهادة
على المواطاة مستندا وعلة للتكذيب والتكذيب كان لاصل الشهادة اي في قولهم انا نقول شهادة وهذا بعينه
ما ذكر المجيب في الرابع فالاولى ان يق ان معنى التكذيب في التسمية ان يق لمن يخبر باني بعت هذا لك انك لا
تحق هذا انك كذبت في هذا الاخبار وما بعته او ما سمي فلان وان كانت التسمية صحيحة في الواقع ونفس الامر
لا ان هذه التسمية غير صحيحة في الواقع فانه يمكن عدم صحة التسمية في الواقع مع صدق الاخبار معها فاللازم ح ان
يكون في كلام المنافقين اخبار عن تسمية يكذبهم الله تعالى في ذلك الاخبار مع قطع النظر عن كون اصل التسمية صحيحة او فاسدة
فنقول ان قولهم نشهد يرجع الى قولهم انا نخبر اخبارا نسميه في الواقع بالشهادة فكذبهم الله تعالى في قولهم نسميه اي لا نسمي
في الواقع وان فرض استحقاق خبرهم لهذه التسمية لانهم لا يعلمونه من صميم القلب حتى يسمونه في الواقع شهادة فالاخبار
عن التسمية في الواقع كذب وان سموه بها ظاهرا فهذا الجواب السابق ان الله سبحانه كذبهم في اخبارهم بان قولنا

عن صميم القلب لا في ظنهم ولا في الواقع ومفاد هذا الجواب انه كذبهم في قولهم نسمي خبرنا هذا بالشهادة فقال انهم لا يسمونه بها
بها وكاذبون في هذا الاخبار مع قطع النظر عن انه عن صميم القلب حتى يكون التسمية لو وقعت صحيحة او لا حتى لا يكون صحيحة
ومفاد الجواب السابق انهم كاذبون في الشهادة لان الشهادة لا بد وان يكون عن صميم القلب في الواقع ونفس الامر وليس
قولهم هذا من صميم القلب في الواقع وان امكن اشتباه الحال عليهم واعتقادهم ان اخبارهم هذا عن صميم القلب
ومفاد الثاني انهم كاذبون في اخبارهم باننا نسمي قولنا بالشهادة لان هذه التسمية موقوفة على اعتقادهم بان قولهم
من صميم القلب وهم لا يعلمونه كذلك ولا يعتقدون انه عن صميم القلب في الواقع مع قطع النظر عن انه في الواقع من
صميم القلب او لا ومفاد السابق ان قولهم بانا نشهد كذب لانه ليس قولهم عن صميم القلب في الواقع حتى يصدق عليه الشهادة
ومفاد هذا ان اخبارهم بانا نسميه شهادة كذب لانه على ان قولهم ليس عن صميم القلب في الواقع لو اشتبه الحال عليهم ايضا
ويعلمون انه ليس كذلك هذا ثم انه يمكن ان يق ان التكذيب راجع الى التسمية اي اصل التسمية لا الاخبار عنها والمراد
بالكذب ههنا هو الخطاء فمعنى قولهم كاذبون اي خاطئون في تسمية مثل هذا الاخبار شهادة قال ابن الاثير في النهاية وقد
استعملت العرب الكذب في موضع الخطاء قال الاخطل كذبتك عينك ام رايت بواسط غلس الظلام من الرباب خيالا
وقال ذو الرمة في شعر كذب ونقل اخبارا عديدة من طرق العامة استعمل فيها الكذب في موضع الخطاء والخامس ان
التكذيب انما هو للازم فائدة الخبر لا لنفس الخبر وبيان ذلك ان من هو بصدد الاخبار قد يكون قصده من الاخبار افادة
الحكم للمخاطب كقولك لمن لم يعلم بقيام زيد زيد قائم وهذه الافادة يسمى فائدة الخبر وقد يكون قصده افادة انه عالم
به كقولك زيد قائم لمن علم بقيام زيد وانت عالم بعلمه ولكنه ليس بعالم بعلمك وانت جاهل بعلمه بعلمك وهذه الافادة
يسمى لازم فائدة الخبر ثم ان اخبار المنافقين بقولهم انك لرسول الله ظاهر انه ليس المقصود منه افادة نفس الحكم لانها
انما يكون لمن هو خال عن اعتقاد ذلك وهو منتف هنا لان النبي كان اعرف منهم بمضمون الخبر فيكون مقصودهم
اظهار اعتقادهم وبيان انهم عالمون بهذا الخبر ولما كان ذلك اللازم خلاف الواقع لعدم اعتقادهم ذلك كذبهم الله
تعالى فيما ادعوه من العلم فالتكذيب متعلق بهذا اللازم المقصود من الخبر لا بمضمون الخبر الذي لم يكن مقصودا بالا
فادة هنا واعلم ان بعض المحققين جعل هذا الجواب اظهر الاجوبة ولا يخفى ان هذا اذا لم يتضمن خبرهم الشهادة وكان
الخبر هو انك لرسول الله فقط اما مع ضم قولهم نشهد وكون الخبر مجموع قولهم نشهد انك لرسول الله فاظهر الاجوبة
هو الجواب الاول والسادس ان التكذيب في حلف المنافقين على عدم همهم من الانفاق على من عند رسول الله فان
المنافقين حلفوا على ان لا ينفقوا على من عند رسول الله حتى يتفرقوا عنه وينفضوا من حوله فلما بلغ الخبر الى رسول الله ص
ارسل اليهم وذكرهم ما قالوا فحلفوا انهم لم يقولوا ذلك واعرضوا فبعد ذلك نزل قوله تعالى اذا جاءك المنافقون الى
اخره وكذبهم تعالى فيكون التكذيب راجعا الى حلفهم على عدم قولهم لا تنفقوا الاية يعني انهم كاذبون في يمينهم وحلفهم
بانا لم نخبر من الانفاق وهذا الجواب يناسب ما نقله العياشي في تفسيره وكلامه طويل وخلاصة مضمونه انه لما رجع
النبي من غزوة بني المصطلق نزل على بئر قليل الماء فاجتمع شخص من الانصار وشخص من قريش على البئر وتنازعا على الماء
فاجتمع الخزرج واخذوا اسلحتهم وكادوا ان تقع الفتنة فمنع عبد الله بن ابي فغضب وقال ما ظننت اني القى الى ان
اسمع مثل هذا ثم اقبل على اصحابه وقال هذا فعلكم لانكم القريش منازلكم وقاسمتم اياه ثم قال لئن رجعنا الى
المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل فجاء زيد بن ارقم الى رسول الله ص واخبره بما قال عبد الله فما قبل حتى اكد بالايمان
فارتحل ورحل الناس ولحقه سعد بن عبادة وقال يا رسول الله ما كنت ترحل في مثل هذا الوقت فقال اما سمعت
قول صاحبك عبد الله بن ابي فسار رسول الله يومه كله لا يكلمه احد فاقبلت الخزرج على عبد الله يعذلونه فحلف انه لم يقل

ذلك فجاء عبد الله الى رسول الله وحلف بالله انه لم يقل ذلك وانه يشهد ان لا اله الا الله وانك لرسول الله وان زيدا قد كذب
على فقيل رسول الله واقبلت الخزرج على زيد بن ارقم يلومونه فكان زيد يقول اللهم انك تعلم اني لم اكذب على عبد الله
فنزل الوحي فاخذ رسول الله باذن زيد بن ارقم وقال يا غلام صدق قولك وانزل الله فيما قلت قرانا والشايع ان معنى
تكذيب المنافقين الذي هو مدلول قوله تعالى والله يشهد انهم لكاذبون انهم قوم كاذبون في مطلق اخبارهم اي هم قوم
من شانهم الكذب وهو ديدنهم وطريقتهم وان صدقوا في هذا الخبر خاصة ولكنه لا يخرجهم عن زمرة الكاذبين
فلا نقبل صدقهم في هذا الخبر ولا نقبل قولهم في جميع الاخبار حتى في عدم النهي عن الانفاق فان الكذب قد يخالف
عادته ويصدق والعرض بعادته وحجته لا بما صدر عنه على سبيل الندرة او الاتفاق واحتج الجاحظ على ما ذهب اليه
من كون الصدق مطابقة الخبر للواقع والاعتقاد معا والكذب عدم مطابقتهما بوجوه الاول قوله تعالى افترى على الله
كذبا ام به جنة ووجه الاستدلال ان الكفار حصروا اخبار النبي بقوله تعالى اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد في الافتراء
الذي هو الكذب والاخبار حال الجنة اي خبر المجنون على سبيل منع الخلو ولا شك ان المراد بالثاني غير الكذب لانه قسيمه
فان المعنى اكذب ام اخبر حال الجنة وغير الصدق لانهم اعتقدوا عدمه فعندهما ذا تكذيبه لا يريدون الصدق الذي
هو بمراحل عن اعتقادهم والتقدير لا لانه لقوله تعالى ام به جنة على معنى ام صدق بوجه من الوجوه فلا يجوز ان يعبر بها عنه
ان خبره ليس بصدق قطعا فهو اما كذب او خبر المجنون فيجب ان يكون من الخبر ما ليس بصدق ولا كذب فيكون هذا منه
بزعمهم وان كان صادقا في نفس الامر وهم اهل اللسان عارفون باللغة فكلامهم في امثال هذا المقام حجة فثبت الواسطة
بين الصدق والكذب وعدم ثبوتهما يثبت مذهب الجاحظ اذ لا شك ان الواسطة انما تحقق اذا اعتبر في الصدق
مطابقة الخبر الواقع والاعتقاد معا وفي الكذب عدمهما معا اذ لو اعتبرت المطابقة وعدمها بالنسبة الى الواقع فقط
كان خبر المجنون من حيث غير مطابق للواقع فيه كذبا ولو اعتبرا بالنسبة الى الواقع فقط يكون مع اعتقاده المطابقة
صدقا ومع اعتقاد عدمها او عدم الاعتقاد كذبا فلا يتصور واسطة والاية تدل على ثبوتها فيكون المعتبر في تعريفهما
اعتبار المطابقة بالنسبة اليهما معا وهو المطلوب ومما ذكرنا من تقرير الدليل يثبت من الاية الوسائط الثلث التي ذكرها
الجاحظ ثبوتا ولكن بعضها بالتصريح وبعضها بدلالة الالتزام وبيان ذلك انه قد عرفت ان مفاد الاية ان
خبر النبي ليس بصدق بل هو اما كذب او خبر غير مطابق للواقع لا يصدر مثله الا عن المجنون فيدل بصريحها ان الخبر الغير
المطابق للواقع الذي لا يصدر مثله الا عن المجنون بالاعتقاد واسطة بين الصدق والكذب من غير تخصيص وتقييد
بغيره والخبر الغير المطابق الذي لا يصدر مثله عن غير المجنون انما يكون من جهة عدم تحقق الاعتقاد بالخبر لعقله كما هو
شان المجانين حيث لا ضابط لهم ولا شعور او بسبب اعتقاده مطابقة الخبر عنه للواقع مع كونه مما لا يعتقد من له عقل فمن
يكون له اعتقاد به فهو مجنون او بسبب شك في المطابقة وعدمها مع كونه مما لا يشك في مطابقته الا المجنون فهذه
الوسايط الثلث ما يدل الاية عليها بصريحها ويلزم منها ثلث وسايط اخرى اليه وهي الخبر المطابق للواقع مع غفلة المخبر
او شكه او اعتقاده عدم المطابقة ووجه اللزوم ما عرفت من ان ثبوت الواسطة ولو كانت واحدة موقوف على اعتبار
المطابقة للواقع والاعتقاد معا وعدمهما كذلك في تعريف الصدق والكذب ومع اعتبارهما يثبت الوسايط الست
بل لنا ان نقول بلا تعاضد حجة على ثبوت الوسايط الست وذلك لانه لا يبعد الحكم ان كل خبر لا يصدر مثله الا عن المجنون
فهو واسطة وكما ان كل خبر غير مطابق للواقع مع الغفلة او اعتقاد المطابقة او الشك اذ الكل لا يعتقدها او لا يشك
فيها من له عقل لا يصدر الا عن المجنون فيدل الاية على ان جميع الاقسام الستة من الوسائط فان قيل على هذا يكون
الثابت من الاية ان الخبر الغير المطابق مع اعتقاد المطابقة او الشك فيها انما يكون واسطة اذا كان عدم المطابقة

جليا وانما يحيث لا يعتقدها ولا يشك فيها وكذا المطابق مع اعتقاد العدم او الشك يكون واسطة اذا كانت المطابقة
كذلك والمطلوب اعم قلنا بعد ثبوت كون ما ذكر واسطة يثبت تمام المطلوب اما الاول فظهور انه لا مدخلية لوضوح الخبر وخفائه
في الصدق والكذب وعدمهما فيكون السبب هو اعتقاد المطابقة او الشك في الاول واعتقاد عدمها او الشك في الثاني
او لاجل عدم القول بالفصل ومن هذا اظهر ضعف ما قيل من ان الثابت بالاية هو واحد من الوسائط المتقدمة وهي
الاخبار بالخبر المطابق للواقع مع عدم تحقق الاعتقاد فان المجنون لا ضابط له ولا شعور او اثنين منها وهي الواسطة المذكورة
والاخبار عن الغير المطابق مع اعتقاد المطابقة حيث ان الكفار يزعمون ان هذا الخبر مما لا يعتقده من له عقل وان اعتقد
به فهو مجنون او ثلث منها وهي الاثنتان المتقدمتان مع صورة الشك ايضا لان يكون المراد الثبوت صريحا واضعف
منه ما قيل في وجه انها لا يثبت الا واسطتين من ان خبره صلى الله عليه وسلم بخبر المجنون اما من جهة الاخبار وانكار
او من جهة مطلق تكلمه والوان ولا يمكن الجمع بينهما في التشبيه لان خبره امر واحد وخبر له حقيق موجود في الخارج لا يقبل
الا احد المحتملات بل انما هو لاجل ذلك لا لتقاعد على ان خبره اما كذب او خبر المجنون مطلقا واسطة فيكون جميع محتملاته
اي افراده من الوسائط كما عرفت هذا ثم الجواب لاستدلال المذكور للجاحظ اشار بقوله طه والترديد اي ترديد
الكفار في قوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة بين القصد اي الافتراء وعدمه اي عدم القصد والافتراء يعني
ان ترديدهم ليس بين الكذب المطلق والاخبار حال الجنون بل هو انما بين القصد وعدمه او بين الافتراء وعدمه على سبيل
منع الخلو والجمع معا والتوضيح ان معنى قوله ام به جنة ام لم يفتر فعبر عن عدم الافتراء بالجنة لان المجنون يلزمه ان
لا افتراء له لانه الكذب عن عمد ولا عمد للمجنون فالثاني ليس قسيما للكذب بل لما هو اخص منه اعني الافتراء فيكون هذا حصر
الخبر الكاذب في نوعيه اعني الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد والحاصل ان القصد معتبر فيما هو معنى الافتراء وحقيقته
منقولا من ائمة اللغة ولو سلم انه ليس بمعتبر فيه بل هو بمعنى الكذب مطلقا فقد اريد ههنا قصد الافتراء اي المعنى اقصد
الافتراء اي الكذب ام لم يقصد بل كذب بلا قصد لما به من الجنة وبناء ذلك على ما حققه المحقق الشريف من ان الافعال
التي من شانها ان يصدر من اختيار اذا اسند الى ذوي الارادة تبادر منها صدورها عن قصد وان لم يكن ماخوذا في مفهومها
واما المجنون فليس له ارادة يعتد بها اقول ويمكن ان يجاب عن اصل الدليل ايضا بانه يحتمل ان يكون خبر المجنون صدقا فلا يثبت
الواسطة قوله ولا شك ان المراد بغير الصدق لانهم اعتقدوا عدمه فيه ان المسلم انهم اعتقدوا عدم كونه مطابقا للواقع ولا
يلزم منه انهم اعتقدوا عدم صدقه لجواز ان يكون الصدق هو مطابقة الاعتقاد كما هو مذهب النظام وقوله لانه لا يقولونه
ام به جنة على معنى ام صدق فيه انا لا نقول انهم ارادوا اثبات الصدق حتى يجب ان يكون قولهم دالا عليه بل ارادوا ان
يقولوا انه خبر مجنون ولكنه يحتمل ان يكون صدقا والحاصل ان الترديد ح يكون بين الكذب والصدق الصادر عن المجنون
ولكن هذا الجواب انما يتمشى على مذهب النظام دون المشهور وقد يجاب عنه ايضا بوجهين اخرين احدهما ان الترديد
بين الكذب وما ليس بخبر فان الكلام الذي لا قصد معه ليس بخبر وفيه ان مدخلية القصد في كون الكلام خبرا مما لا ان يتبع
كونه كلاما مع وهو كما ترى وثانيهما ان الاية على تقدير تسليم دلالتها انما يدل على ثبوت الواسطة لا على تحقق معنى الصدق
والكذب فان غاية ما يثبت منها اطلاق الكذب فيها على ما خالف الواقع والاعتقاد بزعمهم واما انحصاره فيه فلا واذا
لم يثبت حقيقة الكذب فيها فالصدق بطريق الاولى لان الصدق ليس بمذكور في الاية اصلا وانما كان يثبت معناه بثبوت
معنى الكذب وفيه انه قد عرفت ان معنى الاستدلال انما كان على اثبات الواسطة حيث انه لا يجتمع الا مع كون معنى الصدق والكذب
مطابقة الاعتقاد والواقع وعدمهما ولم يدع المستدل ان الاية يدل بنفسها على معنى الصدق والكذب بل ادعى انها تدل بالتطابق
ولا لزامها على ثبوت الواسطة فبعد ثبوتها يثبت مطلوبه والثاني من الادلة التي ذكروها لمذهب الجاحظ ان من ظن بلدانه الا

فالخبر عن كونه فيها ثم ظهر خلافه لا يقول احد انه كذب في هذا الخبر لا انه صدق فثبتت الواسطة وبثبوتها يثبت المطلوب كما مر وجوابه
ما اشار اليه بقوله قدس سره ونحن الجاحظ عدم اتصاف الخبر عن الظن بالكذب كذب اي لا نسلم ان الخبر الظني المخالف للواقع لا يوصف
بالكذب كذب بل نقول لو اخبر بعض وجود زيد في الدار ظنا ثم ظهر خلافه انه كذب ولا يبعد ان يقال ان قيل ان اصل حجتهم
لكن ولكن لا يقول المخبر انه كذب على ما مر من احتمال الفرق بين صدق الخبر وكذبه وصدق المخبر وكذبه والثالث من ادلتهم ان قال
محمد رسول الله صادقا او كاذبا ان ليس كاذبا ولا صادقا اي لا يقال انه صادق ولا انه كاذب لاستلزام كل واحد منهما الكفر او كفر
المصدق او المكذب فثبت الواسطة وبه يثبت المطلوب وجوابه انا نقول انه مثل محمد رسول الله صادقا او كاذبا خبران احدهما
صدق والاخر كذب ولا يلزم كفر احد بان يقول انه خبر واحد كاذب ولا يلزم منه تكذيب محمد ولا تصديق مسيلمة لان الحكم على
المجموع مغاير للحكم على كل واحد ثم لا يخفى ان ما ذكر من الادلة لمذهب الجاحظ في غاية الخفاء جدا حيث لا يثبت مطلوبه واما الجاحظ
فالباعث له الى تغيير الصدق والكذب بما مر واصل اثبات الواسطة هذه وبناء الذي ذهب اليه ما اخترعه مثبتها اي الذي
والباعث ما اخترعه الجاحظ نفسه واستقر عليه رايه وهو اي ذلك الاصل المخترع ان جميع المعارف الدينية ضرورية ومعذورية
الجاهل في غيرها اي غير المعارف واقتضاء الكذب الذم يعني ان قوله بهذه المقدمات الثلث اقتضى اثبات الواسطة وتفرع
عليه وبيان ذلك ان لازم قول الجاحظ بان جميع المعارف ضرورية وان الجاهل في غيرها معذور ان كل جاهل معذور
وليس جهل لم يعذر فيه لان ما من شانه ان يعلم اما من المعارف او من غيرها والمعارف لا جهل فيها لكونها ضرورية معلومة بغير الا
ختيار لا يتصور فيها جهل وغير المعارف يعذر فيه الجهل فكل جاهل معذور ولازم قوله بان الكذب يقتضي الذم اي كل خبر
كاذب يذم مخبره عليه ان كل ما لا يذم مخبره ليس كذبا سواء طابق الواقع ام لا والحاصل من هذين اللازمين ان الجاهل الخبر
غير المطابق للواقع في غير المعارف لاجل جهله لم يكن كاذبا ولا صادقا اما عدم كونه كاذبا فلان المفروض انه جاهل وان الجاهل
معذور لا ذم عليه وان ما لا ذم عليه ليس كذبا واما عدم كونه صادقا فلان المفروض انه خبر غير مطابق للواقع فثبت الواسطة
بين الصدق والكذب وهو خبر الجاهل عما جهل به اذا لم يطابق الواقع فبناء الجاحظ في اثبات الواسطة انما هو على مذهبه في تلك
المقدمات ثم تخريج المصنفين له او له الخوف ايضا وفساده ظاهر لفساد ما اخترعه من المقدمات ظاهر لبداهة عدم كثير
من المعارف وكونه مطرحا للانظار او فساد بناء اثبات الواسطة على ما اخترعه وان فرض ثبوت ما اخترعه فان كون الجاهل
معذورا في عدم العلم بالمطابقة لا يقتضي كونه معذورا في الاخبار عما لم يعلم مطابقته والذم انما هو عليه لا على الجهل والذم
انما هو في الجهل هذا ثم ان فائدة هذا الخلاف يظهر فيما اذا قال المنكر ان شهد لك زيد فهو صادق فانه يكون اقرارا على المذهب
المختار ومذهب الجاحظ لاشتراط الصدق مع البراءة ولا يكون على مذهب النظام وكذا فيما اذا قال المدعي بعد اقامة البينة
كذب شهودي فانه يبطل دعواه على المذهب المختار وكذا على مذهب الجاحظ اذ معناه على هذين المذهبين ان ما قاله
شهودي لا يطابق الواقع وظاهر انه مسقط لدعواه ولا يبطل على مذهب النظام اذ معناه على هذا المذهب ان ما قاله شهودي
لا يطابق اعتقادهم فيحتمل ان يكون مطابقا للواقع واما لو قال لم يصدق شهودي فيبطل على المذهب الحق دون الاخرين
لان معناه على الاول ان ما قالوا لا يطابق الواقع واما على مذهب النظام فمعناه انه لا يطابق اعتقادهم واما على مذهب
الجاحظ فيحتمل ان يكون نفي الصدق لعدم مطابقته للاعتقاد والواقع معا وان طابق الواقع فقط والى غير ذلك من
التفريعات هذا ثم ان لبعض المعاصرين ههنا كلاما عجيبا لا باس بذكره وان لم يكن شان ارباب التصنيف ذكر مثله
والالتفات اليه قال بعد نقل شيء من التفريعات عن شيخنا البهائي ره قال والذي يظهر لي ان مناط الاقوال الثلث
في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب والحكم عليه بانه صدق او كذب عند التحقيق هو اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه
فان النظام ايضا مراده من كون الصدق هو مطابقة الاعتقاد هو كون اعتقاده ان هذا الحكم ثابت في الواقع الذي

يتصف بالصدق هو ما يعتقد مطابقته الواقع وكذلك الجاحظ لا يصف به الا ما يعتقد كذلك واما المشهور فلما لم يكن ظهور
الواقع الا باعتقاد انه واقع فوصفهم بالصدق انما يكون بعد اعتقادهم المطابقة فالاعتقاد مما لا بد منه في ملاحظته في
وصف الخبر بالصدق والكذب فان قلت الصدق والكذب امران نفس امريان والخبر انما يتصف بالصدق والكذب
النفس الامريين لا بما يعتقد صدقه وكذبه فلو كان شيء مطابقا للواقع واعتقد احد عدمه وحكم بكذبه ثم ظهر له فساد
اعتقاده وحكم بانه كان صادقا فلو قلنا ان الحال ان يطلق من اخبر بصدق شيئا انه خطاء لانه لم يتعقل في حصر الصدق
لكنه كان في نفس الامر صادقا فيبين نذر اذا ظهر له بعد ذلك انه كان صادقا وبالعكس قلت اتصافه بما هو كذلك في نفس
الامر انما هو في نفس الامر لا عندنا والذي يثمر في التفريع هو ما عرفنا اتصافه به وتعقلناه وبين المذهب في الصور
المفروضة وعدمه في عكسها متبع مع انه يجري ذلك على المذهبين الاخرين ايضا فانه اذا تغير الاعتقاد فحكم النظام
ايضا بخلاف المتقدم في ذلك الخبر وكذلك الجاحظ فالخبر الموافق للاعتقاد عند النظام صدق ما دام كذلك واذا
تبدل فيتصف بالكذب بمعنى ان ذلك الخبر كذب راسا لا انه صار كذبا الا الان اذ لا معنى لكون الخبر صدقا في وقت
وكذبا في اخر في نفس الامر بل انما ذلك من جهة الاعتقاد ثم قال اذا عرفت هذا تعلم انه لا يحصل للتفريعات المذكورة
لان قول المدعي كذب شهودي في الواقع لا في اعتقاد الشهود بمعنى انه لو اتى لكان باقي الواقع على اي قول كان
من الاقوال الثلثة وهو يستلزم بطلان حقه على الاقوال الثلثة فان كل واحد منها ينبني على اعتقاد مطابقة الواقع
وعدمه كما بينا والحاصل ان معنى قول المدعي كذب شهودي هو اني اعتقد عدم مطابقته للواقع وهو اقرار ب
بطلان حقه فان الاقرار ايضا تابع للاعتقاد والواقع وكلما دل عليه فهو يثبته وان لم ينطق وليس معنى كذبوا انهم اخبروا
من غير اعتقادهم فعلم ان هذا معنى قولنا كذبوا في اعتقادهم بمعنى انه لو اتى لا انها لنا لا اعتقادهم واذا صرح بهذا
المضمون هو كما ذكرنا لا يستلزم سقوط الحق ولكن ليس هذا تفريعا على لفظ الكذب المطلق وبالجملة كما ان معنى
الخبر اذا قال خبري كذب معناه على مذهب النظام ان خبري غير موافق لاعتقادي فكذلك غيره من وصف
ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لا بد ان يريد انه غير موافق لاعتقاده وح فهو اقرار بعدم ثبوته في الواقع
ثم ذكر لتوضيح مطلبه كلاما هو هذا اياد في تغيير الخبر هو كلام كان له خارج المدلول وذلك الخارج هو الواقع وحقيقة
مذهب المشهور في الصدق هو مطابقة مدلول الكلام لذلك الواقع وان اخطا الواصف به في فهم المطابقة و
اعتقاده في نفس الامر وحقيقة مذهب النظام هو مطابقته لما يعتقده المدرك انه كذلك في الواقع من حيث انه اعتقاد
فوصف الخبر بالصدق والكذب على كل المذاهب يلاحظ بالنسبة الى الخبر من حيث هو خبر لا من حيث صدوره عن
المخبر فاذا قال احد زيد قائم والمفروض قيامه في الواقع وكان اعتقاد المخبر عدمه فالخارج عند المخبر العدم يعني
يعتقد ان ما في الواقع هو عدم القيام فقوله زيد قائم عند المخبر كذب لانه مخالف لمعتقده واما غيره ممن سمع هذا
الكلام ويعتقد قيام زيد فهو صدق عنده على مذهب النظام ايضا لكونه موافقا لاعتقاده وهكذا في الخبر عند النظام
ايضا لا بد ان يتصف بالصدق والكذب مطلقا فان الخبر هو نفس الكلام الموصوف لا الكلام مع اتصافه بكونه صادرا
من المخبر فما يتوهم ان مذهب النظام ان الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر فقط والكذب مخالفته كلي باطل لاستلزامه
ان يكون مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى معتقد غير المخبر بصدق ولا كذب وهو واه لان الخبر هو نفس الكلام
لا من حيث انه صادر من المخبر ولا بد له من خارج اعتقادي على مذهبه وهو مختلف بحسب اختلاف الاعتقادات فلا بد
ان يكون مراد النظام من المخبر في قوله صدق الخبر هو مطابقته لاعتقاد المخبر هو مطلق من يلاحظ الخبر لا نفس من تكلم
به فقط والذي اوجب التغيير في عبارة المعاصر في مذهب النظام هو الاستدلال بقوله تعالى انهم لكاذبون حيث ان الاصف

بالكذب هو انه تم معه ان علمتم مخالفة لما اعتقدوه فوصفا انه تم هذا الخبر بالكذب لمحض مخالفته لاعتقاد المخبرين وبلغنا ان
ذلك الاستدلال لابد ان يكون بالنظر الى اعتقاد المخبرين يعني انهم لكاذبون بالنظر الى اعتقادهم فهم موصوفون بالكذب
عند انفسهم لانه كذب عند غيرهم ايضا من لم يعتقد ذلك ولا يلزم ان ينحصر اتصاف الخبر بكونه صدقا او كذبا بالنظر الى
ملاحظة حال المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا بصدق ولا كذب فتامل حتى لا يتوهم ان هذا هو ما ذكروه في الجواب عن
الاستدلال بالاية بعد تسليم رجوع الكذب الى قولهم انك لرسول الله بان المراد انهم لكاذبون في زعمهم ان هذا خبر على وجه
انهم يزعمون ويعتقدون ان هذا كذب لمخالفته للواقع لا انهم كاذبون لاجل مخالفته لمعتقدهم والحاصل ان مذهب النظام
لابد ان يكون ان الصدق والكذب هما مطابقة لاعتقاد من يطلع على الخبر ويلاحظه سواء كان نفس المخبر او غيره والاستدلال
بالاية تعرف بان الله تعالى اطلق الكذب على مثل ذلك فان ما شهدوا به كذب لكونه مخالفا لاعتقادهم والجواب عنه منع رجوع
قوله لكاذبون الى هذا الخبر اولا ومنع كونه لاجل مخالفته لمعتقدهم من حيث انه مخالف لمعتقدهم بل لاجل انه مخالف للواقع
بحسب معتقدهم من حيث انه مخالف للواقع في معتقدهم ثانيا ثم نقل بعد الكلام عن تمهيد القواعد انه قال من فروع القاعدة
ما لو قال ان شهد شاهدان بان علي كذا فهما صادقان فانه يلزمه على القولين فقال بعد نقل تمام كلامه اقول ان اراد انه يثبت
الحق على المذهبين دون مذهب النظام فغير تام بل هنا اوضح للجمهور ان مراد القائل ليس مجرد ان ما يخبر الشاهد
هو مطابق لاعتقاده فقط وان هذا الاحتمال في غاية البعد من هذا الاطلاق في هذا المثال وان كان القائل على مذهب
النظام ايضا وان اراد نفس تفريع المسئلة على معنى الصدق على المذهبين ففيه نظر اخر لا دخل له بما نحن فيه انما اوردنا ذكره
من كلامه وفيه مواضع انظار كثيرة الا انا نذكر منها ما يظهر منه فساد مبنى مطلبه ومحط التفريعات فنقول يرد عليه اولا
ان ما ذكره من ان مناط الاقوال الثلثة في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب والحكم عليه باحدهما هو اعتقاد مطابقة
الواقع فيه انه ان اراد ان المناط هو اعتقاد الواصف فهو باطل لانه انما هو على المذهب المشهور وان اراد اعتقاد المخبر
فكذلك ايضا لانه انما هو على مذهب النظام وان اراد مطلق الاعتقاد حتى يكون المراد ان المناط على قول النظام اعتقاد
المخبر وعلى القول المشهور اعتقاد الواصف فهو كذلك ولكن لا يجدي فيما هو بصدده كما لا يخفى وثانيا انه لا يصح جعل المناط
في جواز وصف شيء بوصف نفس ذلك الوصف وعلى هذا فنقول ان جعل المناط في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب
اعتقاد مطابقة الواقع انما هو صحيح على المذهب المشهور لان الصدق عليه هو مطابقة الواقع فيتوقف الحكم على الخبر بالصدق
على اعتقاد هذه المطابقة واما على مذهب النظام فحيث ان اعتقاد المطابقة عبارة عن الصدق كما اعترف به فلا يصح جعله
مناطا لجواز وصف الخبر به بل الحكم بالصدق اي باعتقاد المطابقة ووصف الخبر به يتوقف على اعتقاد هذا الاعتقاد
والعلم به فالفرق بين المناط على القولين في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب ظاهر فان المناط على المشهور هو اعتقاد
مطابقة الواقع والعلم بها وعلى مذهب النظام اعتقاد اعتقاد مطابقة الواقع والعلم به كما ان نفس الصدق على الاول
هو مطابقة الواقع وعلى الثاني اعتقاد مطابقة الواقع وثالثا ان الضمير المجرور في قوله هو كون اعتقاده ان كان راجعا
الى المخبر فهو صحيح ولكنه غير مراده ولا يلائمه ما ذكره بقوله في الذي يصفه وان كان راجعا الى الواصف فكون مراد النظام
ذلك ممنوع بل واضح الفساد كما لا يخفى مع ان جعل المراد من كون الصدق مطابقة الاعتقاد كون اعتقاده لاعتقاده ثبوت
الحكم واقعا مما لا يتحصل له وظهر بما ذكر فساد ما ذكره بقوله والذي يصفه ايضا وكذا ما يرد على قوله في الاعتقاد ما
لابد من ملاحظة الخ ورابعا ان قوله لا ما يعتقد صدقه وكذبه اي لا الصدق والكذب المعتقدين ولا يخفى انه لا يلزم مما ذكره
ان الخبر يتصف بالصدق والكذب المعتقدين دون نفس الامريين حتى يصح تفريع هذا الايراد ثم كان الصدق النفس الامري
على مذهب النظام هو اعتقاد المطابقة والكذب عدمه ومدخلية الاعتقاد في حقيقتهما لا يخرجهما عن النفس الامرية كون

الاعتقاد

الاعتقاد واقعا امر نفس امري وخامسا ان ما ذكره من ان قول المدعي كذب شهودي معناه انهم قالوا الكذب في الواقع مسلم ولكن
ما ذكره من انه يستلزم بطلان الحق على الاقوال الثلثة فاسد جدا فانه لا يستلزمه على مذهب النظام لان معنى قوله قالوا ما هو الكذب في
الواقع انهم قالوا ما لا يطابق الواقع في الواقع وظاهر انه مستلزم لبطلان الحق واما على مذهب النظام فمعنى الكذب ما لم يعتقد المخبر
مطابقته للواقع وحينئذ يكون معنى قوله قالوا ما هو الكذب في الواقع انهم قالوا ما لم يعتقدوا مطابقته للواقع في الواقع وظاهر
ان ذلك لا يستلزم بطلان الحق وما استدل به على بطلان الحق على الاقوال الثلثة من ان كل واحد منها يعتبر فيه اعتقاد
المطابقة وعدمها لا يخفى ما فيه لان غاية ما يفيد ان اعتقاد عدم المطابقة معتبر في الحكم على الكذب على مذهب النظام ايضا
فنقول ان اردت باعتقاد عدم المطابقة اعتقاد المخبر كما هو المصرح به في كلام النظام وصرح به جميع من حكى مذهبه
فمسلم ولكن اعتباره لا يبطل الحق اصلا كما لا يخفى وان اردت به اعتقاد الواصف مطابقة الواقع فلم يثبت بما ذكره
فيما قدمه اعتباره بل القدر الثابت اعتبار الاعتقاد فلو قال مرادي بالاعتقاد فيما هو ذلك نمنع اعتباره ونقول الحكم
ذلك فهو مجرد ادعاء مخالف لكلام النظام ولا دليل يدل عليه اصلا فقوله كما بينا ممنوع ان كان مرجعه كما بينا في الاثبات
ومع التسليم وما ذكرت في اول الكلام لا يثبت وجوب اعتباره مطلقا وان كان معناه كما ذكرنا فما ذكره من تعليل فهو بلا
دليل مع مخالفته لصريح كلام القوم وكلام النظام ولدليله ثم في شرط في الحكم بالكذب على مذهب النظام اعتقاد الواصف
باعتقاد المخبر عدم المطابقة كما بينا وهو لا يوجب سقوط الحق كما لا يخفى وسادسا ان ما ذكره في ذيل الحاصل الاول من ان معنى
قول المدعي كذب شهودي هو انه لم يعتقد عدم مطابقته للواقع باطل لان ذلك انما هو على المذهب المشهور واما على مذهب
النظام فمعناه انه لم يعتقد انهم قالوا ما لا يطابق اعتقادهم وهكذا قوله ليس معنى كذبوا لا يصح على المذهب المشهور واما على مذهب
النظام فهو بعينه هذا وهكذا قوله فان هذا معنى قولنا كذبوا في اعتقادهم لا يصح على مذهب النظام لان معنى كذبوا في اعتقادهم كما
ان كذبوا في الواقع على المشهور اخبروا بما لا يطابق الواقع في الواقع فما قال من ان معنى كذبوا في اعتقادهم قالوا قولا مخالفا
لاعتقادهم لا يصح على الاطلاق وسابعا ان ما ذكره من ان قوله قالوا مخالفا لاعتقادهم لا يستلزم بطلان الحق ولكنه ليس تفريعا
على الكذب المطلق بل على الكذب في الاعتقاد مردود بان هذا ايضا الكذب المطلق على مذهب النظام لانه يجعل اعتقادهم جزء معناه
كما عرفت وثامنا ان قوله فكل مخبر من وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لابد ان يريد انه خبر لا يوافق لاعتقاده فيه
انه ليت شعري لم ذلك لابديه ولماذا لابد ان يراد هذا وما الذي يقتضي ذلك مع تصريح الجميع بخلاف ذلك في تقرير
مذهب النظام كما اقر وتاسعا ان قوله وحقيقة مذهب النظام هو مطابقة لما يعتقد المدلول لا بكل في الواقع الخ فيه انه من اين
ظهر له ان هذا حقيقة مذهبه ومن بين له ذلك مع انه لم يشاهد النظام حتى يختبر منه ذلك وكلام الوسائط صريح في خلافه
ولم يدل دليل عليه وعاشرا ان قوله لان الكلام يتصف بكونه صادقا من المخبر فيه انه لم يقل احد بان وصف الخبر بالصدق و
الكذب باعتبار صدوره من المخبر حتى يحتاج الى ذكر ذلك ووصفهما باعتبار اعتقاد المخبر ايضا وقال الصديق في قوم
ان كان المخبر معتقد المايخبر به صدق والا كذب والعبرة فيهما بمطابقة الواقع وعدمها لا لاعتقاد المخبر وعدمها كالنظام
والحادي عشر ان ما ذكره بقوله لا يستلزم ان يكون مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى معتقد غير المخبر بصدق ولا كذب فيه
انه ان اراد بالنسبة الى معتقد غير المخبر في المطابقة للواقع وعدمها فهو كذلك ولا ضير فيه وان اريد بالنسبة الى معتقده في
اعتقاد المخبر في المطابقة للواقع وعدمها فهو كذلك ولا ضير فيه وان اريد بالنسبة الى معتقده في اعتقاد المخبر في المطابقة و
عدمها فلا يلزم اصلا وهو ظاهر والثاني عشر ان قوله لان الخبر هو نفس الكلام لا من حيث انه صادر من المخبر فيه انه لم يقل
احد بان الخبر هو الكلام من حيث صدوره لا يلزم ذلك ايضا من جعل الصدق مطابقة اعتقاد المخبر ولو لزم ذلك منه
لزم من جعله مطابقة اعتقاد الواصف عدم كون الخبر ايضا نفس الكلام فان قيل مراده ان الصدق والكذب باعتبار

الخبر بواسطة غيره فليس عرضا له باعتبار صدوره من المخبر لزم مدخلية هذا الاعتبار في غيره قلنا من اين علم ان الصدق والكذب من عوارضه
الذاتية بل عرضا له باعتبار لازمه فان الخبر هو نفس الكلام لكن صدوره من المخبر من لوازمه الغير المنفكة فالصدق والكذب عرضان
للخبر بواسطة لازمه والرابع عشر ان قوله ولا بد له من خارج اعتقادي وهو يختلف بحسب الاعتقادات فيه انه لم يختلف ذلك
بحسب الاعتقادات وكيف لزم من ذلك كون عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى معتقد غير المخبر بصدق ولا كذب واهيا وما ثمرة ذلك
الكلام الخامس عشر ان قوله فلابد ان يكون مراد النظام الخ فيه انه لم ذلك وما اقتضى هذه اللابدية ومن اين المنشأ والا في
اوجبان يحمل لفظ المخبر في كلام النظام على ما يشمل السامع ايضا غاية الامر انه لا يصح جعل المطابقة لاعتقاد المخبر بعد صادقا
وكذبا ويكون فاسدا فهل يجب ذلك ان يقال ان النظام لا يقول به ويجب ان يكون مراده من المخبر ما يشمل السامع ايضا ويجب
صرف كلامه عن صريحه ولا يصح التفريعات التي ذكروها وكان لو جاء الحكم به في الخلاف بين العلماء راسا وعدم صحة
تفريع من التفريعات على المسائل الخلافية اذ لا يتصور كون غير الواحد من المذاهب في المسائل فاسدا اورد البحث والا
عقلا فلابد من صرفه عن صريحه وحمله على ما يوافق القول الصحيح والسادس عشر ان قوله ولا يلزم ان ينحصر اتصاف الخبر الخ فيه
انه نعم كذلك على مذهب النظام ولكن لا يلزم منه ان لا يكون ذات الخبر متصفا بالصدق والكذب فان ذاته يتصف بهما باعتبار
مطابقة نسبته للواقع وعدمها غاية الامر ان علة الاتصاف غير الذات ولا ادري انه اذا كان اتصافه بهما بالنظر الى ملاحظة
حال المخبر وغيره كيف يكون اتصافا ذاتيا واذا كان بالنظر الى حال المخبر فقط لا يكون كذلك والسابع عشر ان قوله فالظهور ان
مراد القائل ليس مجرد ان ما يخبر به الشاهد الخ فيه ان هذا الظهور ما هو الا لاجل ان الشايع المتعارف من معنى الصدق والكذب
هو المعنى المشهور ولم يتعارف من معناهما الا ذلك وهذا ايضا هو السبب في ظهور هذا المعنى لو كان القائل منطبقا على مذهب
النظام ايضا نعم لو تعارف مذهب النظام في معناهما وشاع عند الناس فلا نسلم ظهور ما ذكره بل الظاهر ح ان ما يخبر الشاهد
هو المطابق لاعتقاده فقط والثامن عشر ان القوم استدلوا على بطلان مذهب النظام بالاجماع على صدق قول اليهودي
الاسلام حق واللازم من مذهبه كذبه مع انه لو كان الامر كما توهم لزم صدقه على مذهبه ايضا والتاسع عشر انه لو كان مذهب
النظام كما توهمه هذا القائل لزم جواز اتصاف خبر واحد من شخص واحد في ان واحد بالصدق والكذب معا وهو لا
يقول به فوائد الاولى قال العضدي في اخر كلامه وهذه المسئلة لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع وقال شارح
الشرح في شرحه اي لغوية لا يتعلق بعلم الاصول كثير تعلق اذ المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق والكذب بازائه
وليس المراد به نزاع لفظي يتعلق بالاصطلاح على ما ذكره كلام الامدي انتهى ومراده ان الخلاف في تعيين المعنى الذي هو
المشهود للتنازع اللفظي وقوله لا يتعلق بعلم الاصول تفسير لقول الشارح لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع وليس صفة احترازية
لان المسائل اللغوية منها ما هو بمنزلة القواعد لاستخراج المسائل الفرعية كالنزاع في الاوضاع الجملية كصيغة افعل
والمشتق والجمع المحلى ومثل ان العبرة لعموم اللفظ هل يخصص ام لا ومثل ان الضمير الذي له كثير تعلق باستخراج المسائل
الشرعية لكثرة دورانه في المحاورات والمكالمات وشدة الاحتياج الى العلم بمعانيه في استنباط الاحكام كمعاني
بعض الحروف والجزء الا واذا ولفظ كل وعن وما وامثالها ومنها ما ليس كذلك بل يكون من الجزئيات التي لا يحتاج اليها
في استنباط الاحكام ولو احتيج يكون في موضع او موضعين كمعنى الصعيد والانفحة وامثالها والذي له تعلق بعلم الاصول كثير
تعلق هو ما كان هو من قبيل الاول دون الثاني ولا شك ان لفظ الصدق والكذب من قبيل الثاني فان قيل كيف ليس لهذه
المسئلة كثير نفع ولا يتخرج منها كثير من الاحكام الشرعية مع انه لو كانت الفروع التي ذكروها وقد تقدم شطر منها
لكان فيها نفع كثير ويتخرج منها احكام كثيرة قلنا هذه الفروع ليست فروعا محققة بل هي امور فرضية نادرة الوقوع
ولو وقعت ايضا فلا يجدي هذه المسئلة لان فيها نفعا لصيرورة الصدق والكذب شايعين متعارفين في مطابقة الواقع

بعدها

وعدمها ويظهر من كلام بعضهم ان هذه المسئلة لفظية بالمعنى المشهور ووجهها بان النزاع في ثبوت الواسطة لفظي قيل واعلم ان
النزاع في هذه المسئلة كاللفظي فانا نقطع بان كل خبر اما مطابق للمخبر عنه او لا فان اكتفي في الصدق بالمطابقة كيف كان والكذب
بعدم المطابقة كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة ايضا في الصدق والعلم بالعدم في الكذب ثبت
الواسطة بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم فيه المطابقة كذا قيل وفيه نظر يعلم بادنى ملاحظة انتهى وجه النظر ان النزاع في
اثبات الواسطة بعينه هو النزاع في معنى الصدق والكذب وليس شيئا علحدة حتى يتفرع عليه ويصير النزاع لفظيا الثانية
المعتبر في اتصاف الكلام بالصدق والكذب ما هو المراد منه لا ما هو المعنى الظاهر منه لانه لو قال احد رايت بدرا واراد حسن الوجه
من دون نصب قرينة وعلم من الخارج انه اراد حسن الوجه ورآه ايضا لا يقال انه كذب قطعا ولو علم انه لم ير يقال انه كذب كذلك ولانه
لولا ذلك لزم كذب جميع ما له تاويل من الايات والاخبار نعم لما كان كل كلام محمولا على ما يفهم منه ظاهرا وحمل المراد عليه يلزم ان يتخذ
ان المناط ما يفهم ظاهرا ما لم يعلم مخالفة المراد له ولكنه من حيث حمل المراد عليه لا من جهة كون خصوص اللفظ ظاهرا فيه ولهذا لو وقع سهم
في الغلط عن حقيقة الحال الثالثة المشهور ان الصدق والكذب من خواص النسب الخبرية مثل زيد فاضل دون التقييدية مثل يا زيد
الفاضل وغلام زيد وقيل بعدم الفرق فيها في ذلك لان النسب التقييدية ايضا اما مطابقة للواقع او غير مطابق والتحقيق
كما ذكره بعضهم ان المراد بالنسبة المعتبرة مطابقتها وعدم مطابقتها في معنى الصدق والكذب هي النسبة التي دل الكلام من حيث
هو على وقوعها اي كان المقصود من الكلام ايقاعها او انتزاعها وليست النسبة في المركبات التقييدية من هذا القبيل
وان كانت مشيرة اليها لما فرغ من البحث عن حجية الخبر شرع في البحث عن اقسامه وقد ظهر لك مما تقدم انه ينقسم
الى صادق وكاذب في نفس الامر قسمة حاصرة لمنع الجمع فيهما والخلو عنهما وله قسمة اخرى باعتبار تعلق علمنا بكونه صادقا او كاذبا
واليها اشار بقوله طاب ثراه الخبر اما ان يعلم صدقه بالضرورة او النظر او كذبه كذلك او لا يعلم شيء منهما سواء ظن احدهما او لا والتوضيح
انه ينقسم بهذه القسمة الى سبعة اقسام لانه اما معلوم الصدق او معلوم الكذب او غير معلوم شيء منهما وكل من الاولين على قسمين
الضروري والنظري والثالث على ثلثة اقسام لانه اما يكون مظنون الصدق او مظنون الكذب او غير مظنون شيء منهما فالاول على
قسمين لانه اما ضروري بنفس الخبر اي من حيث انه خبر على نحو خاص وهو كبعض المتواترات واما ضروري بغيره اي تبعا والعلم
الضروري بمضمون خبر المخبر هو الموافق للعلم الضروري وهو اما بديهة العقل نحو الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء او الحس
الظاهري نحو النار حارة او الباطني نحو لنا لذة والوجدان الثاني ايضا على قسمين لانه اما ان لا يكون للخبر مدخل في اكتساب العلم بالصدق
نحو العالم حادث والباري تعالى واحد ومحمد رسول الله او يكون له مدخل فيه نحو خبر الله تعالى وخبر رسوله وخبر الائمة والثالث خبر علم
بالضرورة منافاة مدلوله لامر معلوم بالضرورة مثل قول القائل الكل مساو للجزء او النار ليست حارة والرابع كل خبر علم بالضرورة
منافاة مدلوله لامر معلوم بالاكتساب مثل العالم ليس حادثا او علم بالاكتساب منافاة مدلوله لامر معلوم بالضرورة مثل ليس كل ما ليس
حار هو ليس ببارد فان مدلول هذا القول نقيض قولنا كل نار حارة المعلوم بالضرورة لكن المنافاة ليست معلومة ضرورة بل من حيث
انه مناف لعكس نقيض اللازم له ومنافاة اللازم مستلزمة لمنافاة الملزوم او علم بالاكتساب منافاة مدلوله لامر معلوم بالاكتساب
مثل ليس كل ما ليس بحادث ليس بقديم والخامس خبر الصدوق كخبر الكذوب والسابع كخبر مجهول الحال هذا ثم ان بعض الظاهرية جعل
اقسام الخبر بهذا الاعتبار منحصرة في الاربعة الاولى وادرج الثلثة الاخيرة في معلوم الكذب وقال بان كل خبر لا يعلم صدقه فهو كذب
قطعا واشار الى ابطال هذا القول بقوله طاب ثراه وكونه اي كون ما لا يعلم شيء منهما كذبا كما قيل باطل من وجوه منها انه يستلزم
وساطة الجهل بين العلم بشيء والعلم بنقيضه واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لما كان صدق الخبر عبارة
عن مطابقته للمخبر عنه وهي نسبة بينهما وكان العلم بالنسبة ممتنعا من دون العلم بالمنتسبين فكان العلم بصدق الخبر
هو العلم بالمخبر عنه ولما كان كذب الخبر عبارة عن عدم مطابقته للمخبر عنه فكان العلم بكذبه هو العلم بنقيض المخبر عنه فلو اخص

الخبرية معلوم الصدق ومعلوم الكذب لم يتحقق خبر لم يعلم السامع المخبر عنه او نقيضه فينتفي الجهل واما بطلان اللازم فضروري
ومنها انه يوجب كفر كل مسلم اذ لا دليل على ثابتة بالحدة فاذا قال انا اعتقد الاسلام او محمد رسول الله لزم يكون كاذبا وذلك باطل
بالاجماع والقول بدلالة القرينة او كلام اخر على ثابتة في الذهن بدفعه الاجماع على الحكم بالاسلام بمجرد القول ولزوم الورود والمثل
والقول بان الاسلام هو ذلك القول فلا حكم بكفره ثانه مردود بانه ذلك ثم لو يعلم كذبه والغرض انه معلوم الكذب هنا ومنها
انه يوجب كذب كل شاهد اذ لا يعلم صدقه بدليل ومنها انه يوجب اجتماع النقيضين اذا اخبر بشئ ونقيضه في وقت واحد فاذا
قال احد زيد قائم ولم يعلم صدقه كان كذبا على هذا المذهب قطعا واذا قال اخر في ذلك الوقت زيد ليس بقائم ولم يعلم صدقه
فيكون كذبا ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين المستلزم لاجتماع النقيضين اذ كذب كل واحد من النقيضين يستلزم صدق الاخر
ولما اعتبر في حد العلم المطابقة للواقع يلزم تحققهما في الواقع وانما فرضنا المقولين في وقت واحد اذ لو فرض احدهما بعد الاخر
كان يقول احدهما زيد قائم في يوم الجمعة ثم قال الاخر زيد ليس بقائم في يوم الجمعة فلا يلزم كذبهما بل يحكم بصدق الثاني اذ الاول
لما لم يعلم صدقه نعلم كذبه بناء على مذهبهم وهو دليل على صدق نقيضه لامتناع ارتفاع النقيضين واما اذا كان صدور الخبرين
معا فيصدق على كل منهما انه خبر لا يعلم صدقه فيلزم كذبهما ولا يمكن الحكم ح بكذب خصوص احدهما حتى يعلم صدق الاخر لانه ترجيح
ومن هذا ظهر فرض الاخبار من النقيض من الاخر ولا يمكن صدور الاخبار من النقيضين من واحد فقد احتج المخالف بان الخبر
لو كان صدقه لنصبت عليه القرينة كما في مدعي الرسالة فانه ان كان صادقا لكانت معه قرينة الصدق وهي المعجزة فاما لم يكن
معه معجزة نعلم انه كاذب فكذا كل خبر اذا لم يجب قرينة على صدقه يعلم انه كذب والجواب اشار بقوله واجاب بالصدق
اي صدق الخبر بنصب القرينة عليه غير مسلم اذ ليس عليه دليل والقياس على مدعي الرسالة لا يتم لانه قياس مع الفارق لان
العادة قاضية بان مدعي الرسالة اذا لم يكن معه معجزة كان كاذبا وخبره في غيره ليس كذلك والحاصل ان مدعي الرسالة
بلا معجزة لا يكذب لعدم العلم بصدقه بل للعلم بكذبه لان الرسالة لابد من المعجزة خلاف العادة ومما يتفرع على هذا الخلاف
انه لو ادعى شخص ما لاخر فقال الاخر لا اعلم كذبه فعلى المذهب لا يكون اقرارا وعلى القول بعدم الواسطة يكون اقرارا
ثم انه لما ظهر مما ذكر ان الخبر ينقسم الى ثلثة اقسام معلوم الصدق ومعلوم الكذب ومجهول الحال فاراد ان يبين بعض
افراد كل منها فقال في الكلام في الخبر المتواتر وهو من افراد القسم الاول والكلام فيه في تعريفه وتفسيره وفي
امكانه ووقوعه وفي ضرورية العلم الحاصل منه او نظريته وفي شرائطه اما الاول فهو ماخوذ من التواتر وهو في اللغة تتابع
امور واحد بعد واحد بفترة من الوتر ومنه قوله تم ثم ارسلنا رسلنا تترى اي واحدا بعد واحد وفي الاصطلاح خبر
جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه افادة فعلية فالخبر جنس يشمل جميع الاخبار سواء كان خبرا واحدا او اكثر وخرج بقيد الجماعة
خبر الواحد والاثنين وبقيد يفيد بنفسه ما لا يفيد العلم اصلا وما يفيده ولكن لا بنفسه بل بملاحظة القراين الزائدة
على ما ينفك الخبر عنه كما اذا اخبر ملك بموت ولده مع اشرف عليه مع صراخ وحضور جنازة وشق ثوب وصياح مخدرات
ونحو ذلك على ما يجيء واما بغيرها كما في خبر علم صدق مضمونه ضرورة مثل الكل اعظم من الجزء او حسا نحو النار حارة
او استدلالا نحو العالم حادث فانه قد يكون ح ايضا الخبر دخل في حصول اليقين بان صار سببا لالتفات النفس اليه
وبعد الالتفات اذعن به ضرورة او بالنظر فلولا هذا الخبر عنه وان لا يتحقق هذه الصورة بان لا يلتفت اليه فلا يرد ما قيل
من انه لا وجه لجعل ما يعلم صدقه ضرورة او نظرا داخلا فيما افاده الخبر العلم حيث ان المفيد للعلم فيها هو البديهة او
النظر لا الخبر واما القراين الغير الزائدة ومنها الوجدان والكثرة فداخلة في خصوصية الخبر والخبر المفيد للعلم بما معه له
بنفسه وتلك القراين هي التي لا ينفك اركان الخبر الثلثة عنها والاركان الثلثة هي الخبر والمخبر والمخبر عنه وهذه القراين
اما راجعة الى المخبر مثل كونه فاسقا او عادلا متحرزا عن الكذب او غير متحرز ومثل كونه مباشرا لما اخبر به او غير مباشر

ومثل كونه واحدا او كثيرا واما راجعة الى المخبر عنه اعني الواقعة مثل ان يكون جليا او خفيا او بعيدا لا واما راجعة الى المخبر لها اعني السامع
مثل ان يكون له فطانة قوية او ضعيفة او يكون من يغلب على طبعه الانكار او الانقياد وكل ذلك له مدخل في خصوصية الخبر وافادة الخبر العلم
بها افادته بنفسه كما يأتي بيانه ويرد على هذا التعريف انه ان اعتبر فيه قيد الحيثية كما هو المعتبر في التعاريف حتى يكون المعنى خبر جماعة يفيد
بنفسه القطع من حيث انه خبر جماعة اي يكون افادته الخبر من جهة الكثرة فيلزم زيادة قيد بنفسه لخروج ما سبق ذكره بقيد الحيثية
او لا يعتبر فيه فيلزم انه لو حصل العلم بخبر ثلثة من حيث خصوصية الواقعة او السامعين او المخبرين يكون الخبر متواترا مع انهم
لا يقولون به كما يقتضيه اشتراطهم كثرة المخبرين وبلوغهم في الكثرة الى حد يؤمن من تواطئهم على الكذب وعلى هذا لا يصح في التعريف
ما قيل من انه خبر جماعة يمتنع تواطئهم على الكذب عادة وهو ابي الحد الثاني وان كان بمعناه ابي بمعنى الحد الاول في تضمنه
لافادة الخبر بنفسه القطع وكونه خبر جماعة الا انه سالم عن الايراد المذكور على التعريف الاول كما لا يخفى واما الثاني اي بيان امكانه
ووقوعه فذكره بقوله وعلمنا بما تأتي اي ببعد مسافة وهي تسمى من المدن والقرون الاولى تشتمل بوقوعه المستلزم لا
مكانه ايضا اذا الما لم يمكن لم يقع والتوضيح انا نجد العلم الضروري بالبلاد النائية والقرون الخالية كما نجد العلم الضروري
بالمحسوسات ولا نفرق بينهما فيما يعود الى الجزم وعدم احتمال النقيض ولو وجدنا الفرق فانما هو في الحصول بالسرعة وعدمه اما للالف
والاستئناس بالثاني دون الاول او لغير ذلك وما ذلك الا بالاخبار قطعا لانا لو فرضنا عدم جميع القراين المنفصلة عن ذات الخبر
قطعنا بذلك ايضا ولا يمكن ان لا يحدا ان يمنع كون حصول العلم فيه مثل ما ذكر مستندا الى مجرد الاخبار بل يجوز استناده الى الاجماع
المعلوم بسبب تصريح جماعة كثيرة وسكوت الباقين الظاهر في كون سكوتهم مبنيا على صحة النقل وكذا يجوز استناده الى الاخبار
مع ضميمة قراين خارجية والامارات الظاهرة وسويات منفصلة وذلك لان مركبة ولو فرض عدم جميع القراين يمنع حصول العلم كيف
مع انا لم نمنع ذلك لان اهل اعصارنا من غير رواياتهم من سلفهم على ما هو المعتبر في التواتر من استواء الطرفين والوسط وسياق زيادة
توضيح لذلك عندنا بان اشتراط الاستواء فالاولى ان يستدل في امكانه بعدم لزوم محال على فرضه كما يأتي وفيه وفي وقوعه انا نجد
كثيرا من حصول العلم بواقعة حادثة في بلدة ما خلي من زلزلة او موت ملك او عالم او غلبة جماعة متكاثرة متتالية من غير وجود قرينة
اخرى ولا دلالة سكوت الباقين على الصحة حيث انهم غير عالمين بالواقعة ثم ان بعض الملل الفاسدة قد انكر امكانه وبعض التواتر
ووقوعه وحصول العلم به لا انهم انكروا افادته العلم مع تحققه كما زعمه الصدر لاستلزام خروج النبي عن حقيقة والى رده اشار
بقوله وانه خرقت قضاء ما ذكر بوقوعه فالمنكر وهم السمنية والبراهمة والاول قوم من الهند ينسبون الى سومنات وهو اسم صنم
لهم يعبدونه وقيل اسم موضع وهم قائلون بالتناسخ والتشابه طائفة من الهند زعموا انهم من الحكماء والبراهمة بمعنى ادامة التطرق
سكون الطرف قال صاحب الملل والنحل انهم انتسبوا الى رجل منهم يقال له براهم وقد مهد لهم نفي النبوات وقال في القاموس البراهمة
قوم لا يجوزون على الله تعالى بعثة الرسل والانبياء مكابرة وبهت واهية وهي من وجوه منها انه يجوز الكذب على كل واحد فيجوز
على الجميع لانه مركب من الاحاد فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع قطعا ومنها انه لو امكن وجوده وافادته العلم لزم
التناقض العلميين اذا اخبر جمع كثير بشئ وجمع كثير اخر بنقيضه ومنها انه لو امكن وجوده وافادته العلم لزم صدق اليهود
والنصارى فيما نقلوا عن موسى وعيسى انه لا نبي بعدي وادعوا التواتر فيه اذ لو امكن وجود خبر متواتر لكان خبرهم متواترا
قطعا لوفور كثرتهم وتعددهم ولكنه ليس بمتواتر لاستلزامه بطلان دين نبينا م فلا يمكن وجود المتواتر ومنها انا اذا عرضنا
على عقلنا ان الواحد نصف الاثنين وعرضنا عليها وجود الهوى واسكندر وجدنا الجزم بالاول اقوى واكمل من الجزم
بالثاني وقيام التفاوت يدل على تطرق احتمال النقيض الى الاعتقاد الثاني وقيام هذا الاحتمال فيه كيف كان يخرجه عن
كونه يقينيا وهو عين كونه متواترا ومنها انه لو وجد المتواتر لافاد العلم الضروري والضروري يستلزم الوفاق فيه وهو منتف
لخلافنا ومنها انه لو وجد المتواتر يفيد القطع بصدقه مع انه يجوز ان يجتمع جمع كثير يتحقق به التواتر على خبر كاذب لاحتياجهم

اوخوف من سلطان او لدفع فساد او لطمع دنيوي او لالتباس عليهم ومنها انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وهو ممتنع عادة
ووجه كون هذه الحجج واهية اما اجمالا فلانها تشكيك في الضروري فهي كشبه السوفسطائية لا تستحق الجواب والقول بان هذا الجواب
الاجمالي لا يجدي في بعضها وهو ما ينفي ضرورية العلم الحاصل من التواتر حيث انه يحتمل فيه لو كانت ضرورية العلم الحاصل بالمتواتر
ضرورية وليس كذلك لانها صارت معركة الاراء لا يرد على ما قررنا الدليل حيث قررنا الحجج بحيث ينفي التواتر دون ضروريته
عليه واما تفصيلا فالجواب عن الاول بانه قد يخالف حكم الجملة حكم الاحاد فان الواحد جزء العشرة وهو خلافها والعسكر يفتح
من الانحاص وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده واما عن الثاني فبان غاية ما يلزم منه عدم امكان الخبرين المتعارضين
المتواترين او عدم وقوعهما لا مطلقا وقد يجاب عنه ايضا بانه فرض محال عادة وفيه انه ان اريد ان فرض المتواترين المفيدين
للعلم محال فهو محال عقلا لا عادة وان اريد اخبار جماعة كثيرة على خلاف اخبار جماعة كثيرة اخرى محال عادة فمخالفة العادة
ممنوعة واما عن الثالث فبمنع استلزام امكان التواتر تصديق اليهود والنصارى لمنع كون خبرهم متواترا او وجد متواترا لان بعلم
لم يحصل شرايط التواتر لانقراض اليهود في فتنة بخت نصر حيث لم يبق منهم عدد يفيد قولهم العلم وقتل النصارى في المبدأ مع
ان من شروط التواتر استواء الطرفين والوسط وهو غير ثابت لو سلمنا امكانه على انهم لا يقولون بان هذا الخبر متواتر ولو ادعوا
يكون من العناد لشهادة قبول كثير منهم الاسلام واما عن الرابع اما على القول بكون العلم الحاصل من المتواتر نظريا فان الفرق بالنظر
النظري والضروري واما على القول بكونه ضروريا فبان الضروريات قد يختلف لا في حصول القطع وعدمه فانه متحقق في جميعها
بل في سرعة الالتفات لوجود معارض كثرة استئناس العقل باحدهما دون الاخر على ان الفرق بين كون الواحد نصف الاثنين وبين وجود
مكة او الهند او بجيء نبينا غلط واما عن الخامس فبان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز عدم حصوله لاحد لعدم الالتفات او المكابرة
في ذهنه او لعدم تجريد الطرفين على وجه الكمال فيكون مبهما متحيرا او يكون حاصلا ويكون عنادا واما عن السادس فبان منعه على
احتمالات نادرة الى ملاحظة المقدمات التي ذكرها من كون هذه الاخبار موجودة ومتواطئة بالعقل الى اخر ما ذكر غير مسلمة وان كانت
المقدمات حاصلة والطان خلط بين المتواترات وبين العلم الحاصل عقيبه التواتر فانه لا شك في ان المتواترات على قسمين قسم
يعلم تواتره ضرورة كوجود مكة وهند وقسم يحتاج العلم بتواتره الى تتبع وفحص وكل القسمين خبر كان فيه انا اذا حصل التواتر يحصل
العلم ضرورة والعلم الحاصل عقيبه لا ينقسم الى هذين القسمين ولذا اي لعدم توقف حصول ذلك العلم على الوسط يحصل لامثال
البله والصبيان من لا يتأتى منه الفكر والنظر واحتج ابو الحسين بوجهين احدهما انه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط
المقدمتين واللازم باطل لان العلم لا يحصل الا بعد العلم بان المخبر عنه محسوس فلا يشتبه وان المخبرين جماعة لا داعي لهم الى الكذب
وان كل ما كان كذلك فليس بكذب فيلزم النقيض وهو كونه صدقا والجواب اشار بقوله والعلم ببعض الشروط الاتية يتوقف
عليه فلا عكس اي يعلم تحقق جميع شروط التواتر بحصول العلم فالعلم ببعض الشروط موقوف على حصول العلم بالمخبر عنه كما
سيصرح به بقوله ويعلم حصولها بحصول العلم فلا يتوقف العلم الحاصل من التواتر على العلم ببعض الشروط الاتية والا لزم
الدور وبعضها ان العلم ببعض الشروط وان توقف عليه كالعلم بان المخبرين جماعة يمتنع عادة تواطئهم على الكذب ولكن العلم
ببعض اخر ككون المخبر عنه محسوسا ليس كذلك بل في توقف شئ من الشروط كلام وان قد يعلم حصول بعضها بحصول العلم على انه
في الضرورة مثله فلا حاجة الى النظر وعلى ان العلم ببعض الشروط مثل العلم الحاصل من المتواتر في كونه ضروريا فلا يحتاج العلم
الحاصل من المتواتر الى نظر وان توقف على العلم ببعض الشروط لان الموقوف على الضروري ضروري فان قيل لو اوجب ضرورية
الموقوف عليه ضرورية الموقوف لا ينفي النظري لانهم صرحوا بان معلومية النظري لا يكون الا بانتهائه الى الضروري بواسطة او بدونها
قلنا الضروري ما لا يتوقف على فكر ونظر لا ما لا يتوقف على شئ اصلا والنظري وان انتهى الى الضروري ولكنه لا يلتفت
الذهن الى الضروري فيحتاج الى النظر حتى ينتهي اليه بخلاف ما نحن فيه فان الالتفات حاصل فيه ضرورة فان السامع

بعدم اجتماع الخبر عن المحسوس يعلم ان المخبر عنه محسوس وهكذا وثانيهما انه لو كان ضروريا لما ترتب المقدمتان المنتجتان له مع
انها مترتبتان كما مر ويجاب بان صورة الترتيب لا ينافي كونه ضروريا فان وجوده لا يوجب الاحتياج اليها لانها
ليست تأتي صورة الترتيب في كل ضرورة لانك اذا قلت الاربعة زوج امكنك ان تقول لانه منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين
زوج واذا قلت الكل اعظم من الجزء امكنك ان تقول لان الكل فيه جزء اخر غير هذا وكلما كان كذلك فهو اعظم فهذه حجة ابو الحسين
وقد يستدل ايضا بانه لو كان ضروريا لعلم بالضرورة انه ضروري لان حصول العلم ولا نعلم بانه كيف حصل محال والجواب بالمعارضة
والحل اما المعارضة فبمثله وهو انه لو كان نظريا لعلم كونه نظريا بالضرورة واما الحل فبان كون العلم ضروريا ونظريا
صفتان للعلم ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته وبما ذكرنا ظهر حقيقة المشهور من كون العلم الحاصل عقيب المتواتر ضروريا
ثم كثيرا ما اخبر بالظهور لحصول الشروط الاتية المعتبرة فيه فيحتاج الى التأمل ليظهر تحققها وعدمه ونظيره بعض التصديقات
الضرورية حيث يتوقف العقل فيه لعدم تصور الطرفين فانه يجوز كون التصديق ضروريا وتصور طرفيه نظريا واما الرابع وهو بيان
شروط التواتر فتفصيله انهم قد ذكروا لحصول التواتر شروطا بعضها معتبرة وبعضها غير معتبرة اما المعتبرة فهي بعضها في المخبرين
وبعضها في السامعين اما الاول فثلثة الاول ما ذكره بقوله وشرط التواتر ان يخبروا اي المخبرون جميعا عن العلم فلو اخبر
الجميع او البعض عن الظن لا يفيد العلم اي لا يكون متواترا اذ اللازم من التواتر افادته علم السامع بصدق المخبرين فيما اخبروا عنه
فلو كان المخبر عنه ظنا اي راجحا احد الطرفين ومرجوحا الاخر فاللازم حكم السامع بصدقهم في الراجحية والمرجوحية وعلمها
ولا يخفى ان الظاهر انه لا خفاء في اشتراط اخبار البعض عن العلم واما اشتراط اخبار الجميع عنه ففيه لا نم لجواز ان يكون بعضهم ظانا
به فيشكل قول القائلين بقولهم فيحصل العلم بالجميع كما هو المشاهد في كثير من الوقايع والثاني ان يستند والخبرون في
علمهم واخبارهم الى الحس بان يقولوا رأينا او سمعنا فلا تواتر في المعقولات لتطرق الالتباس الموجب لاحتمال النقيض فيها
وعدم احتمال الخطاء فيها عادة فان الامور العقلية كثيرا ما يقع فيها الغلط اما لغموضها وخفائها او لمعارضة العقل
الوهم بخلاف المحسوسات فان وقوع الغلط فيها اما محال عادة او نادر جدا ولهذا اهل السنة عدم حصول العلم بالمعقولات
ولو تطابق عليها خلق كثير من يحصل العلم بخبر اقل منهم بكثير في المحسوس ومن المعقولات ما كان يعتقد ما نقله ثم
المراد بالحس الحواس الخمس الظاهرة مطلقا وتخصيص صاحب المنهاج اياه باليقينين تحكم والثالث ان يبلغوا المخبرون
في كل طبقة من طبقات الرواية حدا يمتنع البلوغ الى هذا الحد التواطؤ اي تواطئهم على الكذب عادة بان يبلغ كل حد
من الطبقة الاولى المتحملين المشاهدين له لوقوع الخبر والطبقة الواسطة الناقلين عن الاولى واحدة كانت او متعددة و
الاخيرة الناقلين عن الواسطة هذا الحد فلو ذكر واحد خبر الجماعة اخرى وهكذا الى ان ينتهي في طبقة الى حد المتواتر
يؤمن معه تواطئهم على الكذب بان كان بلوغهم الى هذا الحد مطلقا سواء كان كل واحد من اهل الطبقة الاخيرة ناقلا
عن كل واحد من الاخيرة ناقلا عن الجميع فلا يفيد ذلك تواتر اصل الخبر على الثاني لعدم ثبوت النقل عن كل واحد من اهل
الطبقة السابقة ولان خبر كل واحد من اهل الاخيرة بنا بر خبر الاخر من حيث الاسناد ولاجل ذلك يحصل التغاير بين اخبار
الطبقة الاخيرة فيكون ما اخبر عنه هذا غير ما اخبر عنه ذلك فلا يحقق خبر واحد متواتر وان كان المراد من بلوغهم الى
هذا الحد بلوغهم الجميع رواية كل واحد من الاخيرة عن كل واحد من سابقتها يلزم عدم كون جميع ما يدعون فيه التواتر
الذي تعددت فيه الطبقات كثيرا متواترا لعدم ثبوت الرواية بهذه المثابة في شئ منها على انه اذا تجاوزت الطبقات
كثيرا متواترا لعدم ثبوت الرواية بهذه المثابة في شئ منها على انه اذا تجاوزت الطبقات عن الاثنين يتوقف التواتر على نقل كل
واحد من سابقتها ونقل ان كلا من سابقتها نقل عن كل من الثالثة ايضا وهكذا حتى يصل الى الطبقة الاولى بل يلزم
امتناع تحقق التواتر عادة بعد تعدد الطبقات لحكم العادة بامتناع ثبوت الرواية بهذا النحو بعد بلوغ الطبقات

العشرة او عشرين فصاعدا مثلا فان قلنا المراد بلوغ كل طبقة الى حد يحصل العلم بقولهم فالمناط حصول العلم مع قطع النظر
عن الوسائط والاسناد قلنا المراد بالعلم ان كان العلم الواقعي المانع من النقيض بعد التامل وملاحظة الاطراف فحصوله
موقوف على رعاية كل من الاخيرة عن كل من السابقة اذ لو لم يكن كذلك لو منع العادة من نقيض اخبره بعد التامل وملاحظة
الاطراف وان كان المراد بالعلم الاعتقاد الجازم الحاصل ابتداء من دون تامل فلا شك انه ليس بعلم حقيقة لانتفائه
بعد ملاحظة الاطراف واكثر الاخبار المدعى تواترها لاجل حصول العلم من هذا القبيل فانه لو تامل فيها احد مع تخلية الذهن
عن التقليد ونظر فيها بعين الانصاف يرتفع الوثوق عنها على ان حصول العلم من قول الطبقة الثانية يتوقف على العلم بانها
وهو لا يحصل الا بعد رواية كل من الاخيرة عن كل منها فانك لو اخبرك كل واحد من جميع اهل بلد عظيمة بخبر مع كل واحد منهم
من واحد من جميع اهل بلد اخرى يحصل العلم عادة بوجود هذا الخبر لاهل البلد الثانية مع انه على ما ذكر يلزم عدم حصول
هذا العلم فلا يمكن انكار حصول العلم هنا ولكن المعلوم هو وجود هذا الخبر عند اهل البلد الثانية على سبيل الاطلاق ولكن
اخبار كل واحد من اهلها غير معلوم واذا لم يكن هذا معلوما فاذا اخبروا الاخبار عن اهل الثانية لاهل بلدة ثالثة فادعاء
حصول العلم بوجود هذا الخبر في اهل الثالثة مشكل ويقوى الاشكال اذا تجاوز عن الثالثة ايضا الى الرابعة وهكذا يقوى
كلما تصاعد وهذه الشبهة كما يجري في المتواترات اللفظية يجري في المعنوية ايضا ثم اذا انضم غفير وجمع كثير والثاني
انهم عن مثلهم وهكذا وضم مع اخبارهم قرائن خارجية وامارات ظاهرة ومويدات منفصلة ودلالات موكدة يمكن حصول
العلم بما اخبروا به وان تعددت الطبقات كثيرا ومن هذا القبيل الامور التي حصولها عندنا ضروري قطعي كوجود نبينا
وادعائه الرسالة ونزول الامامة وامثالها والحاصل ان تواتر الخبر وافادة العلم بنفسه من غير ضم ضميمة خارجية بعد تعدد الطبقات
امر صعب جدا واثباته اصعب فما نقل عن بعض السمنية والبراهمة من انه ينكر تواتر الخبر وافادة العلم فيما لو كان خبرا عن
الماضي وامكان التواتر وافادة العلم اذا كان اخبارا عن الموجود ليس كلاما خاليا عن وجه كما مرت الاشارة اليه بقي
ههنا شيء اخر وهو ان اللازم من ذلك الاشتراط كما اشرنا اليه سابقا ان المعتبر في المتواتر ان يكون افادة العلم لاجل الكثرة
من غير مدخلية للقرائن الداخلة اللازمة لانه كان الخبر فيها بحيث ان كان حصول العلم مستندا الى الكثرة وكانت هي الموجب له وهذا
لا يناسب ما ذكروه من عدم اشتراط عدد خاص في المتواتر لانه لو كان المناط في حصول العلم هو كثرة العدد من غير مدخلية شيء اخر
اصلا لما يعقل اختلاف اعداد المخبرين في افادة العلم بل كل عدد يفيد العلم في مادة ففي كل مادة كذلك دائما ويلزم عدم افادة الناقص عنه ولم
ينافي كل منها يوجب اختلاف العدد حيث لا يكون حصر فكيف اذا تركب بعضها مع بعض وبان حصول العلم من المتواتر تدريجي
فحصول العلم بعدد التواتر يتوقف على ضبط تدريجها والقوة البشرية قاصرة عن ذلك ويرد على الاول ان وجود المشروط يتوقف
على وجود الشرط في الواقع لا على العلم به وعلى الثاني ان مراد من قال بالتعيين يقول ان الخبر لا يفيد العلم ما لم يبلغ المخبرون
الى ذلك العدد فاذا حصل العلم يعلم بلوغهم اليه ولا يفتقر الى العلم التدريجي ثم لا يخفى انه لا يمكن لاحد الانكار انه يختص
بين الاعداد المختلفة المفيدة بعدد لا اقل منه اذ لا شك ان عدد التواتر في طرف القلة متناه فلا بد ان ينتهي الى عدد لا اقل منه
ويشترط فيه ان لا يبلغ اليه ويعلم البلوغ اليه بحصول العلم كما في بعض الشروط فالقول بعدم انحصاره الا مطلقا لا وجه له نعم لو كان
مراد المشترطين للعدد الخاص انه يفيد العلم مطردا لكان بطلانه ظاهرا ولكن مرادهم ان لعدد التواتر في طرف القلة حدا خاصا
ولا يمكن انكاره فالقول بان اشتراط عدد خاص معلوم لنا باطل كان صحيحا اذ لا دليل على تعيين ذلك العدد الاقل ولكن
ان يكون النزاع ايضا في التعيين عندنا كما يدل عليه كلام الرازي في المحصول حيث قال الحق ان العدد الذي يفيد
قولهم العلم غير معلوم ثم قال بعد ذكر العلة ومنهم من اعتبر فيه عددا معينا وعلى هذا فالقائلون باشتراط العدد يقولون
بان العدد الاقل معين عندنا وغيرهم يقولون بانه لا يتعين ويمكن توجيه كلام المتن بان المراد ان اشتراط عدد مخصوص

عندنا اي عدد معلوم خصوصيته باطل ومنها اشتراط نوع عدد خاص ايضا فيشترط في التواتر ان لا يكون رواته عددا احصي بل
يجاوزون عنه وهذا الشرط هو القاضي من العامة حيث قال قول الاربعة لا يفيد العلم ولا يمكن ان يكون الاربعة عدد التواتر
وتوقف في الخمسة والى رد ذلك اشار بقوله كبقيه اي كما ان اشتراط نوع عدد مخصوص باطل لعدم الدليل عليه المراد نفي
عدد مخصوص من اعداد الجماعات والاطلاقات في اشتراط الزيادة عن الاثنين ومنها ما ذكر بقوله ه واختلافهم اي كبطلان
اشتراط اختلاف المخبرين في الدين والوطن والنسب حتى لا يحصل اجتماعهم على الاخبار لعصبية في المخبر عنه ومنها ما ذكر بقوله
واسلامهم وعدالتهم اي كبطلان اشتراط اسلامهم وعدالتهم كما في الشهادة حتى لا يفيد اخبار النصارى واليهود العلم بالمخبر
عنه ومنها ما زيد بقوله ه وكبطلان اشتراط وجود المعصوم في المخبرين وهذا الشرط مما ذهب اليه ابن الراوندي ومن تبع له
السبعة كلهم فرقة وكبطلان اشتراط غيرها من الشروط المزيفة كاشتراط اليهود ان يكون فيهم اهل الذلة فانه يمتنع عادة
تواطؤهم على الكذب من المؤاخذة عليه بخلاف اهل العزة وكاشتراط ان لا يكون السامع عالما بمدلول الخبر لاستلزامه تحصيل الحاصل وبطلان
هذه الشروط كلها لحصول العلم بدونها كما لا يخفى وعلى العلة لا يبطل الشرط الاخير الذي ذكرنا فتتبع بان العلم الحاصل
من الخبر مخالف بالنوع للعلم الحاصل قبله كالعلم بوجود النار بالعيان والملامسة فلا يلزم تحصيل الحاصل واختلاف العلم باختلاف
الرواة والقرائن والسامعين والوقائع موجب امكان حصوله اي حصول العلم من عدد دون مثله لشخص دون اخر في واقعة دون
اخرى هذا رد على القاضي وابي الحسين من العامة حيث قالا ان كل خبر افاد علما بواقعة لشخص فمثله يفيد العلم بغير تلك الواقعة
ولشخص اخر ايضا وعلى هذا يتفرع ان يختلف الحكم في العلم باختلاف الحكام والوقائع والاخبار اي يتفرع عليه جواز علم الحاكم
بناء على القول بجواز حكمه بعلمه باخبار جماعة في واقعة وعدم العلم باخبارهم في واقعة اخرى وباخبار مثلهم في الاولى والاخرى
وكذا يجوز حصول العلم من اخبار جماعة لحاكم دون اخر اذا تكثرت الاخبار في وقائع واختلفت ولكن
اشتمل كل منها على معنى مشترك بينها بالتضمن او الالتزام وحصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الاخبار فذلك
القدر المشترك المعلوم من الوقائع المختلفة المنقولة بالاحاد تضمنا او التزاما متعلقان بقوله المعلوم هو المتواتر معنى كشجاعة
علي ورستم وسخاوة معن وحاتم فانه قد نقل عن علي ع في حروبه من انه هزم في خيبر كذا وقتل في بدر كذا وفعل في احد كذا
وقتل عمرو بن عبدود كذا الى غير ذلك يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وان كان شيء من تلك الوقائع لم يبلغ
درجة القطع وكذا اخبار رستم وكذا ما نقل من حاتم من عطاياه من فرس وابل وثوب وغيرها فانها تتضمن سخاوته لان السخاوة
المطلقة جزء السخاوة الخاصة فيعلم سخاوته وان لم يعلم شيء من تلك القضايا بعينه وفي المثال الاخير تضمن مسامحة لان السخاوة
صفة للنفس وليست من جملة الافعال حتى يتضمنها بل هي مبدؤها وعلتها فذلك ايضا من باب الالتزام وتحقيق المقام على ما ذكره
بعض الاعلام ما يقرب منه ماخوذا من كلام الفاضل المحقق الشارح في حواشيه على شرح العضدي ان التواتر يتصور على وجوه
الاول ان يتواتر الاخبار باللفظ الواحد سواء كان ذلك اللفظ تمام الحديث مثل انما الاعمال بالنيات على تقدير تواتره كما ادعي
او بعضه كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه ولفظ اني تارك فيكم الثقلين بوجود تفاوت في سائر الالفاظ الواردة في تلك الاخبار
والثاني ان يتواتر بلفظين مترادفين او الفاظ مترادفة مثل الهر طاهر الهر نظيف والسنور نظيف وهكذا لا يكون اختلاف
الاخبار باختلاف الالفاظ المترادفة والثالث ان يتواتر الاخبار بدلالة التضمن على جميع اختلافها بان يكون ذلك المدلول
التضمني قدرا مشتركا بين تلك الاحاد مثل ان يخبر احد ان زيدا اليوم ضرب عمرا واخر انه ضرب بكرا واخر انه ضرب خالدا
وهكذا الى ان يحصل العلم بوقوع الضرب من زيد وان لم يحصل العلم بالمضروب وكذا لو اختلفوا في كيفيات الضرب و
ذلك وورود الاخبار في حرمان الزوجة من الميراث فان حرمانها في الجملة يتحقق لكن الخلاف فيما يحرم منه والرابع ان
يتواتر الاخبار بدلالة الالتزام بان يكون ذلك المدلول الالتزامي قدرا مشتركا بينها اي يكون مدلولا التزاميا لكل منها وهذا

على قسمين الاول ان يكون ذلك المدلول الالتزامي ورد الخبر عليه مقصودة بل كانت الاخبار مسوقة لبيان ذلك الحكم الالتزامي
مثل ان ينهانا الشارع عن التوضي من طلق الماء القليل اذا لاقاه العذرة وعن الشرب منه اذا ولغ فيه الكلب وعن الاغتسال منه
اذا لاقاه الميتة وهكذا فان النهي عن الشرب والاغتسال والوضوء بضميمة الاجماع يدل بالالتزام على النجاسة فيحصل العلم بنجاسة الماء
القليل بذلك والثاني ان لا يخبر بكون المدلول الالتزامي مقصودا وان احتمل مثل الاخبار الواردة في غزوات علي وما ورد في
عطايا حاتم اذا لم تذكر تلك الوقائع بحيث تدل بالالتزام على الشجاعة والسخاوة مثل ان تذكر غزوة خيبر بالتفصيل الذي يقطع
فانه لا يمكن صدورها بهذا التفصيل وذلك الاثر الجميل والكرارية من دون الفرارية الا من شجاع بطل بالغ في الشجاعة
والبطالة وهكذا غزوة احد والاحزاب وغيرها فباجتماع هذه الدلالات يحصل القطع بثبوت اصل الشجاعة التي هي منشا
هذه الاثار وهكذا في عطايا حاتم والخامس ان يذكر هذه الوقائع ولكن لا بحيث يدل كل منها على اصل الشجاعة مثل ان يقال
علي قتل في حرب كذا رجلين وقال اخر انه قتل في حرب اخر رجلا واخر قال انه غلب على اثنين في محاربة واخر انه غلب ثلثة
منهم وهكذا فبعد ملاحظة المجموع يحصل العلم بان مثل هذا الاجتماع ناش عن ملكة نفسانية هي الشجاعة وليس ذلك لمجرد الاتفاق او مع
الجبن او لاجل القصاص وكذلك في قصة الجود والسخاوة والقدر المشترك المعلوم من تلك الوقائع بالتضمن ليس الا نفس القتل والاعطاء
وهو لا يفيد الشجاعة والسخاوة ولكن المعلوم من ملاحظة المجموع من حيث المجموع هو الملكتان ولعل من جعل السخاوة من باب الدلالة
التضمنية نظر الى القسم السابق وكلام العضدي حيث قال واعلم ان الافراد الواحدة لا يتضمن السخاوة ولا الشجاعة بل القدر المشترك
الحاصل من الجزئيات ذلك وهو المتواتر انتهى ناظر الى القسم الاخير ثم لا يخفى ان ظاهر كلماتهم العنوان انسب الاولين من المتواتر
اللفظي والباقي من المعنوي وهو مفاد كلام المصنف ايضا الخبر الواحد ما لم يتواتر اي لم يبلغ في الكثرة حدا يفيد
العلم بنفسه وذلك بان لا يكون خبر جماعة او كان ولكن لا يفيد او افاده ولكن لا بنفسه او لا بسبب الكثرة على الاحتمالين في التواتر
وبما ذكرنا ظهر ان قوله لم يتواتر انسب مما قيل من ان هذا تعريف لاحد المتقابلين بالاخر وهو لا يجوز للزوم تعريف الشيء بما
يساويه في الظهور والخفاء ولعله يمكن ان يقال ان هذا اذا لم يعرف احدهما قبل الاخر واما اذا عرف قبله فلا يلزم ذلك لعدم
تساويهما وقيل الخبر الواحد ما افاد الظن وينقض عكسه بما لا يفيد ورده بتخصيص المعرف بالخبر المعتبر وبنفي الاعتبار ما لا يفيد
الظن تخصيص بلا مخصص على انه ان اريد بالاعتبار الاعتبار شرعا يخرج عنه كثير من اقسام الخبر عند كثير من العلماء اذ ليس شانهم
في اعتبار الخبر وعدمه على افادة الظن وعدمه بل لا يعتبرون كثيرا من الاخبار المفيدة للظن وان اريد به الاعتبار العقلي لزم خروج
جميع ما يفيد الظن لعدم الاعتبار بالظن عقلا ولو سلمنا اعتباره ايضا فانما هو مختص ببعض الظنون وايضا ينتقض بخبر يفيد
العلم بالقرائن الداخلة عند من يقول بافادته العلم ورده بان التعريف للخبر نفسه مع قطع النظر عن القرائن الى اخره وايضا في
نفس الخبر هذا ثم انه لا فرق في كون راويه واحدا او كون رواته قليلة او كثيرة فيدخل المستفيض وهو ما زاد رواته على ثلثة ولم يحدوا
في تعريفه عدم افادته العلم ولكنه قيل قد يظهر من مطاوي عباراتهم ان مثل الاول يمكن دخوله في كل من الواحد والمتواتر وفي
الثاني يكون من اقسام الواحد خاصة ثم ان الخبر باعتبار اقترانه بالقرائن الخارجية المنفصلة وعدمه ينقسم الى قسمين لانه اما
لا يقترن بقرينة اصلا او يقترن اما القسم الاول فقد وقع الخلاف فيه في انه هل يفيد العلم ام لا فالاكثر الى انه لا يفيد
مطلقا وقال قوم يحصل به العلم ثم اختلفوا فقال احمد في قول يحصل العلم به ويطرد اي كلما حصل الخبر الواحد حصل العلم به
وقال قوم يحصل العلم به ولكنه لا يطرد واختاره الفاضل المحقق الشارح في حواشيه على شرح العضدي قال بعد نقل كلام وبحث
والظاهر ورود هذا البحث وتجويز حصول العلم في بعض الاخبار بقرائن خاصة غير زائدة ولعل من نقض من نفسه وجد منه
ذلك كثيرا فالظاهر من المذاهب هو المذهب الثالث انتهى والمذهب الثالث في كلام الشرح هو انه يفيد العلم ولا يطرد و
اختار العلامة المصنف طاب ثراه المذهب المشهور وقال وهو اي خبر الواحد لا يفيد القطع بنفسه اي بدون القرائن المنفصلة واستدل

خبر الواحد

عليه بوجهين الاول ما ذكره بقوله لاستلزامه اطراده اي لو افاد العلم لزم ان يفيد مطردا واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلان افادة بعض الاخبار العلم ليست شرعية حتى يقبل التخصيص بل انما يكون عقلية او عادية وعلى التقديرين التخصيص بالبعض
يوجب الترجيح بلا مرجح اما الترجيح بلا مرجح فلانه لا تفاوت بين الاخبار اصلا اذ المفروض انتفاء القرائن الخارجية واما بطلان
اللازم فظ وفيه ان القائلين بالاطراد منعوا بطلان اللازم والقائلين بعدم الاطراد ان يقولوا ان المفروض انتفاء القرائن
الزائدة لا القرينة مطلقا فيجوز ان يكون الخبر مع بعض القرائن الغير الزائدة يفيد العلم وبدونها لا يفيد وهذا كاف للترجيح
والترجيح كما يرد انه يكون ح متواترا للمعرفة والثاني ما ذكر بقوله ه وتخطئة مخالفه يعني لو حصل العلم به لاستلزم
تخطئة من خالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع وفيه ان هذا انما يرد على القائلين بالاطراد واما القائلون بعدمه فلهم
ان يقولوا ان المخالف بالاجتهاد ان كانت مخالفته بعد افادة الخبر العلم فلا خلاف في تخطئته وان لم يكن كذلك فلا يلزم من
افادة العلم في الجملة تخطئة من خالفه بالاجتهاد عند عدم حصول العلم له اذ قد عرفت انه يختلف الحال باختلاف خصوصية المخبر
والسامع والواقعة والخبر وهذه غير داخلة في القرائن الزائدة والثالث ما ذكر بقوله ه واجتماع النقيضين اي استلزم
اجتماع النقيضين اي لو حصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بخبرين متناقضين لان ذلك جائز بالضرورة
بل واقع واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين وفيه ان هذا انما يدفع
القول بالاطراد واما القائلون بعدمه فلهم ان يقولوا اولا ان الكلام في الخبر المجرد عن القرينة المنفصلة الدالة على الصدق
والكذب وههنا قد دل اخبار الثاني بنقيض الاول على كذب احد المخبرين وثانيا انا نمنع كون الخبر الثاني مفيدا للعلم لان خبر
افادة العلم من غير اطراد لا يكون الا امر جزافا من نفسه لا يكون قبيلا لابد له من انضمام امر اخر ومع الانضمام يكون مطردا فاذا فرض ان
الخبر الثاني ينضم معه هذا الامر كان مفيدا للعلم البتة ومن المعلوم انه يجوز هذا الانضمام الى كل خبر قلنا اولا ان الامر اللازم
انضمامه في افادة العلم هو عدم القرينة على الكذب وهو لا يمكن تحققه ههنا وثانيا انا نمنع جواز هذا الانضمام الى كل خبر
مخالف الواقع ولما انضم الى الخبر الاول فهو موافق الواقع قطعا فيكون نقيضه مخالفا للواقع فيمتنع جواز هذا الانضمام مع الاخبار
ايضا ثم لو جعل الدليلين الاخيرين في مقابل من يقول بالاطراد كما قيل لكانا تامين سالمين عما اوردنا عليهما احتج من قال
بافادته العلم بان العمل به واجب اجماعا ولولا انه مفيد للعلم لما وجب العمل به بل لم يجز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والنهي
للتحريم والجواب عن ذلك اشار بقوله ه والاجماع دل على وجوب العمل بالظواهر اي وجوب العمل باخبار الاحاد في احكام الشرع
انما هو لاجل دليل خارجي مخصص لادلة النهي عن العمل بغير العلم وهو الاجماع ولا يخفى ان هذا الدليل وان جعله بعضهم دليلا لاهل
الاطراد ولكنه يجري في الاول ايضا غاية ما يثبت الجملة العلم ووجوب العمل بجميع الاخبار الاحاد وبما ذكرنا ظهر ضعف ادلة
الطرفين ثم اقول ان الحق انه قد يحصل العلم به وان لم يحصل مطردا ولابد لاثبات ذلك من تمهيد مقدمة وهي ان القرينة الدالة
على صحة مضمون الخبر على قسمين الاول قرينة ينفك الخبر عنها كاحضار الجنازة وخروج المخدرات ناشرات لاجل خبر
عند الاخبار عن موت شخص وتسمى قرينة منفصلة الثانية قرينة لا ينفك الخبر عنها كحال الراوي وسنه وجلاء الواقعة
وخفائها وسلامة نفس الخبر وفسادها وتسمى قرينة متصلة وداخلة اما الاولى فلا شك في خارجيتها عن الخبر عند الاطلاق
واما الثانية فلا شك في كونها غير منفكة عن الخبر داخلة في نفسه عند الاطلاق بمعنى انه اذا قيد الخبر الواحد بنفسه يراد منه
الخبر مع تلك القرائن كما صرح به الاكثر بل هو مجمع عليه حتى ان بعضهم يطلق القرائن ويريد منها القرائن المنفصلة فكانه
لا يجعل القرائن المتصلة داخلة في القرينة بل يجعلها داخلة في الخبر ويشير به كلام الشيخ في العدة حيث قال فاما ما اخترته
من المذاهب هو ان خبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي ص او عن
احد من الائمة وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة يدل على صحة ما تضمنه الخبر الى اخره

والدليل على ذلك انه لا بد للخبر من مخبر هو الراوي ومخبر وهو المروي له ومخبر عنه وهو الواقعة ولا يكون خبرا الا من هذه
الثلثة ولكن كل منها مطلق لا يوجد في الخارج الا في ضمن فرد من افراده فان الراوي لا يوجد في الخارج الا وهو ثقة او عدل
او مجهول الحال وكذا المروي له لا يوجد الا وله اما عصبية من الجانب المخالف للخبر المانعة من قبوله او لا عصبية له وكذا الواقعة
لا يوجد الا وهي اما خفية او جلية او متوسطة بينهما فلا بد حال وجود هذه الثلثة لا ان الاخبار ولم يكن ذلك الا في ضمن ما
من الافراد التي هي اما قرينة على الصدق او الكذب او ليس قرينة على شيء منهما فلزم وجود بعض هذه الافراد مع الخبر دائما
وكل شيء لا ينفك عن شيء اخر لا يمكن الحكم على ذلك الشيء بدونه لعدم وجوده بدونه خارجا اذا عرفت ذلك اي ان القرائن
الداخلة داخلة في نفس الخبر فنقول انه من نقض من نفسه وجد منه كثيرا افادة العلم له من بعض اخبار الاحاد فانا نعلم قطعا
ان بعض الاشخاص المعتمد عليه عندنا لو اخبرنا بواقعة جلية نقطع بها قطعا لا يتطرق اليه شك اصلا وعدا ضعيف لي ماجع وجدانه فانه
لا شك في انه لو اخبرنا مجتهدان عدلان بان زيدا قد مات وكانا ضربين في صلوته وكنت في غيبة نقطع به بحيث لا اشك فيه
اصلا واما القسم الثاني وهو ان يقترن بقرينة خارجية فلا يخلو اما ان يكون مقترنا بقرائن خارجية دالة على صدق قائله ومخبره
الخبر نفسه وقرائن اخرى دالة على صحة مضمونه كان يخبر من تدل على صدقه قرائن خارجية بان النبي قال العالم حادث
او صوموا شهر رمضان ونحوهما مما يدل على صحة مضمونه برهان او نص من كتاب او سنة متواترة او اجماع او يكون مقترنا بالقسم
الاول من القرائن دون الثاني كان يخبر من دلت القرائن الخارجية على صدقه بان النبي قال التسليم في الصلوة واجب
والمعصوم قال القهقهة توجب الوضوء فتدل القرينة على ان النبي والامام قالا هذين القولين ولكن لا يعلم ان التسليم
واجب بالمعنى المصطلح لاحتمال ان يقصد من الوجوب الاستحباب المؤكد وكذا لا يعلم ايجاب القهقهة الوضوء اذ يمكن صدوره تقية
او اتقاء او لمصلحة اخرى لا نعلمها وليس هناك دليل عقلي ولا كتاب ولا سنة ولا اجماع على وجوب التسليم وايجاب القهقهة
للوضوء او يكون مقترنا بالثاني دون الاول كان يخبر من لا يعلم صدقه بقرينة ولا كذبه بان النبي قال صوموا شهر
رمضان فانه وان لم يكن قرينة على صدق الراوي وصحة الخبر نفسه ولكن القرائن على صحة مضمونه متحققة ثم انه قد وقع
الخلاف في هذا القسم ايضا في انه هل يفيد القطع ام لا فالمشهور بين الاصوليين انه قد يفيد اي يمكن ان ينضم مع الخبر
الواحد قرائن منفصلة خارجية يوجب افادته القطع وذهب جماعة الى انه لا يفيد اي لا يمكن ان يفيد الخبر القطع بسبب
ضم القرائن واشار الى بيان المختار بقوله ۛ وقد يفيد بالقرائن الزائدة والمراد بالقرائن القرائن المفيدة
للقطع على المشهور لان النزاع انما هو في الخبر المحفوف بالقرائن الخارجية كما ان العادة قاضية بافادتها القطع واما المحفوف بالقرائن
المعلوم عدم افادتها له فلا نزاع فيه وح يكون الجزئية المفهومة من قوله قد يفيد راجعا الى مطلق الخبر ويمكن ان يكون راجعة
الى الخبر المحفوف والجزئية باعتبار القرائن فان منها ما لا يفيد القطع ومنها ما يفيد ثم انه نبه على ان الخبر المحفوف بالقرينة
قد يفيد القطع بقوله وحصوله من بعض الاخبار المحفوفة بها اي بالقرائن بديهي فانا اذا اعلمنا ان زيدا مريض وانتفى
خلاف الاطباء على عدم برئه ثم اخبرنا عدل وقع بموته وسمعنا من داره صراخا وواعية وخرجت المخدرات كاشفات
الرؤس ولاطمات الخدود وعاقرات الجيوب واحضرت الجنازة وانضم اليه بعض اخر من القرائن فانا نقطع بموته ويحصل
لنا العلم به واعترض عليه بان حصول العلم هنا من القرائن ولا دخل للخبر فيه كما يحصل العلم بخجل الخجل ووجل الوجل من القرائن
من دون خبر والجواب ان للخبر دخل في افادة العلم اذ لولا لجوزنا موت شخص اخر قبل الخبر وجعلها لو لم يفد العلم للخبر
ايضا لا يفيده فلا يحصل العلم باجتماعها ايضا قلنا حكم الجملة قد يخالف حكم الاحاد كما في المتواتر قبل البعوض الكلية
لا يثبت بالمثال الجزئي قلنا المقصود التنبيه على الضروري لا على تصحيح الدعوى الكلية فانكار مكابرة قالوا لو افاد القطع
لوجب الحكم بتخطئة المخالف له بالاجتهاد قلنا نلتزمها مع فرض المخالفة وعلم المخالف بالقرائن الا انها غير واضحة فالاولى

القطع يؤدي الى حصول القطعيين المتناقضين اذا اخبر عدل بخبرين متناقضين محفوفين بالقرائن قلنا هذا الفرض محال
عادة قالوا الخبر المحفوف كثيرا ما يظهر كذبه بالاشتباه واشار الى كما اذا اخبر عدل بموت زيد وقد ان اخبار الصراخ واحضار
الجنازة ثم ظهر انه لحقت به سكتة قلنا امثال هذه الاحتمالات نادرة لا يلتفت اليها العقول السليمة ثم انه قد وقع الخلاف
في ان افادة العلم هل هي من القرائن فقط او منها ومن الخبر والحق ما ذكره بقوله ۛ ولعل استناده اليهما اي استناد
القطع الى الخبر والقرائن معا وفي بعضها استناده الى مجرد القرائن ممكن ويبان ذلك ان القرائن اما مختصة بالخبر
كما اذا اخبرنا وجود حائط مشرف على الخراب في موضع لا حائط دونه وعلمنا ان اليوم اخو علية المار الخربة وبعدنا فيه
ثم سمعنا صوت خراب من ذلك الموضع ورأينا غبارا مستطيلا منه فانه لما لم يكن فيه حائط غيره يختص هذه القرائن به
او غير مختصة به كما في المثال السابق فان اختصت القرائن به يستند العلم اليها فقط ولا يكون الخبر فائدة والا فيستند اليهما معا
كامر ولما كان الغالب عدم الاختصاص حكم باستناده اليها غالبا اخبار واحد بحضرة اي بحضرة النبي او غيره
من المعصومين لا يوجب صدقه وان لم ينكر عليه النبي او المعصوم لانه لم يتعين السكوت للرضا بصدقه لامكان عدم سماعه
اي سامع المعصوم الكلام او فهمه اي عدم فهمه بنوع اشتغال سمعا لصوت ولكن لم يتبين الكلام عنده فيوجب فهم كذبه او
صدقه او تأخير الانكار لمصلحة كالعلم بعدم ترتب فائدة على الانكار ادسبق انكاره منه او تقية او لعلمه بظهور كذبه من حد
تكذيبه او لاحتمال ان يكون كذبه مبنيا على مصلحة مجوزة للكذب اذا لم يكن الامر مما يتعلق بالدين او غير ذلك نعم مع فقدان
العوامل صدق الخبر يقينا ثم هل الاصل وجود هذه العوامل او عدمها الظاهر الاول بالنسبة الى مجموع العوامل وان كان الاصل
في بعضها العدم ويحصل عدم التواتر اي اخبار واحد بحضرة خلق كثير يبلغ عدد التواتر بشرط ان يكون خبره عن محسوس اذ لو
لم يدل على صدقهم ايضا على صدقه فضلا عن سكوتهم مع سكوتهم والعلم باطلاعهم بالواقعة وباخباره وعدم حامل لهم
على الكذب ودليلهم تواترا سكوتيا يوجبه اي يوجب صدق ذلك الخبر لان سكوتهم وعدم تكذيبهم مع علمهم بالكذب في مثله
ممتنع عادة كما يمتنع في سائر موارد فقد الحوامل قبل ايجابه الصدق اذا استشهدهم ولم يكذبوه واذا لم يستشهد فلا ترى
والى ما اشار بقوله ۛ والتقييد اي تقييد ايجابه الصدق بالاستشهاد غير لازم للعادة اي لحكم العادة بان سكوتهم
ان لم يستشهدهم لا يكون الا مع الصدق ولعل السر في الفرق بين هذه المسئلة وسابقتها مع اشتراكهما في الدلالة على الصدق في
فقد الحوامل وعدمها مع احتمالها بان حكم في الاول لعدم ايجاب الصدق لامكان الحوامل وفي هذه بايجابه الصدق مع فقد
الحوامل ان الخبر اقرب بالصدق في الثانية من الاول لان احتمال هذه الحوامل بجميع كثير يبلغ عددا التواتر بعيد جدا بخلاف
شخص واحد الشخص المنفرد بما او بخبر توفر الدواعي على نقله اما القرابته او لعموم الحاجة اليه او لعجز ذلك
من الدواعي مع مشاركة الكثيرين حيث يجب الخبر بسببه العلم كما اذا انفرد واحد بالاخبار عن قتل خطيب على المنبر حين الخطبة
يوم الجمعة او قتل السلطان بالبلد بمشهد من اهل البلد او مثل ذلك وقع مع فقد الحوامل على الكتمان وعدم النقل من الخوف
والتقية او نحو ذلك بعينها او نحو ذلك كاذب قطعا للعادة اي لحكم العادة بذلك فانا نجد من انفسنا العلم بكذبه قطعا ولولا
حكم العادة بذلك لما قطعنا بكذب من نقل ان بين مكة والمدينة مدينة كبيرة فيها اجتمع خلق عظيم وما الينا المخالفون كالحاجب
والعضدي والرازي والبيضاوي وغيرهم من الخلاف فيه عليا ولا يخفى انه صرح الرازي بان الشيعة في القول في ذلك وجوده
في مثل هذا الخبر المنفرد لاجل الخوف او التقية وهذا صريح في انه في الخلاف فيما اذا احل وجود حامل واما الحاجب والعضد
فان ظاهرهما في الخلاف بحيث يشمل حال فقد الحامل واحتماله ولكن الدليل الذي نقلوا عنها صريح في ان النزاع عند احتمال
الحوامل واما البيضاوي فقد نسب الخلاف الى الشيعة في نقل الحجج على امامة امير المؤمنين على حيث انهم يقولون بوقوعه وعدم
تواتره ولا يخفى انه ايضا ما يتحقق الحامل فيه على الاخفاء وعلى هذا فيكون مذهب العامة ان مثل هذا الخبر لا يتحقق فيه وجود الحامل

على الكتمان عادة كما هو صريح العضدي وظاهر الرازي وما نسبوا الينا انه يمكن كذبه لوجود الحامل وهذا ليس فيه بل نحن
نقول بذلك في امامنا لم يتواتر مما يعم به البلوى كالمسائل الفرعية ومعجزات الانبياء والنص على الاوصياء فعدم تواتر اما
لفتور الدواعي على نقلها بسبب تطاول الزمان او وجود ما يمنع عنه او غير ذلك او لقلة في سبب العلم او وجود الحوامل
على الكتمان كالخوف والتقية والطمع وغير ذلك اعلم انه قد وقع الخلاف في الخبر الواحد الخالي عن القرائن
المفيدة للعلم بصدق نفسه وبصدق مضمونه انه هل يجوز التعبد به عقلا ام لا وعلى تقدير جوازه هل هو واقع ام لا والمراد بالتعبد
هو ان يوجب الشارع على المكلفين العمل بمقتضاه والمراد بجوازه عقلا انه لا يلزم من فرضه وعدم وقوعه انه اوجب الشارع العمل
بمقتضاه وقد عقد الرازي المصنف هذا الفصل لبيان هاتين المسئلتين والى اولهما اشار بقوله ۛ التعبد بخبر الواحد المجرد
عن القرائن المنفصلة سواء كان عدلا ام لا او بتخصيص بعضهم بخبر الواحد العدل لا وجه له جائز عقلا اي لا يحكم العقل بعدم جوازه
ولا يلزم من فرض وقوعه محال او قبيح يحكم العقل باحالته او قبحه مع قطع النظر عن الشرع سواء كان بالذات او بالعرض وهذا
الحكم اجماعي عندنا معاشر الامامية والخلاف فيه من اصحابنا نادر لا يقدح في الاجماع والمخالف منا هو ابن قبة كما في اصول الحلي
ويخالف فيه ايضا ابو علي الجبائي من العامة وجماعة من علماء الكلام لنا القطع بان الشارع لو قال للمكلف اذا اخبرك عدل بحكم
شيء لم يخالف صريح العقل فاعمل بموجبه وعرضنا على عقولنا لا يحكم العقل بلزوم محال او قبيح منه لذاته او لغيره وليس المراد
بالجائز عقلا الا ذلك احتج المخالف بوجهين احدهما ان كذب الخبر الواحد جائز عقلا وكذبه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم
الحلال عند العقل واللازم باطل فالملزوم مثله وبمثل ذلك يستدلون على عدم جواز العمل بالظن مطلقا والتعبد به في الاحكام
الشرعية ايضا وجوابه ان قوله فلو جاز التعبد به لجاز تحليل الحرام الخ غير لازم مما ذكر لان تحليل الحرام وتحريم الحلال انما يلزم
من كذب الخبر فلو كان الخبر كاذبا وجاز التعبد به لزم جواز تحليل الحرام وتحريم الحلال واما اذا كان الخبر جائز الكذب فلا
يلزم من جواز التعبد به الا جواز تحليل ما يحتمل ان يكون حراما وتحريم ما يحتمل ان يكون حلالا وبطلان هذا اللازم ثم سيما
اذا كان التحليل في الاول والتحريم في الثاني مظنونا وراجحا فان قيل احتمال الحرمة والحلية انما هو في نظر المكلف واما
في الواقع فهو اما حلال او حرام على سبيل منع الخلو فلو جاز تحليله لجاز تحليل الحرام ايضا اذ لو لم يجز لما جاز الا تحليل الحلال
لعدم الواسطة بينهما في الواقع وعليه هذا غير سلوك فيجب ان يكون تحليل الحرام ايضا جائزا حتى يجوز تحليل ذلك قلنا هذا
مسلم ولكن نقول ان التحليل الثابت من الخبر هو التحليل الظاهري وكذا التحريم والثابت للشيء هو الحرمة او الحلية الواقعية
ووجوب التلازم بينهما ممنوع اذ يمكن ان يكون شيء حراما واقعا وحلالا ظاهرا او بالعكس والحاصل انا نسلم ان اللازم من
جواز التعبد هو جواز تحليل الحرام او عكسه ولكن نقول انه يلزم جواز التحليل الظاهري الحرام الواقعي او بالعكس وبطلان ذلك
ممنوع ومنشأ دليلهم وتحقيق ان التحليل والتحريم وسائر الاحكام الشرعية منوطة عند العدلية بمصالح ومفاسد واقعية نفس امرية
ولا يتحقق شيء من هذه الاحكام بدونها وكشفها وعلى هذا فنقول ان التحريم الواقعي لاجل مفاسد الاخر والتحليل الظاهري
ايضا يجب ان يكون لمصالح ومتعلقهما امر واحد لم يتفاوت فيه الا بجهل المكلف بالتحريم الواقعي ولا شك في ان هذا
الجهل لا يوجب رفع المفاسد الموجبة لحرمته واقعا فيلزم ان يتحقق في شيء واحد مفاسد موجبة ومصالح موجبة لتحليله
ان هذا الا اجتماع النقيضين وهو محال وايضا جهل المكلف لما لم يوجب رفع المفاسد يلزم حليته مع المفاسد الموجبة للحرمة
وهي ايضا محال ويمكن ان يجاب عن هذه الشبهة بان اناطة الاحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد مسلمة ولكن نقول ان تلك
المصالح والمفاسد لا يجب ان يكون من ذاتيات متعلق الحكم ولوازمه بل يتبدل تلك المصالح والمفاسد بتبدل الازمنة
المتعلق والمكلف واختلاف الازمنة وتفاوت حالات المكلف وازمنته ولذا ترى تحليل بعض ما حرم في الشرائع السابقة
وتحريم بعض ما حل فيها وترى حلية بعض الاشياء في بعض حالات المكلف وحرمته في بعض اخر وايضا تدبيرهن التعلق حال

اوى ان المكلف يوجب وجود مصالح فاليتغلب المفاسد الاولى او مساويه لها وقد يكون بالعكس وعلى هذا فنقول انه يمكن
ان يكون الشيء قبل ورود الخبر وحصول الظن بحرمته او يحصل له مفاسد لاجل حرمته لكنه او المكلف غالبه على مصالح حليته
لحرمته والحاصل ان الشيء المطلق قد يكون له مصالح ويتبدل بالمفاسد بعد صيرورته مقيدا بكونه مظنون الحرمة او الحلية
بالحرمة فان قيل ان بذلك وان اندفعت الشبهة التي اوردوها على جواز التعبد بالخبر الواحد والمطلق الظن ولكن يثبت هنا
شبهة اخرى وهي انا كثيرا ما نرى تفاوت الحكم بالنسبة الى الجاهل والعالم فيكون شيء واجبا على العالم او حراما عليه وساج
بالجهل وكذا نرى تجويز العمل بالاصل لمن يبلغ اليه الدليل مع انه يجوز ان يكون في الواقع حراما ولا يمكن ان يقي هنا انه يمكن
ان يتفاوت المصالح والمفاسد لاجل الجهل بالحكم او بدليله لان الحكم الواقعي الذي هو الحرمة مثلا ان كان معلولا للمفاسد
مع قطع النظر عن العلم او الجهل فيلزم تحققه حين الجهل ايضا وان كان معلولا للمفاسد بشرط علم المكلف فيلزم عدم تحققه الا
اي في بدو الامر لانتفاء العلم قبل تحليل الشارع وتحريمه قلنا يمكن ان يجاب عنه بان الحرمة معلولة للمفاسد مع العلم اي العلم
بتحريم الشارع قوله فيلزم عدم تحققه في بدو الامر لانتفاء العلم قلنا مسلم ولا نقول بتحقق الحرمة في بدو الامر بل المتحقق ابتداء
هو التحريم اي اعلام الشارع بكونه ذا مفاسد وبعده تتحقق الحرمة بالنسبة الى من علم بذلك الاعلام فالمفاسد علة لقول
الشارع وهي مع العلم بذلك القول علة للحرمة فلا اعضل ورهنا ثم انه قد يجاب عن هذه الشبهة اي بمعذورية الجاهل في
بعض الاحكام او بعض موضوعاتها بان المفاسد والمنافع باقية حالها لم يتبدل ولكن يتدارك هذا النقص من شيء
اخر من الشرايع من الاعمال الشاقة والمجاهدات الصعبة وسائر التكليفات ولا يخفى ما فيه فانه لا ريب في ان الشرايع والا
عمال الشاقة ليست مختصة بحال الجهل والاشتباه في حكم او موضوع بل يبقى بها حال العلم بذلك الحكم ايضا فنقول
ان تداركها لنقص هذا الحكم اما يكون بحيث يوجب ما يترتب عليه هذا النقص الحرمة فيجب ان يكون كذلك حال العلم ايضا ويكون
بحيث لا يوجبها فيجب ان لا يكون كذلك حال الجهل ايضا فافهم وقد يقرر الدليل على عدم جواز التعبد عقلا بان في العمل
بخبر الواحد مظنة الضرر وضرورة عدم زوال مفاسد الحرام بالجهل فالتعبد به مستلزم لتجويز الوقوع فيما فيه مظنة الضرر
وهذا قبيح عقلا وجوابه انه يمكن اختلاف الضرر الموجب للتحريم باختلاف العلم والجهل وقد يجاب عن ذلك ايضا بما مر
من انه لا قبح في ذلك اذ تداركنا النقض الحاصل بسبب الوقوع فيه باعمال اخر ويظهر فيه ما مر فانه لو لا تفاوت الحكم
بسبب الجهل نفسه فنقول ان تلك الاعمال ان كانت بحيث يدفع الضرر الموجب للتحريم ويزيل سبب الحرمة فيجب ذلك
في العالم ايضا والا فلا يكون كذلك في الجاهل ايضا ويجوز اختلاف الحكم هنا بسبب اختلاف العلم والجهل بعد الحكم بعدم اختلاف
بسببه في اصل الحكم لا وجه له اذ لو كان ذلك الاختلاف مانعا لما اختلاف الحكم فلم لا يصلح لذلك وثانيهما دليل المانعين
من جواز التعبد بخبر الواحد عقلا انه لو جاز التعبد به لجاز في الاخبار عن الباري تعالى ايضا وهو باطل بغير معجزة اجماعا والجواب
تسليم اللازم اي يلزم جواز ذلك ايضا بحسب العقل ونقول ان العقل لا يحكم باستحالة ان يوجب الشارع تصديق العدل اذا
ادعى النبوة وما ذكر من الاجماع على بطلانه ثم انما المسلم هو الاجماع على عدم وجوب القبول بدون معجزة لبيان الشارع لم
يوجب ذلك بل لم يجوزه ايضا لا انه لا يجوز ذلك عقلا والحاصل ان عدم جواز التعبد في الاخبار عن الباري تعالى شرعي بل لكونه
انوثق بالاستقراء العادي ايضا بمعونة العادة يحكم بان من ادعى النبوة بدون المعجزة فهو كاذب لظهور علامات الكذب
في كل من ادعى ذلك واما المسئلة الثانية اي وقوع التعبد به شرعا فالى بيانها اشار بقوله ۛ والحق وقوعه اي وقوع
التعبد به اي ايجاب الشارع العمل به وعلم لو لم يرد في الاحكام الشرعية بان يحكم بوجوب ما يدل على وجوبه واستحباب ما يدل
على استحبابه وهكذا وليس المراد بالتعبد حجية الشارع العمل به اذ المقصود من عقد هذه المسئلة اثبات حجيته وليست الحجية
الا وجوب الاخذ به واتباعه والقول بان اليقين هنا يستلزم الايجاب فاسد اذ لا يلزم من جواز العمل به شرعا وجوب العمل

يقتضيه لان معنى جواز العمل به انه يمكن العمل به وتركه فيكون موكولا الى اختيار المكلف بخلاف وجوب العمل فان قيل انه اذا
دل خبر على وجوب شيء مثلا فلا يخلو اما ان يكون هذا الشيء واجبا ويصير واجبا بهذا الخبر ام لا فعلى الاول لا سبيل الى تجويز ترك
العمل به وعلى الثاني لا سبيل الى تجويز العمل به قلنا اولا ان هذا الوهم انما يدل على انه لا يتصور اباحة العمل بخبر الواحد بل يجب
ان يكون اما واجبا او حراما لا على ان اباحته مستلزم لوجوبه وثانيا انه لم لا يجوز ان يكون مثل التخيير في تقليد احد
المجتهدين القائل احدهما بوجوب شيء والاخر بعدم وجوبه فانه اما ان يكون هذا الشيء واجبا ام لا وعلى التقديرين لا سبيل
الى الاخذ بقول واحد منهما وسيأتي لذلك البحث زيادة تحقيق في بيان الدليل الخامس لحجية خبر الواحد وفاقا للمعظم
من اصحابنا وخلافا للمرتضى وجماعة من المتقدمين كابن زهرة وابن البراج وابن ادريس والى هذا ذهب جل العظام
من الشيعة الى عدم التعبد به ونسبه المخالفون كالحاجبي وغيره الى الشيعة كلهم وقد يحصل التراضي بين الطائفتين لما
سيأتي تحقيقه وبيانه في اخر هذا الفصل واعلم اولا ان اثبات وقوع التعبد بخبر الواحد وحجيته تارة يكون باثبات حجية
نوع ما منه لا على التعيين الثابت حجيته باثبات حجية جميع انواعه وباثبات حجية نوع خاص وباثبات حجية خبر ما ثم اثبات
كل من هذه الاقسام الثلثة ينفع في ابطال مذهب من منع التعبد به وحجيته مطلقا ولكن النافع في العمل في الاحكام الشرعية
لنا في هذا الزمان ليس الا الاول والثاني اذا كان هذا النوع الخاص من الاخبار الموجودة في ايدينا الان ولما كان
المقصود الاصلي في هذا المقام هو اثبات حجية ما ينفع لنا في الاحكام فاللازم في مقام الاستدلال ان يعين لنظره كل دليل
انه هل يثبت حجية جميع اقسام الخبر او نوع خاص ينفع لنا او يثبت حجية خبر ما ونحن نشير الى ذلك في ضمن كل دليل والعجب
كل العجب من كثير من الاصوليين حيث انهم اكتفوا في مقام الاستدلال بادلة لا يثبت منها الا حجية خبر ما وبمجرد ذلك
جعلوا حجية الخبر مطلقا اصلا ولم يردوا اخبار الاحاد الا بدليل على وجوب رده ولعل هذا الا انه قد عرضت لهم في هذا المقام
اذا عرفت ذلك فاعلم ان القائلين بالتعبد استدلوا بوجوه عديدة الاول ما ذكره بعض الاصحاب ان ارسال النبي الاحاد من الرجال الى القبائل للتبليغ
وهذا الدليل مما تمسك به اكثر القائلين بحجية الخبر الواحد وبيانه
انا نعلم علما حاصلا من تواتر الاخبار والرجوع الى التواريخ والسير ان النبي كان يبعث رسله الى الاطراف وعماله
وسعاته الى النواحي وكان يأمرهم بدعاء المرسول اليهم الى الاسلام والى رسوله وشريعته وبيان احكامهم وتبليغ اوامره
ونواهيه اليهم وكان تلك الرسل والعمال احادا قطعا ولولا ان القبول منهم كان واجبا لما كان لذلك الارسال فائدة
وأورد على ذلك الدليل بوجوه احدها انه يجوز ان يكون تلك الاحاد صحابة مجتهدين والمرسل اليهم مقلدين ليس لهم
درجة الاجتهاد ولا يجوز للمقلد العمل بالرواية من حيث نفسه فارسالهم لتبليغ الاحكام من حيث انهم حكام لا من جهة انهم رواة
واجيب عنه بان هذا انما يصح على القول بجواز الاجتهاد في زمان الرسول واما على القول بالمنع فلا وجه لهذا الايراد
ورد بان المراد بكونهم مجتهدين كونهم مفتين ويكون مستند فتواهم سماعهم الحكم من النبي وهو يكفي في الفتوى وما
اشترطوا من بلوغ مرتبة الاجتهاد انما هو فيمن لم يسمع الحكم من النبي والحاصل ان المفتي لا بد اما ان يكون سمع الحكم من النبي
او بلغ مرتبة الاجتهاد وكل منهما يجب على المقلد اتباعه وقبول قوله وتلك الاحاد كانوا من القسم الاول فيكون قولهم
حجة لاجل انه قولهم وفتواهم لا لاجل انه خبر واحد اقول وايضا منع الاجتهاد في زمانه على ما نقول به لم يثبت ايضا وتفصيل
ذلك ان الاجتهاد ان اريد به ما يقول به العامة من العمل بالظنون الضعيفة والاراء الضعيفة والقياسات الباطلة والاستحسانات
القبيحة والمصالح الفاسدة وهذا لا نقول به مطلقا ولو قلنا به فنقول باستحالته في زمان الرسول ايضا وان الاجتهاد هو
العمل بكل ظن من ظنون المجتهد الا ما اخرجه الدليل وهذا ايضا مما لا نقول وان ذهب اليه بعض المتأخرين من اصحابنا لا نقول
بجوازه في زمن الرسول ايضا ان قلنا به والاجتهاد هو العمل بكل ما ثبت من الشارع حجيته من الكتاب والسنة والاجماع

والادلة

والادلة العقلية الثابتة حجيتها من الشرع ورد جزئيات الفروع الى القواعد الكلية المتلقاة من الشارع والفحص عن المخصصات
وسائر ما له مدخل في فهم الاحكام من مأخذها وهذا هو الذي نقول به ولا دليل على امتناع ذلك في زمن الرسول فانه يلزم
الى واحد من الموجودين في زمنه حديث عام وتخصيص ولم يطلع لمخصص وكان الثابت منه علة كلية يجوز له رد جزئيات اليه
ولا يزيد من الاجتهاد الا ذلك بل كان واقعا في زمان الائمة المعصومين كما يدل عليه الاخبار الواردة في الامر باخذ مسائل الدين
واحكامه عن بعض اصحابهم كزكريا بن ادم وغيره والاخبار الدالة على جعل من نظر في الاحاديث وعرف الحلال والحرام حاكما
وثانيا والاخبار الدالة على ان على الائمة القاء الاصول وعلى الامة التفريع والاخبار الدالة على وجوه ترجيح الاخبار
المتعارضة وغير ذلك وعلى هذا فيحتمل ان يكون تلك الاحاد مجتهدين في الاحكام وكان قولهم بنفسه حجة من غير احتياج
الى العمل بالاحاد من الاخبار فتامل وثانيها ما ذكره السيد ابو المكارم بن زهرة وهو ان هذا الدليل مبني على دعوى غريبة
وهي ان العمل كان على مجرد اقوال هذه الرسل وليس ذلك معلوم بل المعلوم عملهم عندها وذلك يحتمل ان يكون بها ولاجلها
ويحتمل ان يكون لما انضم اليه من القرائن الموجبة للعلم واذا كان محتملا لذلك لم يكن فيما اقتصر عليه دليل على ما ذهبوا
اليه واجيب عنه بان انضمام القرائن الى جميع اخبارهم مما يستبعده العقل السليم والعادة اقول لا شك في ان انضمام القرائن القطعية
الى جميع الاخبار مستبعد جدا ولكن قد عرفت انه قد يحصل العلم من الخبر الواحد لاجل انضمام القرائن الداخلة وعلى هذا فيمكن
ان يكون مع جميع اخبارهم قرائن متصلة موجبة للعلم من حال الراوي او الرواية ومع ذلك فيه ادعى بعض القرائن الخارجة
ايضا وهذا ليس بمستبعد اصلا بل الظاهر كون اخبار تلك الاحاد كذلك وثالثها ما ذكره هو والشيخ ايضا وهو ان اول شيء كان هؤلاء الرسل
يدعون اليه المعرفة بالله ثم تصديق الرسول ولا خلاف في ان اخبارهم ليست بحجة في ذلك ولا يجوز قبول خبر الواحد فيه بل يجب
الرجوع في ذلك الى الادلة الواضحة وانما الفائدة فيها الانذار والتنبيه على النظر في الادلة الموجبة واذا جاز ذلك
في المعرفة والنبوة جاز ان يكون مثله في الاحكام الشرعية بان يقال انهم كانوا ينبهونهم على الطرق الدالة على احكام الشريعة من
الكتاب والسنة المتواترة ويجب عليهم النظر فيها ليحصل لهم العلم بصحة ما تضمنه ويمكن الجواب عن ذلك بان وجود الدليل العلمي
في جميع الاحكام الشرعية لجميع اهل النواحي والقبائل سيما في البلاد النائية مستبعد جدا ورابعها ما ذكره ايضا وهو
انه لا بد ان يكون في اطراف البلاد قد ثبت عليهم الحجة بالعمل بالاخبار هؤلاء الرسل حتى يلزمهم العمل بها ولا يجوز ان يعلموا
من حجيتهم لان خبرهم لا يوجب العلم فاذا قيل يعلمون ذلك بالاخبار المتواترة نقلها الصادرة الواردة قلنا فالمنكر ان
يكون حكم ما حملوه من الشرع في طريق العلم حكم التعبد بالعمل باقوالهم ويمكن الجواب عن ذلك بان تواتر الخبر في حكم
واحد او العلم به بخبر محفوف بالقرينة امر سهل جدا بخلاف الاحكام الكثيرة الغير المحصورة فان حصول التواتر في جميعها
او العلم بها بالاخبار المحفوفة بالقرائن بعيد غاية البعد وخامسها انا لو سلمنا تمامية هذا الدليل من جميع الوجوه فنقول
ان اللازم منه هو حجية خبر من ارسله الرسول لتبليغ الاحكام لا خبر كل احد فلا يفيد لنا في امثال هذا الزمان فانه
اصلا وعدم القول بالفصل ثم وبما ذكرنا ظهر ان التمسك بهذا الدليل غير مفيد لنا في الاحكام الشرعية وان كان
مفيدا لرد قول من منع التعبد به مطلقا فالاحتمالات الموجبة لوهن هذا الدليل لما كانت خلاف الظاهر بل خلاف الاصل
ايضا لا يبعد القول بصلاحية هذا الدليل للاعتضاد والتأييد لسائر الادلة والثاني من الادلة التي استدلوا بها على حجية خبر
الواحد ما ذكره بعض الاصحاب من وجوب العمل بالظن للاجماع ودفع التعطيل واداء لظاهره وبيان هذا الدليل يتوقف على تقديم
مقدمة وهي ان المتمسكين بهذا الدليل بين طائفتين احداهما من يثبت بهذا الدليل حجية ظن مخصوص هو الظن الحاصل من الخبر
الواحد وهو اكثر من تمسك في هذا المقام بهذا الدليل وثانيهما من يثبت به حجية جميع الظنون ويحصل به الاصل حجية كل ظن
ثم يثبت بهذا الاصل حجية الخبر الواحد وهو جميع من عاصرناه ويظهر ذلك من بعض المتأخرين من اصحابنا ايضا والطائفة

الثانية لما بنوا على اصلهم هذا حجية كثير من الظنون كالشهرة والاجماع المنقول وغيرهما وعرض التعويل به فتكلم معهم تارة في اثبات
هذا الاصل وبغيره وان سلمنا فيه حجية خبر الواحد واخرى في اثبات حجية الخبر الواحد بهذا الدليل وحده وان لا نذكر تقرير الدليل
على مذاق الطائفة الاولى ثم نذكره على مذاق الثانية وهذه الطائفة وان ذكروا الدليل على اثبات هذا الاصل بتقارير مختلفة
ولكنا نذكر ما ذكره بعضهم في هذا البحث لكونه احول واتم ما ذكروه في هذا المقام وقد افردنا رسالة في ابطال هذا الاصل
وذكرنا فيه جميع ادلتهم بتقاريرها ومن اراد الاطلاع عليها فليراجعها ثم بعد ذلك نبين ان كلام الوالد المحقق منطبق
على قول اي من الطائفتين اذا عرفت ذلك فاعلم ان للطائفة الاولى في بيان هذا الدليل تقريرين احدهما ما ذكره صاحب
المعالم وهو ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم يعلم ضرورة من الدين في مثل زماننا هذا منسد اذ الموجود
من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح
كون اصالة البراءة لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف
فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة متفاوتة بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها
الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها ولا
يخفى ان هذا الدليل يتركب من مقدمات ثلث احدها كون التكليف بالظن في هذا الزمان وثانيها ان الظن الاقوى يقدم
على الاضعف وثالثها ان الظن الحاصل من كثير من الاحاد اقوى من الظن الحاصل من سائر الادلة ويرد على هذه المقدمات ايرادات
وقد اخرنا ذكر ما اورد على المقدمة الاولى الى بيان هذا الدليل بمذاق الطائفة الثانية واما ما اورد على المقدمة الثانية
فمنها ما اورده صاحب الوافية على نفسه وهو انه لو وجب العمل بالظن الاقوى دون الاضعف لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة
العدل الواحد ظن وكان اقوى من الظن الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد او لا يحكم وهو خلاف الاجماع واجاب
عنه بان الحكم في الشهادة ليس منوطا بالظن بل بشهادة العدلين متفق بانتفائها ومثلها الفتوى والاقرار وهي كالاسباب
اليه المرتضون في معنى الاسباب او الشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بها بخلاف محل
النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن واورد على هذا الجواب بانه لم لا يجوز ان يكون الحكم في التكليفات ايضا
كذلك اي لا يكون التكليف في الاحكام الشرعية منوطا بالظن من حيث هو ظن بل بامر مخصوص وان افاد الظن وهذا الايراد
يرجع حقيقة الى المقدمة الاولى فحقيقته محول الى ما ياتي اقول ويرد على هذه المقدمة وجهان اخران ايضا احدهما ان قضاء
العقل بقبح العدول من اقوى الظنين الى اضعفهما ممنوع بيان ذلك ان الثابت من المقدمة الاولى ليس الا وجوب
العمل بظن ما لا كل ظن كما ياتي وتعيين هذا الظن بانه جميع الظنون او ظن خاص او التخيير محتاج الى الدليل وقوة الظن لا
يدل على تعيينه للعمل دلالة قطعية فان قيل انه اذا ثبت العمل بظن ما فلا بد من مرجح في تعيين افراد الظنون ولا مرجح ولا شك
ان القوة مرجح قوي قلنا ان اردت بكونه مرجحا كونه مرجحا لذاته فهو مسلم وان اردت به كونه مرجحا للعمل به فهو ثم فان قيل
ان ما يكون ذاته راجحة يكون اليق واحرى بكونه مناطا للعمل قلنا ليس هذا الا من الاستحسانات العقلية وكونه راجحا في
نظر الشارع غير معلوم فان قيل لا شك في ان المناط للعمل هو العلم ومع انسداد بابه يجب العمل بما هو اقرب اليه ولا ريب في ان
الظن الاقوى اقرب الى العلم من الاضعف قلنا وجوب العمل بما هو اقرب اليه ثم بل اللازم من انسداد باب العلم هو العمل بغير العلم
ولما وقع الاجماع على عدم جواز العمل بالشك والوهم بل لم يحتمل كونهما مناطين للعمل يجب الظن واما ايجاب الاقوى فيه فالبتة
فغير معلوم واين الدليل عليه ومنها انه لا شك في ان المراد من العدول عن الاقوى القوي الى الضعيف ليس انه اذا تعارض
في محل واحد يعدل الى الضعيف اذ تعارض الظنين في محل واحد محال بل المراد منه ان ترك العمل بالظن القوي في محاله
والعمل بالضعيف في محاله قبيح وعلى هذا فنقول ان كثيرا ما يحصل من الرؤيا او القياس ظن في محل اقوى مما يحصل من بعض

الاخبار

الاخبار او الايات في محل معين فاذا وجب العدول من الاقوى فيلزم ان تقديم الاضعف ليس بقبيح فان قيل ان ترك العمل بالاقوى هنا
لاجل الدليل القاطع قلنا اذا دل القاطع على جواز ترك الاقوى فيعلم به عدم اطراد القبح العقلي فلم لا يجوز ان يكون الخبر ايضا
مثلا له واما ما يرد على المقدمة الثالثة فهو ان كون الظن الحاصل من كثير من الاخبار اقوى لا يثبت الا لزوم العمل بخبر ما من هذه
الاخبار واما لزوم العمل بكل هذه الاخبار فلم يثبت لانه انما يثبت اذا ثبت لزوم العمل بكل ما كان الظن الحاصل منه اقوى وهو
غير ثابت فان قبح العدول من الاقوى لا يدل على لزوم العمل بكل ما هو اقوى بل يدل على لزوم كون العمل ان الظن الحاصل من
الاحاد اقوى من جميع الظنون الحاصلة فهو ثم كيف وقد يحصل من الشهرة او الاية او غيرهما ظن اقوى من الحاصل من الخبر وان اريد انه
اقوى من بعضها وان امكن تحقق اقوى منه ايضا فهو مسلم ولكن نرد انه يجب ح العمل بغير الخبر مما يكون الظن الحاصل منه اقوى
دون الخبر فلا يكون حجة وثانيهما تقرير هذا الدليل ما ذكره السيد صدر الدين وهو ان باب العلم القطعي بالتكليف به منسد علينا في الاكثر
وطريق الظن من غير جهة الاخبار كالقياس ونظائره قد منع من سلوكها وحينئذ فلو فرضنا ان العمل باخبار الاحاد ايضا غير جائز
للزم اما سقوط التكليف او التكليف بالمحال وهو تحصيل القطعي وكلاهما معلوم الاستحالة ولا يخفى ان هذا التقرير ايضا كسابقه
مبني على مقدمات ثلث احدها كون التكليف بالظن وثانيها منع العمل بغير الظن الحاصل من الاحاد وثالثها لزوم سقوط التكليف
او التكليف بالمحال لولا العمل بالاحاد ومطلقا ممنوع ثم المسلم هو المنع من العمل ببعض افراده فان قلت غير الممنوع من قليل قلنا
ثبوت التكليف بالزائد على غير الممنوع غير معلوم فانه لو عمل بالكتاب والاستصحاب واصالة البراءة والشهرة والاجماع
المنقول والظن من الحقوق يفتح كثير من باب التكاليف والتكليف بازيد من ذلك اما فيلم واما تقرير الدليل على مذاق
الطائفة الثانية فقد ذكرنا ان بعض من عاصرناه قد اكثر الكلام في هذا البحث ونحن نذكر ما ذكره ههنا فانه بعد ذكر
ان الادلة على حجية كل ظن الا ما اخرجه الدليل واما ان حجية الظن راجع الى ان باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية
منسد في امثال زماننا في غير الضروريات غالبا واما مشاركتنا لاهل زمان المعصوم في التكاليف وليس في غيرها علم من نص
او اجماع او حكم به العقل القاطع ما يدل على الحكم باليقين فان الكتاب بنفسه لا يفيد الا الظن وكذا اصل البراءة والعرف
والاجماع والعقل القاطع لا يثبت بها شيء يعتنى به في الفقه غالبا بل هي انما يثبت بعض الاحكام اجمالا او لا يحصل منها التفصيلات
وعلى هذا فينحصر الامتثال بالعمل بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق ويندرج في ذلك الظن الحاصل من الخبر الواحد فانه
لا فارق بين افراد الظن من حيث هو فاذا حصل منه ظن اقوى من غيره فيجب متابعته انتهى وقد اورد على هذا ايرادات ذكرها
هذا الفاضل مع ردها ونحن نذكر تحقيق المقام اولا ثم هذه الايرادات ثم نتبعه بما يورد اليه نظرنا في هذا الدليل فنقول
قال بعدما نقلناه وقد اورد على ذلك بان انسداد باب العلم لا يوجب العمل بالظن من حيث انه ظن لانه يجوز ان يعتبر
الشارع ظنونا مخصوصة بخصوصها لا من حيث انها ظن كظاهر الكتاب واصل البراءة لا لانهما ظن بل للاجماع على حجيتهما وفيه
ان حجية ظاهر الكتاب من حيث الخصوص بعد تسليم معلوميته مطلقا لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام كما لا يخفى على المطلع والاجماع
على اصالة البراءة فيما ورد في خلافه خبر الواحد اول الكلام ان لم نقل الاجماع على خلافه انتهى اقول قد عرفت ان مراده
ان يثبت اولا حجية كل ظن حتى يصير هذا اصلا لم يثبت منه حجية كل ظن ثم بواسطة هذا الاصل يثبت حجية خبر الواحد وليس مراده
اثبات حجية الخبر اولا وعلى هذا فيرد على جوابه عن الايراد اولا ان ظاهر الكتاب واصل البراءة وان لم يثبتا الا اقل قليل
من الاحكام ولكن خبر الواحد يثبت كثيرا من الاحكام فلم لا يجوز ان يكون هذا الظن المخصوص هو الخبر الواحد وهذا وان
اثبت مطلوبه وهو حجية خبر الواحد ولكنه يبطل منه مطلوبه الاخر وهو حجية كل ظن على ان ذكر الكتاب والاصل في الايراد
من باب التمثيل فلا يناسب الايراد عليه فان قيل هذا انما يفيد لو دل دليل قطعي على حجية الخبر الواحد وهو غير موجود قلنا
مثل هذا ايضا [illegible]

انسداد باب العلم موجبا للعمل بالظن من حيث هو ظن كذلك يحتمل ان يكون موجبا للخبر من حيث هو خبر وكما لا دليل على تعيين الخبر
كذلك لا دليل على تعيين الظن من حيث هو ظن ثم يرد على اصل الايراد ان هذا انما يصح لو كانت المقدمة المأخوذة هي بقاء
التكليف فقط فيمكن ان يقال انه يمكن ان يكون التكليف بالعمل بامارة مع قطع النظر عن افادتها الظن ولكن المراد ليس
ذلك بل المراد ان المعلوم هو ثبوت التكليف الموجودين وبقاؤه لنا وكون تكليفنا حالنا التكليف بهم او مع قطع النظر عنها
وعلى هذا فاللازم وهو تحصيل الفهم بما كلفوا به اذ ظاهر انه لا خطاب مخصوص لنا فالفهم منحصر بالعلم او الظن وباب العلم
منسد فينحصر التكليف بالظن والخبر من حيث هو خبر مثلا لا مدخلية له في الفهم الا ان يمنع ذلك ويقال ان مشاركتنا الموجودين
في جميع جزئيات التكاليف وتفاصيلها ممنوع بل المسلم المشاركة في القدر المسلم وعلى هذا فيمكن منع لزوم العمل بالظن
انه يكلفهم لم لا يجوز ان يكون تكليفنا في غير المعلوم هو العمل بامارة كالخبر مثلا ولو لم يفد الظن لا يقال هذا انما يصح لو دل دليل
على ان تكليف اهل هذا الزمان هو ذلك الامارة لانا نقول ليس الغرض ان الامر كذلك قطعا حتى يحتاج الى الدليل بل نقول لم لا
يجوز ان يكون كذلك فان قيل اذ لم نقل بكون تكليفنا هو تكليف الموجودين في الجزئيات فلا يرتفع الاحتياج الى فهم المكلف
به فانه مع قطع النظر عن المشاركة لا بد لنا في كل تكليف من فهم كونه تكليفا علما او ظنا واذا انسد باب العلم فيحتاج الى
الظن قلنا فرق بين الصورتين فانه على المشاركة احتجنا اولا الى العلم او الظن بالمشاركة ثم في كل مسئلة الى العلم او الظن
بتكليف الموجودين بخلاف ما لو لم نقل بالمشاركة فانه يمكن ح ان يعلم اولا ان الامارة الفلانية مناط تكليفنا فكلما علم
تحققها يحصل العلم بالمكلف به وكلما ظن ظن ولو لم يفد تلك الامارة بنفسها علما او ظنا ففي الاولى يحتاج في كل مسئلة الى
تحصيل علم او ظن بخلاف الثانية فانه لا يحتاج فيها الا الى تحصيل العلم بمسئلة واحدة فانسداد باب العلم في الاحكام لا يوجب
العمل بالظن ثم لو فرضنا انسداد باب العلم حتى في هذه المسئلة ايضا اي كلما ان ظن كونه حجة كان يجب العمل به على انا
لو سلمنا ثبوت المشاركة فلا يثبت بذلك حجية جميع الظنون ولا حجية الظن من حيث هو ظن فقط اذ للقائل ان يقول انا نسلم ان
خبر الواحد مع قطع النظر عن افادته الظن لا مدخلية له في الفهم ولكن من حيث افادته الظن له دخل واضح فلم لا يجوز ان
يكون الحجة هو الخبر من حيث انه مفيد الظن ان يكون الحجة هو الظن الخبري لا كل ظن فالحجة وان كان هو الظن ولكن يكون هذا
الظن هو الظن الحاصل من الخبر من حيث انه ظن حاصل من الخبر والتوضيح ان حين التمكن من العلم لا يحصل تجويز العمل بعلم حاصل
من امارة دون العلم الحاصل من امارة اخرى واما اذا انسد بابه ولزم العمل بالظن فيجوز اختلاف الظنون الحاصلة من الامارات
بجواز التعبد بظن حاصل من امارة دون اخرى ولذا منع من العمل بالقياس والحاصل انه يجوز ان يكون للامارة مدخلية
في جواز العمل وعلى هذا فيمكن ان يكون الظن الذي يجوز العمل به هو الظن الحاصل من الخبر من حيث انه هو لا كل ظن ويرد على
جوابه ثانيا ان ظاهر الكتاب وان لم يف الا باقل قليل من الاحكام ولكن الظنون ليست منحصرة في ظاهر الكتاب وخبر الواحد
بل تحصل من الشهرة ومن الاجماع الظني ومن الاستصحاب وغيرها فلم لا يجوز ان يكون ذلك الظن المخصوص هي الظنون الحاصلة
من هذه الامور وحيث منها كثير من الاحكام وثبوت التكليف في الاكثر منها غير ثابت ويرد عليه ثالثا ان منع الاجماع على
اصالة البراءة غير ضاير للمورد لانه في مقام الرد فيكفيه الاحتمال ورابعا انه قد عرفت ان مقصود المستدل اثبات اصالة حجية
الظن لا ثم اثبات حجية الخبر بواسطته وهذا الايراد انما هو على المطلب الاول فمنع الاجماع على اصالة البراءة فيما ورد في خلافه
خبر الواحد لا يدفع الايراد اذ للمورد ان يقول انه يعمل باصالة البراءة فيما لم يرد خلافه خبر الواحد وفيما ورد يعمل بالخبر قال
وقد اورد على هذا الدليل ايضا ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فيها لجواز ان لا يجوز
العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع نحكم به وما لم يحصل العلم به نحكم فيه باصالة البراءة لا لكونها مفيدة
للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او ظن يقوم على اعتباره

ودليل يفيد العلم فيما انتفى الامران يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد
ظنا لمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الاحاد بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء ما لم يحصل العلم
لنا به ولا يكفي الظن ويؤكد ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة
عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية
والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا نجد لنا عن الاتيان باحدهما
فنحكم بالتخيير فيها لثبوت وجوب اصل التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر او الاخفات فلا حرج لنا في شيء منهما وعلى هذا اتمام
الدليل المذكور لانا نعمل بالظن اصلا قال اقول وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان قوله وما لم يحصل العلم به نحكم فيه الخ
ان اراد منه عدم حصول العلم الاجمالي ايضا فهو كذلك لكنه خلاف المفروض وان اراد منه عدم حصول العلم التفصيلي ففيه
ان عدم التفصيلي لا يوجب البراءة مع ثبوت التكليف بالمجمل سيما مع التمكن من الاتيان بما يأتي بالمحتملات بحسب
القدرة والاستطاعة فان قيل لا نم العلم الاجمالي بالتكليف بغير الضروريات في امثال زماننا بل انما تكليفنا هو العمل
بالضروريات واليقينيات قلنا التكليف بغير الضروريات يقيني فانا نعلم بالضرورة ان في الصلوة واجبات كثيرة غير
ما علم منها ضرورة مثل جزئيتها او مطلق سمى الركوع والسجود ايضا مع انه لا يمكننا معرفة تلك التفصيلات الا بالظنون
وايضا الضروريات امور اجمالية غالبا لا يمكن الامتثال بها الا بتفصيلها فالحكم بين المسلمين وقطع الدعاوي ثبت وجوبه
مثلا بالضرورة او الاجماع ولكن معرفة كيفية ذلك يحتاج الى الظنون التي اشتمل عليها كتب الفقهاء وغايته الامر حصول القطع
في كيفيته بان البينة على المدعي واليمين على من انكر لكن معرفة المدعي والمنكر والتمييز بينهما ومعرفة معنى البينة انه رجل او امرأة
او واحدا او متعدد وانه شرط فيها العدالة ام لا وان العدالة اي شيء وباي شيء يثبت وان الحكم اي شيء الى غير ذلك لا يحصل
غالبا الا باستعمال الظنون كما لا يخفى على من له ادنى تأمل ويظهر من هذا نظرا ما اولا فلان المورد ان يختار ارادة عدم حصول
العلم الاجمالي قوله لكنه خلاف المفروض قلنا ان اراد بالمفروض ان المفروض حصول العلم الاجمالي بوجوب غير الضروريات
والاجماعيات علينا معاشر الموجودين في زمان المعصوم القائلين بالتفاصيل فهو مسلم ولكنه غير مفيد وثانيا ان نفي التكليف
بغير الضروريات يقيني الخ قلنا للمورد ان يمنعه ويقول انه ممنوع ومن اين علم ذلك مثلا في المثال الذي ذكره نقول
ان المعلوم هو وجوب الصلوة علينا وكذا علم انه يجب فيها الاستقبال والنية والتكبيرة بعدها النية قبل القراءة والقراءة
والركوع والسجود المشتملين على ذكر ما والتشهد والسلام وهذا معلوم بالضرورة والاجماع فيجب الاتيان بها ولا يجب شيء آخر
للاصل وهكذا في المثال الآخر نقول المعلوم هو وجوب قطع النزاع وطلب البينة من المدعي واليمين على من انكر واما علم
ان الظن الحاصل من الالفاظ حجة ولم يعلم اعتباره دليل يرجع في فهم البينة والمدعي والمنكر الى الظنون المعتبرة وكلما
لم يعلم يرجع فيه الى الاصل واما ثانيا فنقول الحق الموافق للانصاف ان الحق مع هذا الفاضل وحصول العلم الاجمالي بوجوب
غير الضروريات والدليل عليه ان ارباب العلماء والفقهاء والرواة من زمان المعصوم الى زماننا هذا دونوا كتبا كثيرة وتشتمل
مؤلفات عديدة واودعوا فيها فنون التكليفات وذكروا فيها اصناف المسائل الشرعيات سوى الضروريات والقطعيات
بل قليلا ما التفتوا الى بيان الضروريات والقطعيات واكتفوا عن ذكرها بقطعيتها وضروريتها ومن اجتماعها واتفاقهم
يحصل العلم بالتكليف بواحد معين ولكن يحصل العلم القطعي بكون شيء آخر غير الضروريات مكلفا فيه لنا والعلم الحاصل
لنا في ذلك من قبيل العلم الحاصل من التواتر المعنوي وانكار ذلك ليس الا مكابرة صرفة ومن راجع وجدانه وجد انه
لم يطلق في ميدان الجهل العنانة ورأى ان ما من فقيه ادعى لم يعط كتبهم الا وقد بين بعض التكليفات الغير الاجماعية
الغير القطعية يحصل لنا العلم بذلك وايضا يوجد في الشرعيات ما يقطع بوجود الحكم فيه ولا يمكن معرفته الا بالظنيات

ولدليل على هذا فلا يبقى لما ذكره المورد مجال ثم قال واما ثانيا فلان قوله بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف الى هنا اول الكلام لان حكم
العقل اما ان يريد به الحكم القطعي او الظني فان كان الاول فلا نسلم كون مقتضى اصل البراءة قطعيا اول الكلام كما لا يخفى
من لاحظ ادلة المثبتين والنافين من العقل والنقل سلمنا كونه قطعيا في الجملة لكن المسلم انما هو قبل ورود الشرع اما بعد ورود
الشرع فالعلم بان فيه احكاما اجمالية يمنع من اليقين مطلقا من الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى على من له ادنى تأمل ولكن لا نم حصول القطع
بعد ورود مثل خبر الواحد الصحيح في خلافه وان اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه ايضا سواء كان بسبب كونه بذاته مفيدا للظن
او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا ظن مستفاد من ظواهر الاخبار والآيات التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه غير
مع ورود الشرع سيما بعد ورود الخبر الواحد اذ الحاصل من الخبر الواحد ظن في خلافه انتهى اقول للمورد ان يقول المراد بحكم
العقل الحكم القطعي فانه لا شك في ان كل عقل سليم يحكم بانه اذا لم يصل المأمور به الى المأمور علما او ظنا قام على اعتباره
دليل من الآمر ومع ذلك عذب الآمر المأمور وعاقبه وذمه على ترك المأمور به يذم ويعد ظلما قبيحا ولا نريد من حكم العقل
الا ذلك وسواء في ذلك قبل ورود الشرع وبعده ومع ورود الخبر الواحد اذا لم يرد دليل على اعتباره وبعد غاية الامر
ان بعد ورود الشرع والعلم بالاحكام الاجمالية نقول بوجوب الاتيان بكل المحتملات فيما امكن ولم يلزم العسر والمشقة
واين هو من العمل بالظن وله ايضا ان يقول المراد الحكم الظني قوله لم يثبت حجيتها بالخصوص قلنا نم ولكنه غير ضار لانه النافع
ويكفيه جواز ذلك وعلى المجيب نفيه ثم انه قد ذكر بعض وجوه اخر للنظر الذي ذكره لا فائدة في ذكرها لرجوعها الى المناقشة
في المثال وعدم مدخليته فيما نحن بصدده هذا هو الكلام في الايرادات التي اوردت على الدليل المذكور واقول يرد
عليه ايرادات واعتراضات اخر واحتمالات فصلناها من حجية كل ظن واما الحجية وبعد ابطال هذه المقدمة يبطل
مقصوده الآخر ايضا من اثبات حجية الخبر الواحد بواسطة هذا الاصل وتلك الايرادات من وجوه منها ما سبق ذكره بعينه
المبسوط والجميع وحاصله منع قوله فينحصر الامتثال العمل بالظن لم لا يجوز ان يكون الحجة امرا آخر كالخبر او غيره من الاصل مع الدليل
على بطلانه وكذا بطلان الاحتياط حتى يحصر فيما ذكر الا ترى ان جماعة الاخباريين ذهبوا الى ذلك قال بعض فضلائهم واما
الاخباريون فليس عملهم بظاهر القرآن وبالخبر الواحد الجامع للشروط المقررة من حيث افادتها الظن بل يعملون بها وان خلا
عنهم بخلاف مدلولها وعلى هذا فلا يلزم من انسداد باب العلم حجية الظن والحاصل ان الخبر مثلا مع الظن في مرتبة واحدة فلا يلزم
حجية احدهما الا بعد اثبات عدم جواز كون الآخر حجة وقد يتوهم ان علة انسداد باب العلم لحجية الظن كونه اقرب الى العلم
لا يخفى ما فيه فانه ان اريد انه اقرب المجازات اليه فان حمل به انما هو في الالفاظ المعروفة عن حقائقها دون المعاني
الثابتة بالادلة العقلية مع ان الحمل مطلقا على اقرب المجازات مم ولو سلم فلا يثبت الا بالادلة الظنية وان اريد انه
اقرب الكيفيات النفسانية اليه فهو مم ولكن اين الدليل على وجوب المصير الى هذا الاقرب هذا مع انه لنا ان نقول ان
كون الحجة في بدو الامر هو العلم فقط ايضا مم لاحتمال ان يكون الحجة هو العلم او امرا آخر كالخبر على سبيل منع الخلو في بقائها
ان الحجة في اثبات الحقوق هو علم الحاكم او البينة فلا يلزم من انسداد باب العلم حجية الظن ومنها انه لو تم هذا الدليل لدل
على حجية الظن المظنون الحجية لا كل ظن وسيأتي توضيح ذلك ومنها ان قوله باب العلم بالاحكام منسد ان اريد ان باب العلم
بجزئيات الاحكام منسد فهو كذلك ولكنه لا يوجب حجية كل ظن لجواز جعل الشارع امرا مناطا لاستخراج الاحكام وان اريد ان
باب العلم بما هو المناط منسد فهو مم كيف ولو كان كذلك لما امكن اثبات حجية الظن ايضا لان اثبات الظن بالظن غير معقول
ومنها ان قوله لا شك في بقاء التكليف وقوله لا شك في انا مشاركون للموجودين في التكليف ان اريد ان لنا في كل جزئي
من المسائل من الاقوال والافعال والحركات والسكنات تكليفا وحكما من الاحكام الخمسة يجب علينا استخراجه واستنباطه
والعمل بمقتضاه فهو مم لجواز ان يكون الواجب علينا استنباط الحكم من دليل علمي او ظني مخصوص فكلما وجد فيه الدليل

يحكم بمقتضاه وما لم يوجد يتوقف فيه لا لان الشارع حكم فيه بالتوقف بل لانه شأن من لا يعلم الحكم يتوقف فيه
عن الحكم والافتاء ويبقى لا ادري الحكم ههنا كما صرح بذلك بعض المتأخرين في اربعينه فان قيل يمكن التوقف في الحكم و
القول والاعتقاد ولكنه لا يمكن في العمل غالبا فالعمل قلنا ليس العمل والتلبس باحد طرفي الفعل موقوفا على العلم بتجويز الشارع
اياه فنقول ان اريد انه لا يمكن التوقف في العمل من حيث انه عمل فمعلوم انه لا بد من التلبس باحد الطرفين وان جوز عدم رضاء
الشارع به فهو مم ولكنه غير مفيد والحاصل انه يتلبس باحد طرفي الفعل لما اتفق لا لحجة ولكن كل طرف يتلبس يحتمل ويجوز اباحته
وتحريمه ووجوبه والحيض ذلك ولا يتوهم انه يجوز العقاب على كل طرف يتلبس به ايضا لامكان دليل قطعي من عقل او نقل على
عدم العقاب او على العفو عن فعل حرام او ترك واجب لم يعلم حرمته او وجوبه ولا يتوهم انه يلزم ان يكون مباحا فيكون معلوم
الحكم لان عدم العقاب لاجل عدم العلم بالحرمة او الوجوب او لاجل العفو لا يستلزم الاباحة وان اريد بقاء التكليف ومشاركته
انا نعلم قطعا ان لنا في طائفة من الاقوال والافعال احكاما شرعيا يجب استخراجه وفهمه واثباته ضرورة بطلان التوقف في الجميع
فهو مم ولكنه لا يثبت الا جواز العمل بالظن في طائفة من المسائل واما جواز العمل به كلما تحقق فلا بل كل مسئلة يريد ان يعمل فيها بالظن
يتوقف على ثبوت او انتفاء التكليف في هذه المسئلة ووجوب استخراج حكمه ثم العمل بالظن فان قيل ورد في الاخبار ان لكل شيء وامر كلي او جزئي
حكما خاصا وورد ايضا ان كل حكم حكم به النبي فهو باق الى يوم القيمة وان حكمه على الاولين حكمه على الآخرين فلكل جزئي فيه حكم يجب
علينا العمل فيه واتباعه قلنا اولا انه معارض باخبار رفع التكليف ووضعه عمن لا يعلم وثانيا ان تلك الاخبار لا تفيد
غير الظن وثالثا ان غاية ما يدل عليها هو ان لكل جزئي حكما لكل احد لو ادركه يجب عليه امتثاله واما من لم يدركه فلا نم
انه مكلف بامتثاله ومنها انا لو سلمنا جميع ذلك فالثابت منه هو حجية ظن ما دون كل ظن بان ذلك ان الاصل هو عدم
حجية الظن والدليل القطعي قد قام عليها كما بينا في الرسالة وتبيين في موضعه ايضا فاللازم ح هو القول بحجية ما يدل عليه
الدليل دون الزائد وما يثبت من انسداد باب العلم ومشاركتنا للموجودين في التكليف هو وجوب العمل بالظن في الجملة
واما كل ظن فمن اين علم وبتقرير آخر نقول من الظاهر البين انه لا تفاوت في افراد العلم من جهة الحجية فانه لم يقل احد بكون
بعض افراده حجة لا ولا واجبا عليه اتباعه دون بعض بل لا معنى له في الحقيقة وكذا لا يتفاوت بتفاوت الحالات واما الظن
فلا شك ولا ريب في انه يتفاوت بالنسبة الى الحالات فقد لا يكون حجة كما في حال امكان العلم وقد يكون حجة ويتفاوت بالنسبة
الى الوقائع كما انه ليس بحجة في اصول العقائد وحجة في الفروع وكذا ليس بحجة في كثير من الموضوعات فانه يحكم الحاكم بعلمه ولا
يحكم بظنه ويتفاوت بالنسبة الى الامارات المفيدة له فبعض الظنون ليس بحجة قطعا في وقت من الاوقات وايضا كثير من الظنون
وقع الخلاف في حجيته بين العقلاء وايضا تكاثرت الآيات وتواترت الاخبار بالنهي عن العمل بالظن ومن جميع هذه يحصل
العلم بان الظن يمكن تفاوت افراده في الحجية ولو لم يحصل العلم بذلك فلا نعلم بعدم اختلاف جميع الافراد غير حاصل قطعا
فيمكن انه يكون بعض افراد الظن حجة دون بعض وعلى هذا فنقول ان قول المستدل اذا انسد باب العلم يجب العمل بالظن
ان اراد انه يجب العمل بكل ظن او بمطلق الظن فهو مم ومن اين له اثباته وان اراد انه يجب العمل بظن ولو كان ظنا مخصوصا
فسلم ولا يفيد له وقد تشبثوا لدفع هذا الايراد بوجوه الاول انه يثبت حجية الجميع بانضمام بطلان الترجيح بلا مرجح ويرد
عليه وجوه الاول انه لا شك ان الظن بنفسه مما يحصل احد طرفيه بالعلم والآخر بالشك وفي البين ظنون متفاوتة
بعضها اقوى من بعض فكيف يكون ترجيح الاقوى ترجيحا بلا مرجح الا ترى ان بعض افراد الخبر المفيد للظن ارجح من بعض
كالصحيح من الموثق والموثق من الحسن والحسن من الضعيف وكذا الاجماع المنقول بنقل عدلين ارجح من المنقول بنقل عدل
واحد وبعض افراد الشهرة مفيد لظن اقوى من بعض آخر وهكذا وايضا الظنون مختلفة من حيث ان بعضها مما اشتهر القول
بحجيته وبعضها لم يقل بحجيته الا نادر ولا شك ان الاول راجح والوجه الثاني انه كيف يلزم الترجيح بلا مرجح مع ان الترجيح

موجود في طرف الادلة الاربعة من الادلة الدالة على لزوم العمل بكل منها المذكورة في مظانها فان قيل ان الادلة الدالة على
لزوم العمل بها لا يفيد الا الظن فهي مرجحات ظنية قلنا اولا انا لا نسلم كونها ظنية ولكن نقول ان بطلان الترجيح بلا مرجح انما هو اذا
لم يكن مرجح اصلا لا قطعي ولا ظني واما اذا كان مع احد الامور مرجح ولو ظني فلا نم بطلان ترجيحه واذ لا بطلان الترجيح بلا مرجح
لا يعرف فيه وثانيا انه لا يلزم من عدم حجية الظن عدم صلاحيته لكونه مرجحا فان كونه مرجحا غير كونه حجة واجب العمل به وثالثا انه ان اريد
بكونها مرجحات ظنية افادة ظنية صارت مرجحة لهذه الظنون فهو مسلم ولكن لا يلزم منه كون ترجيحها ظنيا اذ لا تنافي بين كون الشيء يفيد
الظن بشيء ومرجحا قطعيا لامر اخر وان اريد به ان ترجيحها لهذه الظنون ظني فهو مم فان وجود هذه المرجحات لهذه الظنون قطعي
وان كانت هي ادلة ظنية ومع وجودها يكون الترجيح القطعي فان الطرف الذي فيه الادلة الظنية راجح قطعا على الطرف الفاقد لها
ورابعا انه على هذا يكون تمام دليلكم هذا موقوفا على عدم حجية الظن والا لكفى المرجح الظني فلا يتم دليلكم الا مع القول بعدم
حجية جميع الظنون وهو مطلوبنا فيرد عليكم ح محذور عظيم وهو انه على هذا يكون حصر دليلكم موقوفا على خلاف مطلوبكم موقوفا
على خلاف مطلوبكم فنقول حصر مطلوبكم موقوف على عدم حصر مطلوبكم وكلما كان كذلك فهو باطل قطعا وبتقرير اخر غاية هذا
الدليل ان العمل بكل ظن يتوقف على عدم جواز العمل بكل ظن وكلما كان كذلك فهو باطل والوجه الثالث انا لو سلمنا عدم المرجح للاكثر
منه هو التخيير دون الحكم بحجية الجميع فان قيل التخيير لم يقل به احد قلنا ان اردت انه لم يقل به احد مطلقا فمم وان اردت انه لم يصرح
به ان مع عدم دلالته على البطلان نقول ان اصالة حجية الظن ايضا كذلك فلا اجماع وكما نقول لعله يحصل بعد زمان ممكن
فيه من العلم او تعيين الظن الذي هو حجة اما حصول الاجماع لمثل هذا الزمان الذي انسد فيه باب العلم وباب تعيين الظن فم والوجه
الرابع انا لو سلمنا لزوم حجية جميع الظنون من انتفاء المرجح فانما يلزم لو لم يكن سوى القدر الثابت حجيته بحيث يجوز العمل به
فيما نحن فيه لا زائدا على القدر الرافع للضرورة ممنوع العمل به فلا يلزم حجيته والوجه الخامس انا لو سلمنا الجميع فنقول لكون الامر
دائرا بين بعض افراد الظنون وبين جميعها وكما ان ترجيح بعض افرادها على بعض ترجيح بلا مرجح فكذا ترجيح الجميع على كل البعض
ترجيح بلا مرجح ايضا والثاني انه اذا ثبت حجية ظن ما ظهر مطلق كل موجود في ضمن كل فرد من الظنون فيجب حجيته ويرد عليه
ان الامر بايجاد الحجية تارة يكون بايجادها في ضمن فرد مخصوص واخرى في ضمن اي فرد امكن فلم لا يجوز ان يكون الظن
المطلوب هو الحاصل في ضمن فرد مخصوص فان قلت الاصل عدم مدخلية الخصوصية قلنا الاصل عندك دليل ظني ايضا ولو سلم ان
المراد ايجادها في ضمن اي فرد كان فاللازم منه هو التخيير دون وجوب الايجاد في ضمن الكل على التخيير ايضا انما يكون لو لم يكن
لبعض الافراد مرجح قطعي او ظني هذا كله مع ان ما ذكر من انه ثبت حجية الظن المطلق وهو كلي موجود في ضمن جميع افراد الظنون
فلا يفيد اذ ما يصح اذا ثبت حجيته بواسطة لفظ كان مطلقا فيمكن ان يقول ح اذ الثابت انما هو حجية المطلق ولكن اثبات حجية
الظن ههنا انما كان بالدليل العقلي والظن في لحاظ العقل وحده تارة يكون بشرط شيء واخرى لا بشرط بل يثبت حجية
الظن المساوي نسبته الى الظن الذي هو لا بشرط شيء والذي هو بشرط شيء الثالث ان المراد من حجية كل ظن انه يجب العمل بظن
في حكم كل مسئلة بعضها انه باي طريق يظن بحكمها يجب اتباعه سواء كان بالخبر او الاجماع او الشهرة وغيرها فلو مسئلة حصل
الظن فيها باحد الطرق لاجل الشهرة مثلا يجب العمل ولا يمنع فيها الضرورة بعد وبعد ذلك لانه انما يفيد لو حصل الظن بغيره
ايضا وهو خلاف المفروض والحاصل انه تسلم ان اللازم من انسداد باب العلم هو العمل بظن ما ولكن نثبت منه انه يجب العمل
بظن ما في كل مسئلة فنقول كل مسئلة لو حصل الظن فيها لاجل الشهرة مثلا يجب العمل بها وهكذا او يمتنع اجماع ظني مخالف
في مسئلة وهذا هو المراد بحجية جميع الظنون وفيه ان هذا انما تم لو سلمنا بقاء التكليف في كل مسئلة وهو مم بيانه ان قولك التكليف
باق قطعا ان اريد انا نقطع ببقاء تكليفات وكوننا مكلفين بامور وان لم نعلم مواردها وانسد باب العلم بها فيجب
تعيينها بالظن فهو مسلم ولكن لا يدل على جواز العمل بالظن في كل مسئلة وان اريد انا نقطع بوجود تكليف في كل مسئلة فهو مم

ومن اين ثبت ذلك وعلى هذا فنقول لا نثبت حجية ظن ما في كل مسئلة لان ثبوتها موقوف على ثبوت التكليف فيها ومن اين ثبت ذلك
وبتقرير ابسط نقول قولكم انا نشارك في التكليف ان اردتم ان الموجودين كانوا مكلفين في الجملة وانا نشاركهم فيه وان لم
يعلم بالتفصيل موارده وانه هل هو ثابت في جميع المسائل الكلية والجزئية او لا فهو مسلم ولكنه لا يفيد الا حجية ظن ما لا حجيته في كل
مسئلة ووجوب العمل فيه فهو موقوف على ثبوت ثبوت التكليف فيه ضرورة وان اردتم ان الموجودين في كل مسئلة تكليف ونحن
مشاركون لهم فنقول ان المراد اما ان لكل مسئلة في ظرف الواقع حكما نفس الامر مع قطع النظر عن بيان المعصومين حكما خاصا
من الله مع جهالة المكلفين واما ان لكل مسئلة في حقهم حكما بينه الشارع واظهره وان احتمل عدم وصوله الينا فان كان المراد
هو الاول قلنا ان ثبوت مثل هذا الحكم مسلم في الواقع لكل مسئلة ولكنا لسنا مكلفين به اصلا لا في هذا الزمان ولا في زمان
الشارع ولم نكلف الا بما بينه وسائط بيانه وان كان المراد هو الثاني فنقول اولا ان ثبوت التكليف بهذا المعنى
في كل مسئلة في زمان الشارع مم لم لا يجوز ان يكون بعض المسائل مسكوتا عنه وثانيا على ذلك هذا الفرض وثالثا
انه لو سلم ثبوته بهذا المعنى فشاركنا الموجودين في هذا الحكم الذي بينه الشارع مم لم لا يجوز ان يكون المكلف في بعض
المسائل من يحصل له الحكم بالطريق القطعي او بالظن الذي حصل لهم بالاثار المخصوصة فان قيل ان المراد بالتكليف ههنا ليس
هو الوجوب والحرمة فقط بل الاحكام الخمسة ولا شك ان في كل مسئلة كان للموجودين حكما خاصا بينا من الشارع وثانيا
ثابت في هذا الزمان قلنا ثبوت حكم من الاحكام الخمسة مبين من الشارع في كل مسئلة للموجودين مم ولو سلم فبقاء هذا
الحكم بعينه لنا غير مسلم اما سمعت قولهم اسكتوا عما سكت الله وقولهم الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه
فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله ورسوله واما سمعت قولهم ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم والاخبار المتضمنة
الدالة على رفع القلم او وضع الحكم عمن لم يعلم فان قيل لا شك في ان لكل مسئلة حكما في حق المكلفين في الظاهر وحكما في
الخارج ولا يمكن ان يكون مسئلة لا حكم لها في حقهم ظاهرا قلنا نعم كيف وقد انكرتم غفير من العلماء ثبوته لما لا نص فيه وكيف
مع انه قد تواترت الاخبار بانه لا تكليف بما لا يعلم وبرفع القلم او وضع الحكم عمن لم يعلم ولو سلمنا ثبوت التكليف وبقاؤه
في كل مسئلة فلا يلزم منه وجوب العمل بالظن لم لا يجوز ان يكون اللازم هو العمل بدليل يفيد امثل ان يكون اللازم
هو العمل بالاحتياط فيما لم يرد فيه خبر يكون اللازم هو العمل بالاصل كما ان القائل بحجية كل الظنون يعمل به فيما لا ظن فيه
اصلا فان قيل اذا كان المفروض بقاء التكليف في كل مسئلة فلا معنى للعمل بالاصل لايجابه انتفاء التكليف فيما يعمل
فيه به قلنا لو كان الحكم الثابت بالاصل غير مكلف به فلا معنى لادعاء بقاء التكليف في كل مسئلة ضرورة لان اكثر
العلماء يحكمون في كثير من المسائل بمقتضى الاصل فان قيل انه وان لم يثبت ان لكل مسئلة حكما مكلفا به ولكن لا شك في
ثبوت التكليف في الجملة ولما انسد باب العلم بتعيين موارد التكليف ايضا وجب العمل بالظن فيه فكلما يظن فيه تكليف
يثبت التكليف فيه قلنا اللازم من ذلك ان بعض ما يظن فيه تكليف يجب اثبات التكليف فيه واما ان كلما يظن
فيه بالتكليف فيثبت فيه التكليف فمم والرابع ان المعلوم من هذا الدليل هو وجوب العمل بظن ما ولكن لعدم تعينه
يجب العمل بكل الظنون لتوقف البراءة اليقينية الا عليه لاجل اشتغال الذمة اليقيني عليه والجواب عنه اما اولا فبان تحصيل
البراءة اليقينية في امثال هذا المقام واما ثانيا فبانه لو وجب الاتيان بالكل عند عدم تعين المكلف به ويكون مثل
هذا العلم وهو الحاصل من العمل بجميع المحتملات جائزا العمل به فلا نسلم ان العمل بهذا العلم ممكن في اكثر الاحكام الشرعية
فلم ينسد باب العلم فيه واما ثالثا فبانا لو سلمنا وجوب الاتيان بجميع الافراد التي يمكن ان يكون كل منها هو المامور به فانما
هو فيما لم يكن غير المكلف به منهيا عنه واما فيما كان غيره منهيا عنه كما فيما نحن فيه فلم يقل احد بوجوب الاتيان بجميع
الافراد ثم قال الثاني ليس من الادلة على حجية كل ظن انه لو لم يجب العمل به بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وتوضيحه

في غير القطعيات ثم نقول ان الاجماع لو ادعي تم وسلم مع الاخباريين وورد قول الاخباريين لا يفيد في ذلك اصلا وثانيا ان الاتفاق
على الاجماع المنقول لا ينفع شيئا فيه قوله وايضا العمل بالتوقف والاحتياط فيه ان المورد ليس شيئا حتى يحتاج الى دليل يكفيه
الاحتمال وعدم دليل على التوقف والاحتياط لوجب كونها مثل الظن الذي ثبت فيه فما وجه ترجيح الظن بل له ان يقول
انه لا معنى للتوقف والاحتياط انه لا يفيد وجوب العمل ومن اين علم ذلك فيكون مثل ما اذا اخبرك عدل بان حكم الشيء الفلاني
كذا من غير ثبوت وجوب طاعته في الشرع قوله فكيف يجري ان قلنا انه كيف يجري على العمل بظنك وما ذاك الا على ان دليل
هذا العمل قطعي وانه يجوز العمل على مقتضى الظن قوله فلعله يبدل على عدم الاقتضاء قلنا لعله يدل على حال ظنك
قوله وجوز العمل بالظن لم يثبت من ادلتها قلنا وجوز ترك الفتوى لم يثبت من ادلتك ومما ذكرنا ظهر ان ما ذكر لا يصلح جوابا
للايراد المذكور وعلى انه يرد عليه ايضا انه لو اراد ما ذكر شيئا فانما يفيد وجوب الافتاء في الجملة لا في جميع خصوصيات المسائل
وعلى هذا فلا يثبت من هذا الدليل ما هو بصدده لانه لا يلزم من هذا الدليل لزوم الا حجية ظن ما بيان ذلك انه لا ريب في انه
لا يلزم ترجيح المرجوح الا اذا وجب الافتاء واما بدونه فلا كما اذا اخبر عادل بقيام ولا من حجية لا يلزم ترجيح المرجوح على
هذا فنقول انا نسلم انه يجب الافتاء في غير الضروريات والقطعيات في الجملة واللازم منه هو وجوب ترجيح الراجح في الجملة
واما لزوم ترجيح الراجح في كل مسئلة بخصوصها او لزوم ترجيح كل راجح فلا يثبت الا بعد ثبوت بقاء التكليف في كل مسئلة بخصوصها
ومن اين ثبت ذلك على قياس ما مر في الدليل الاول وبما ذكرنا ظهر ان ما ذكر لا يصلح جوابا للايراد المذكور ويمكن ان
يجاب عنه بان الافتاء وان لم يثبت وجوبه الا في الجملة لكن العمل اي اختيار احد الطرفين اضطراري لا يمكن ثبوته لا في المسئلة
الفقهية فلو عمل بالموهوم لزم ترجيح المرجوح والاحتياط لا يفيد لعدم امكان الاحتياط في كثير من المسائل كما في المسائل
الذي ذكرها وكما اذا دار الامر بين الواجب والحرام على ان الاحتياط ايضا يستلزم الظن فان مقتضاه انه اذا ظن وجوب
شيء فلا نتركه فنامل وبهذا او ان اندفع الايراد الذي ذكره المورد ولكن مثل هذا الدليل كسراب بقيعة يحسبه الظمان
ما حتى اذا جاءه لم يجده شيئا والناقد البصير اذا تامل فيه يعلم انه شبيه المغالطات ولا يمن ولا يخفى من جوع وبيانه
ذلك يتوقف على تقديم مقدمة هي انه لا شك في انه اذا دلت الشهرة مثلا على وجوب فعل شيء فالمظنون هو وجوبه اي كونه متعلق
الوجوب من الله تعالى راجحا وعدم كونه واجبا مرجوحا وليس براجح ومرجوح سوى هذين الامرين لان الراجحية والمرجوحية
ههنا انما هو من جهة الظن الحاصل من الشهرة ولم يتعلق طرفا الظن الا بهما فترجيح الراجح او المرجوح هنا اي اختيار احدهما
لا يكون الا باحد من الانحاء الثلثة اما من جهة الاعتقاد والتصديق او باعتبار القول والفتوى او من جهة العمل فترجيح المرجوح
باعتبار الاول هو اعتقاد الطرف المرجوح اي عدم كونه فعل الامر المذكور واجبا وترجيح الراجح وهو اعتقاد الطرف الراجح
اي اعتقاد كونه واجبا فلو اعتقد العدم يلزم ترجيح المرجوح اما لو عدم الاعتقاد بان لا يكون له اعتقاد بشيء من الطرفين فلا ترجيح
المرجوح ما يستلزم رجحان كون الشيء حكم الله ورجحانه واعتقاد كونه كذلك ايضا على عدم الاعتقاد فاذا انتفى الاعتقاد يلزم ترجيح
المرجوح ثم ذكر شرطا واما ترجيح المرجوح باعتبار الفتوى فهو الافتاء بالطرف المرجوح اي عدم كون الشيء المذكور واجبا
وترجيح الراجح هو الافتاء بكونه واجبا فلو افتى بالطرف المرجوح يلزم ترجيح المرجوح اما لو انتفى الافتاء بان لا يفتي على شيء من
الطرفين فلا يلزم ترجيح المرجوح باعتبار الفتوى واما ترجيح المرجوح باعتبار العمل فهو ان يوجد في الخارج ويتلبس به او
يوجد فيه فعل هذا الشيء وتركه ويتلبس فباعتبار العمل ايضا لا يلزم ترجيح المرجوح الذي صار مرجوحا باعتبار
الشهرة اولا وبالذات نعم يلزم مرجوحية الترك باعتبار اخر وهو ان يجب الشهرة مثلا صار الراجح وجوب الفعل اي طلب
هذا الفعل راجح المطلوبية في نظر الظان وتركه مرجوح المطلوبية في نظره ولا ريب في ان كون الشيء راجح المطلوبية
اي مظنون المطلوبية صفة مرجحة لهذا الشيء وجعله قدما هذا الفعل يصير بسبب انضمام كونه راجح المطلوبية في نظره

ان لفظ الترجيح في قولنا ترجيح المرجوح بمعنى الاختيار ولفظ المرجوح عبارة عن القول بان الموهوم حكم الله او العمل بمقتضاه و
الراجح عبارة عن القول بان المظنون حكم الله او العمل بمقتضاه ومبدأ الاشتقاق في لفظ الراجح هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعله
المدح والذم لا بمعنى كون الشيء ذا المصلحة الداعية الى الفعل وبالجملة المراد ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل و
الفتوى والعمل بالراجح حسن ولا يجوز ترك الحسن واختيار القبيح واورد على هذا بانه انما يتم اذا ثبت وجوب الافتاء الا بحكم به
العقل واما النقل فلا انه لا دليل على وجوب الافتاء عند عدم القطع بالحكم والاجماع على وجوب الافتاء ممنوع فيهم اذ الا
خباريون يقولون بوجوب التوقف والاحتياط عند فقد ما يفيد القطع ثم قال نقول اولا وجوب العمل بالمقطوع به في الفرعيات
اول الكلام وما دل عليه من الايات مع ان ظواهرها ليست بحجة عند الاخباريين ليست الا ظنونا مع ان الظاهر منها اصول الدين
سلمنا لكنها مخصوصة بحال الامكان ودعوى ان الاخبار قطعية وانهم يعملون بالقطع في غاية الوهن ثم ذكر كلاما في بيان عدم
قطعية الاخبار الى ان قال وايضا العمل بالتوقف اما الفتوى بالتوقف فايضا يحتاج الى دليل يفيد القطع فذلك ظنية دليل التوقف
المانع قال مع انه قد لا يمكن الاحتياط في العمل ولا التوقف كما لو دار المال بين شخصين ولا يقتضي الاحتياط اعطاؤه باحدهما
دون الاخر او كان من محصور قال قلت لا يتعرض المال في العمل ولا يحكم به لاحدهما في الفتوى قلنا القائل قد يوجب ذلك
فكيف تصرح بانه يقول ان الله يرضى منك بذلك واي شيء ذلك على انه دليل هذا العمل قطعي وانه لا يجوز العمل على مقتضى
الظن الحاصل للمجتهد فترك الفتوى وترك العمل ايضا يحتاج الى الدليل فلعله اذ يبدل على عدم الافتاء وجوز العمل بالظن
لم يثبت من ادلتها انتهى كلامه زيد احترامه اقول قوله ولفظ المرجوح عبارة عن القول الخ فيه ان المرجوح ليس الا كون الموهوم
حكم الله دون القول بذلك ولا العمل به فان مرادهم انه اذا حصل من الخبر مثلا ظن ترجيح خلاف المظنون ترجيح المرجوح ولا شك ان ما
صار راجحا من الخبر هو كون مدلوله حكم الله لا القول بان مدلوله حكم الله والقول والعمل هو الترجيح اي الاختيار وما يلزمه
من الاختيار وهذا واضح جدا قوله هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعله المدح والذم الخ لا يخفى ان الظاهر من كلامه ان مبدأ اشتقاق
الراجح والمرجوح لا يحتمل الا المعنيين المذكورين وفيه منع ظاهر لانه لا شك انه يطلق على معان اخر في الخبر ما عدا لعتاقه زيد
فلا شك ان قيامه راجح عندنا من عدمه وليس رجحانه باحد من المعنيين وكذا من يكون اقرب الى اخر يقال انه راجح بالنسبة اليه
وليس باحد من المعنيين فالرجحان يطلق على معان غير عديدة يرجع مال الجميع الى نوع زيادة سواء كان باستحقاق المدح
او بالمصلحة او بالقرب او بالاقربية الى الفهم وذلك كما في ان كون ذلك المعنى مرادا من هذا اللفظ راجح على غيره اي زيادة
شيء في نفسه وحدها انه لا يخرج عن احد المعنيين والحاصل ان رجحان شيء اما يكون في حد ذاته وحاق حقيقته من غير اعتبار امر
اخر اصلا فهو لا يخرج عن المعنيين واما يكون مع اعتبار امر اخر مثل كون شيء راجحا من حيث كونه مدلولا للفظ او من حيث كونه
حكم الله عندنا او امثال ذلك فذلك لا يلزم ان يكون باحد المعنيين وان اريد انه وان لم يكن المعنى ذلك الا ان مطلق
الرجحان يستلزم احد الامرين قلنا ذلك بالملازمة ثم لو حمل على التراجح قوله وبالجملة ان المراد انه لا ادري ما اراد ههنا
ان اراد ان هذا هو المراد من قولهم ترجيح المرجوح فهذا باطل قطعا لان المراد بترجيح المرجوح هو الفتوى والعمل بالموهوم
دون كون ذلك موهوما او حسنا وان اراد ان مرادهم من قولهم ترجيح المرجوح باطل هو ذلك فهو كذلك ولكنه لا يحتاج الى
هذا التطويل بلا طائل قوله وهذا الايراد في الجانب المقابل من الايراد المتقدم اقول اراد بالايراد المتقدم الايراد
الثاني وهو تجويز العمل بالاصل فيما لم يفد القطع قوله فانا نقول اولا وجوب العمل بالمقطوع به رجحان الله ما اشبه
هذا الكلام بمن لا ربط له اصلا فان المورد انما قال ما قال بطريق الاحتمال ونقل قول الاخباريين لم يكن لاجل ادعائه ان
الامر كذلك فما قاله مراده انه من اين علم وجوب الافتاء بغير القطع وان اردت الاجماع فهو تم فان الاخباريين ايضا لا يقول
به وهل يفيد في ذلك منع انحصار وجوب العمل بالمقطوع ورد قول الاخباريين والحاصل ان المورد يمنع وجوب الافتاء

مثلا اذا جاء مل الترك الذي ليس بعد ذلك فالترك مرجوح بالنسبة الى الفعل فالقول بوجوب ترجيح المرجوح فضل بين ذلك ان
ليس الظن وجوب فعل يكون الراجح او لا هو مطلوبية ذلك الفعل دون الفعل نفسه اذ لم يتعلق به الظن اصلا وانما تعلق بمطلوبيته
وكون الفعل ذا مفسدة مقدمة على الترك وهي كون مطلوب الطلب بمراعي راجح المطلوبية في نظر الظان يكون راجحا لاجل ان لم
هذه المفسدة وليس في ذلك الترك اذا عرفت هذه المقدمة فنقول يرد على هذا الدليل اما اولا فبان الراجح الذي يحكم العقل
بقبح ترجيح خلافه واتفق العقلاء على بطلان ترجيح خلافه ووجوب ترجيح الراجح هو الراجح الذي علم مساواة الطرفين
من سائر الوجوه وكان الطرف الراجح مشتملا على صفة راجحة زائدة واما اذا علم اشتمال احد الطرفين على صفة راجحة واحتمل
اشتمال الطرف الاخر على رجحان كثيرة اخرى وان لم يعلم وجودها قطعا فمن يقول بقبح ترجيح مثل هذا المرجوح الا ترى
انه اذا كان هناك بلدان يكون المسافة الى احدهما ثلثون فرسخا والى الاخر خمسة وعشرين فلا شك ان البلد الاخير ارجح من الاول
لاشتماله على صفة راجحة هو قرب المسافة ولكن اذا احتمل ان يكون الوصول الى المطلوب في الاول اسهل او الربح فيه اكثر وان لم
يظن ذلك فسافر الى الاول لا يحكم العقل بقبحه اصلا واما ثانيا فبانا سلمنا اشتمال احد الطرفين على رجحان مع العلم بعدم
اشتمال الطرف الاخر على الرجحان اصلا ولكن كل رجحان ليس بقبح العقل بارتكاب خلاف الراجح والا لزم انتفاء المستحبات
والمكروهات اذ لا شك ان فعل المستحب يشتمل على مصلحة وتركه خال عنها قطعا مع اتفاق العقلاء واتفاق الحكماء جواز تركه
وكذا ترك المكروه ومن اين علم ان اشتمال فعل على صفة هي كونه راجح المطلوبية في نظر الظان يوجب وصوله الى حد القبح
في خلافه واما ثالثا فبان ما كان رجحانه لاجل الاشتمال على صفة راجحة مفسدة فاتركه … ويقبح ارتكاب المرجوح
لو لم يشتمل تركه على صفة راجحة اخرى واما اذا اشتمل على صفة اخرى فلا يقبح تركه اصلا ومطلقا فان العالم راجح على الجاهل متقدم
راجح على تقليد الجاهل ويقبح العاقل تقليد الجاهل اذا لم يكن الجاهل ذا صفة اخرى واما اذا كان الجاهل مثلا …
ذا … والعالم لم يكن له ذلك فلا نم قبح تقديمه وعلى هذا فنقول لو تم الدليل على حكم العقل بوجوب فعل
ما ظن وجوبه بالشرع مثلا فانما هو اذا لم يكن في الترك رجحان من جهة اخرى اصلا واما اذا كان له مرجح اخر كان يكون
موافقا لما دل عليه وان لم يفد الظن ولا شك انه ح ذو صفة ذاتية ليست في طرف الفعل فلا يقبح ترجيح الترك وكذا
اذا كان موافقا لاصل العدم او كان المشقة في الترك اقل او كان موجبا لحصول دنيوي او لارتكاب مستحب اخر او غير
ذلك فح ليس هنا ترجيح المرجوح وهذا ظاهر لا يعقل هذا مع انه يرد على هذا الدليل وجوه اخر من الاعتراضات
منها انه ان اريد من قبح ترجيح المرجوح قبحه مطلقا بحيث لا يجوز ارتكابه اصلا فهو مم باطلاقه كيف ولو صح ذلك
لزم انتفاء المستحبات والمكروهات طرا لبداهة رجحان فعل المستحب على تركه وكون تركه مرجوحا وان تركه ليس قبيحا
ولا يجوز تركه فيها والا لما جوزه الشارع وان اريد ان فعل المرجوحات قبيح فهو مسلم ومن اين علم ان ما نحن فيه
من هذا القبيل وان اريد من القبح خلاف الاولى فهو مسلم لكنه لا يفيد لان المطلوب اثبات وجوب العمل بالظن لا اولويته
ومنها انه يلزم ذلك على القائل بحجية الظن ايضا لانه يحصل من الايات والاخبار والاجماعات المنقولة الناهية عن العمل
بالظن الظن بعدم حجيته فالقول بحجيته ترجيح المرجوح وقد يتوهم انه يحصل التعارض بين الظن الحاصل من هذه الادلة
والحاصل من الادلة الكثيرة في المسائل الجزئية فلا يبقى فيها الا احدهما فان انتفى الظن الحاصل من الادلة الناهية
فلا يلزم ترجيح المرجوح وان انتفى الظن الجزئي فلا ظن حتى يعمل به وهذا توهم فاسد اذ لا شك ان متعلق الظن فيهما
امران متغايران فلا تعارض بينهما حتى يمتنع اجتماعهما فان الظن الحاصل من الادلة الناهية والمظنون منها هو عدم
حجية الظن والحاصل في المسائل الجزئية من دليل ظني كالشهرة مثلا هو وجوب السورة مثلا واي تعارض بينهما وذلك
مثل ان يكتب سلطان الى بعض عماله ان كل مكتوب الذي يرد عليك في اليوم الفلاني فلا تعمل به فان المكتوب الاول

لا يوجب

لا يوجب انتفاء الظن بان الثاني من السلطان ثم يجي الظن بانه اراد العمل وهو حكم اخر غير المستفاد من الثاني فمن قبيل كيف
لا تعارض بينهما مع ان المظنون من الدليل الظني ان السورة مثلا لا يجوز تركها والمظنون من الادلة الناهية ان كل ما ظن
عدم جواز تركها ومنها قراءة السورة يجوز تركها ولا شك انه يمتنع اجتماع هذين الظنين فيتعارضان ويحصل احدهما
قلنا المظنون من تلك الادلة ان قراءة السورة المظنون عدم جواز تركها يجوز تركها لا مطلقا فالمظنون منها ان كل
ما ظن وجوبه ومنها قراءة السورة اذا ظن وجوبها يجوز تركها والمظنون من الدليل الظني ان قراءة السورة في الواقع
لا يجوز تركها واما انه لا يجوز تركها من كونها مظنون الوجوب فلا وبعبارة اخرى المظنون من الدليل الظني ان السورة
مثلا واجبة في الواقع ونفس الامر وان وجوبها حكم الله الواقعي واما كونه حكم الله الظاهري فلا يظن الا بعد الظن
بحجية هذا الظن والمظنون من الادلة الناهية ان وجوب قراءة السورة ليس حكم الله الظاهري واما عدم كونه حكم الله
الواقعي فلا يظن منها اصلا فلا تعارض بين الظنين مطلقا ومنها ان ما اتفق عليه العقلاء ويحاسن الدليل هو قبح ترجيح المرجوح
الواقعي الذي علم مرجوحيته واما الكلام فيما نحن فيه فما كان راجحا او مرجوحا في نظر الظان لا في الواقع والعقل لا
يحكم بقبح ترجيح ما كان مرجوحا عنده بحسب احتمال الجواز بجوازه في الواقع ونفس الامر ولتوضيح ان الكلام في ان الشارع هل
اوجب العمل بالطرف الراجح عندنا ام لا فانه معنى حجية الظن وعلى هذا فنقول انه اذا كان شي عندنا راجحا فيحتمل ان يكون راجحا
في الواقع ايضا فح يقبح من الشارع العالم بالواقع ترجيح المرجوح عندنا اي الامر بالاخذ بالموهوم ويحتمل ان يكون مرجوحا
في الواقع وح لا يقبح من العالم بالواقع الامر بالاخذ بالموهوم وترجيح المرجوح عندنا فترجيح الشارع ما هو مرجوح عندنا
ليس بقبيح باطلاقه فمن اين يعلم ان ما نحن فيه ما يقبح فيه ترجيح المرجوح عندنا فان قيل انا نقول ان ترجيح المكلف المرجوح
عنده قبيح وانما يقبح ترجيح المرجوح الواقعي ومنها انا نسلم قبح ترجيح المرجوح عند عقولنا ولكن لا نم ان كل ما يحكم عقولنا
بقبحه يحرم شرعا وانما هو في صور مخصوصة ليس ما نحن فيه منها كما مر في مبحث الحسن والقبح ومنها انه يرد عليك مثل
هذا ايضا اذ لا نقول بجواز العمل بالظن الحاصل من القياس ايضا فان قلت عدم العمل به للدليل الناهي عن العمل به قلت
حيث منع الدليل من المراد العقلية علم بطلانها لعدم الاختلاف في الادلة العقلية فان قلت لا يحصل الظن من القياس
قلت اولا ان اريد انه لا يحصل الظن منه بعد ملاحظة النهي عنه فلا ينافي تحقيقه ما شاء وان اريد انه لا يحصل الظن من قبل
النهي فهو باطل قطعا كيف ولا شك في ان القائلين بالقياس يعملون به لاجل الظن منه وعلى هذا فنقول كيف يجي عنه الا
مع انه ترجيح المرجوح وثانيا انا سلمنا ذلك منك فما تقول في قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله وان هم الا يظنون
وقوله عم من شك او ظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله وقوله عم في رواية سليم بن قيس من عمى نسي الذكر واتبع
الظن وبارز خالقه بالحرب … عن العمل بالراجح فان قيل لا يحصل من هذه الروايات الا الظن قلنا لو سلم ذلك فيكفي ذلك
على قولك ومنها ان هذا الي ترجيح المرجوح انما يلزم لولا ان ينضم الى المرجوح ما يوجب رجحانه ولكن صريح الايات
والاخبار الدال على وجوب ترك العمل بالراجح فبانضمام هذه الدلالات مع الطرف المرجوح صار راجحا على الطرف
الاخر ثم قال الثالث ان مخالفة المجتهد لما ظنه حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب ثم قال بعد كلام
ومراد المستدل انه اذا علم بقاء التكليف ضرورة وانحصر طريق معرفة الحكم الشرعي في الظن فيجب متابعته ولا يجوز
تركه بان يتمسك بالاصل براءة الذمة من هذا التكليف لان ما ظنه حراما او واجبا فظن ان الله تعالى … على مخالفته وظن
المؤاخذة موجب لوجوب التحرز عقلا انتهى وذكر ايرادات عليه واجوبتها لا فائدة في ذكرها وانا اقول يرد عليه
اولا ان كون مخالفة ما ظنه المجتهد مظنة للضرر ممنوع فان الظن بان هكذا حكم الله امر والظن بالعقاب على مخالفته
امر اخر فانه يمكن ان يحصل الظن بالحكم ولا يحصل الظن بالضرر بالمخالفة كما ان من لا يقول بحجية الظن او بحجية بعض الظنون

يقول بحصول الظن بحكم الله ولكن لا يقول بكونه مظنة للضرر الا ترى انه اذا شك في حكم الله يحصل احتمال كون هذا حكم الله
ولا يحصل احتمال الضرر لان المؤاخذة والعقاب شرايط من تفهيم المكلف واخباره بالتكليف ومن لا يقول بحجية الظن كيف
يسلم ان بحصول الظن يحصل ما هو شرط استحقاق العقاب بالمخالفة وشرط جواز المؤاخذة من المكلف بالكسر والحاصل ان من
البديهيات العقلية انه قبل وصول التكليف لا يجوز المؤاخذة والعقاب فقبل وصوله لا يحصل الضرر فكيف يظن ووصول
التكليف فيما نحن فيه موقوف على ثبوت حجية الظن فثبوت الظن بالضرر موقوف على حجية الظن فاثبات حجية الظن به دور
على انا نقول انه كما ان في المباحات الاحكامية بعد العلم بالتكليف لا يحصل العلم بالضرر بالمخالفة لجواز العفو بل يعلم جواز
العقاب فقبل ثبوت التكليف لا يثبت الا جواز العقاب واما انه لم يكلف بعد بالظن بالتكليف الظن بالضرر … وثانيا
ان ضرر العمل بالظن ايضا مظنون فيجب دفعه ومما لنا انه ما يقول في الايات والاخبار الناهية عن العمل بالظن حيث نفي عن
ذلك ورابعا ان وجوب دفع الضرر المظنون تم ولو سلم فانما هو مخصوص بالامور المتعلقة بالمعاش الذي شاننا فيها
متابعة عقولنا وارائنا وظنوننا دون ما يتعلق بالاحكام الشرعية التي شاننا فيها الاخذ من صاحب الشريعة فلما
ان المراد بوجوبه ان كان وجوبه شرعا فلا دليل عليه وان كان وجوبه عقلا فان اريد بالحسن العقلي الذي يدركه عقولنا
فلا ينافي ان نسلمه ولكن محض ذلك الحسن لا يوجب وجوبه علينا شرعا وان اريد به ازيد من ذلك فلا نسلمه والوجه واضح
ثم قال بعد كلام مدعيا انه غير المعهود في اثبات الدليل على المظنون ما خلاصته بعد حذف الزوائد انه لا شك ان الله
قد بعث رسولا وانزل كتابا واوسى شرايع واحكاما واراد من عباده العمل عليها وطريق ابلاغ الاحكام الى العباد
ما هو وفق مجرى عادتهم انما هو بالظن والكلام غالبا ونطقهم مع عباده ليس الا بلسان رسوله اما بتلاوة كتاب عليهم
او بحكمه بنفسه وبيانه اياها بلسانه فحاصل العلم بمراده من المخاطبين المشافهين من الكتاب والسنة فلا كلام فيه وفي
انه حجة على العباد وحصول العلم من الخطاب ولو بضميمة المقام مما لا يؤدي الى انكاره ريب وشك وكذلك ما حصل الظن
به لهم من العمل على مقتضى الحقايق والمجازات بحمل الالفاظ على حقايقها عند عدم القرينة على خلافها والبناء على القراين
في الحمل على المعاني المجازية لان ذلك كان في طريقة العرف والعادة من لدن خلقة ادم الى يومنا هذا وانهم كانوا
يبنون المحاورات على ذلك ويعلم ذلك بملاحظة احوال العرف والعادة علما وجدانيا فالشارع اكتفى في المحاورات مع
اصحابه بما حصل لهم الظن من الالفاظ في التكاليف ايضا قطعا فهذا الظن مما علم حجيته وهذا هو الذي اتفق العلماء على
حجيته من دون خلاف بينهم ثم هذا الكلام اذا انتقل الى غير المشافهين المشاركين لهم في التكليف مقتضاه فان كان
نقله بمعناه بحيث ان مراده الواقعي منه يقينيا لهم وعلموا انه اراد ذلك لا غير فلا كلام فيه ايضا وان كان نقله بلفظه
بحيث انه حصل لهم العلم بان هذا هو لفظ الشارع فلا اشكال ح في ان الظن الحاصل لهم من هذا اللفظ القطعي الصدور
حجة عليهم ام لا فنقول ح ان هذا اللفظ على قسمين قسم يحتمل ان يكون مما يقصد بقاؤه في الدهر والاستفادة منه كتاليف
المصنفين وقسم لا يقصد به ذلك بل انما قصد به تفهيم المخاطبين وان كان غيرهم ايضا مشاركين لهم في اصل الحكم فاما
الكتاب العزيز فهو وان امكن ان يكون من القسم الاول فان الظاهر انه يريد من جميع الامة فهمه والعمل على مقتضاه فيكون
هذا الظن ايضا حجة بالخصوص لان طريق العرف والعادة في تاليف الكتب وارسال المكاتيب والرسائل الى البلاد
البعيدة سيما مع مخالفة الالسنة وتباين الاصطلاحات تقتضي ذلك فان المصنفين واهل المكاتيب والرسائل
لا يريدون ممن يبلغ اليه كتابهم الا العمل بمقتضاه بعد دهرهم وعصرهم فالذي يجب على الله ان يكون هنا … من كتاب
اما يقينا او ظنا ولكن لم يثبت ذلك ثبوتا علميا لاحتمال ان يكون الكتاب من باب القسم الثاني سيما الخطابات الشفاهية
منه ولا ينافي ذلك تعلق الغرض على كتاب ببقائه ابدا الدهر ايضا لحصول الاعجاز وسائر الفوائد مع ذلك ايضا فان قلت

ان اخبار

لا يوجب ان اخبار الثقلين وغيرهما مما دل على العرض على كتاب الله يفيد ان الكتاب من القسم الاول قلنا هذا انما يفيد اذا علم
ان الاخبار من قبيل القسم الاول وهو محل كلام واما السنة المعلوم الصدور فيحتمل ضعيفا ان يكون مثل المصنفات والمكاتيب
ولكن الاظهر ان المراد منها تفهيم المخاطبين وتبليغ نفس الحكم الى من سواهم بواسطة تبليغهم ويجوز ذلك فلا يفهم من الرضا
بما يفهمه غير المشافهين حتى يكون ظنا معلوم الحجية واما اصل البراءة فهو ليس من الظنون التي علم حجيته بل هو من الادلة
الظنية واما خبر الواحد فلا دليل على وجوب العمل اذ لو سلم الاجماع وهو على فرض تسليمه لا يثبت الا حجيته في الجملة وفي
زمان خاص وفي نوع خاص اذ حجيته في الاعصار المتاخرة عن زمن الصحابة … غير معلوم وكذلك القدر المسلم منه خبر العادل والمسلم
منه العادل المعلوم العدالة والمسلم منه ما لم يعارضه مثله او لم يعارضه اضعف منه ولم يظهر التراجيح من المعارضات و
الاشكالات في علاج التعارض وغيرها واكثر هذه التراجيح يعود الى كيفية الاستنباط من الكتاب والسنة المتواترة ايضا
باعتبار حصول العلم بالتخصيص والتقييد بالنظر الى المرجحات في الجملة واحتمال ورود ما لم يطلع عليه والحاصل ان العمل
على مقتضى الظن المعلوم الحجية مجرد كلام لا يحصل منه العقد فقبل حصول العلم ببقاء التكليف بالتفصيلات المجملة كيف يمكن
تحصيل العلم بها بمجرد حصول العلم بجواز العمل بخبر الواحد الذي علم كون راويه عدلا … الترجيح المتفق عليه مع كونه غير
معارض بشي لو خاليا عن المرجحات التي لا نستانس منها الا العمل بالظن مع انه لم ينقل بالتواتر وجود مثله في اخبار نادر
في غاية الندرة ولا اجماع ولا دليل قطعي اخر على حجية الظنون الحاصلة من جهة المعالجات سيما مع ملاحظة الاختلاف
في الاخبار التي وردت في علاج التعارض بينها وكذا الكلام في الكتاب والسنة المتواترة فيصير حال الظنون المعلوم
الحجية عندنا مثل حال نفس الاحكام المعلومة اجمالا بالضرورة من الدين فكما ان العلم الاجمالي بنفس الاحكام لا يفيد في
التفصيلات فكذا العلم بجواز العمل بالظن الاجمالي في استفادتها لا يفيد الا العلم بجواز العمل بظاهر الكتاب والسنة
المتواترة في الجملة اذ مع خبر الواحد في الجملة ايضا مع عدم العلم بحجية ما نستفاد منها مفصلا بخصيصه لا يناسبه …
الاختلافات الحاصلة من المعارضات اليقينية والظنية كيف يعدنا فبان … من العمل بالاحكام مع الاجتناب عن العمل
بظن لا يعلم حجيته بالخصوص ولو فرض ثبوت حكم مستقل من جهة الظنون المعلوم الحجية مستقلا من دون حاجة الى غيرها فهو في
غاية الندرة ونتكلم فيما لا يمكن ذلك فيه مع ثبوت التكليف فيه يقينا فثبت من جميع ذلك انه لا مناص من العمل بالظن
الا ما اخرجه الدليل كالقياس والاستحسان ونحوهما انتهى اقول حاصل استدلاله انه لا … وتفصيلا ان بقاء التكليف انسداد
باب العلم ولما علم العلم بوجوب العمل بالظن لو كان هناك ظن معلوم الحجية ينفتح به باب الحكم لكان هو المتبع قطعا وليس
لنا ظن كذلك فيعلم بذلك وجوب العمل بكل ظن الا ما اخرجه الدليل اقول يرد عليه وجوه من الاعتراضات منها انه تامل
في ان مطلوبك منتج من لو مقدمات ثلث فان بقاء التكليف وانسداد باب العلم لا يفيد الا نفس وجوب اتباع
الظن في الجملة ثم ضم انتفاء الظن المعلوم الحجية يفيد وجوب اتباع الظن الغير المعلوم حجيته لا كل ظن والتوضيح انه لا شك في ان
المستدل لا يقول بان مجرد انسداد باب العلم يوجب اتباع كل ظن والا لما احتاج الى هذا التطويل واثبات انتفاء الظن
المعلوم الحجية بل مراده ان انسداد باب العلم يفيد وجوب اتباع ظن ما وبضميمة انتفاء الظن المعلوم الحجية اليه يثبت وجوب
اتباع كل ظن فتامل ان بعد ثبوت وجوب اتباع ظن ما انضمام انتفاء الظن المعلوم الحجية كيف يفيد وجوب اتباع كل ظن
فان قولنا يجب العمل بظن ما وليس هنا ظن معلوم الحجية لا يفيد الا انه يجب علينا العمل بظن غير معلوم الحجية فان قلت
انا نقول هو جميع الظنون او جميع ظنون المجتهد قلنا بل نحن نقول انه الظن الحاصل من الاخبار الاحاد مثلا صحيحها وضعيفها
منطوقها ومفهومها فان قلت مثل هذا يصير المعلوم حجية الظن الاجمالي اي الظن في الجملة وذلك لا يصلح في فهم الاحكام
لان النافع فيها اما العلم بحجية ظن مخصوص او جميع الظنون قلنا اولا ان مطلوبنا ايضا ان نقول ان هذا الدليل لا يفيد

ما ثبت حجيته ولا يثبت به ما يتعلق في نفس الاحكام وثانيا ان هذا انما يصح لو قلنا بانه يدل على حجية الظن الاجمالي في شرط الاجمال
وليس كذلك بل نقول انه يدل على حجية ظن من الظنون في الاحكام ثم تعيين ذلك الظن من انه هل هو الجميع او ظن مخصوص يحتاج الى دليل
اخر وراء ذلك وعدم دلالته على خصوصية بعض لا يصلح لاثبات حجية الجميع ولا يجاز لنا ان نقول مثلا ان عدم دلالته على حجية
غير الظن الحاصل من الاخبار يدل على حجية الاخبار وعدم دلالته على حجية الجميع يدل على حجية البعض ومنها انه لو سلمنا تمامية
هذا الدليل فلا يفيد ازيد من وجوب اتباع الظن المظنون حجيته اذ بانسداد الظن المعلوم حجيته لا يثبت الا وجوب اتباع الظن
المظنون حجيته كما ان بانسداد العلم بالتكاليف يثبت وجوب اتباع الظن بها ولو صح ان المستدل اخذ في دليله ان انسداد
باب العلم يوجب العمل بالظن وذلك لو صح لكان جاريا في مسئلة تعيين الدليل ايضا فنقول ان باب العلم بتعيين الظن الذي هو
حجة مسدود فيجب العمل فيها بالظن فيكون الحجة هو الظن الذي دل دليل ظني على حجيته لا كل ظن وكيف يصير انسداد باب العلم في ساير
المسائل سببا لوجوب العمل فيها بالظن ولا يصير هيهنا سببا له مع ان ذلك لا فارق ومنها ان لنا ان نقول ان دليلك هذا
قطعي او ظني والاخير لا يفيد فيجب ان يكون قطعيا ثم نقول هل هو عام يعني انه يفيد حجية كل ظن او خاص والثاني لا يفيد لانه غير
مطلوبنا فيجب ان يكون عاما ولكونه قطعيا والقطعي لا يخصص يلزم حجية القياس والاستحسان والمصالح وغيرها مع ان الخصم لا يقول
بها ومع ذلك يلزم المرجح والمرجع في الشريعة لانه يكون ح كل ظن حجة ولو من جاهل من جهة عقله او من جهة احتمال في نظره مع امكان
رجوعه الى العالم المجتهد فان قلت لا يحصل الظن من هذه الامور قلنا ان اردت انه شيئا منها لا يفيد الظن مطلقا فاسد جدا فهي
هذه مجرد دعوى غير مسموعة وكيف يمكن هذه الدعوى مع ان المتمسكين بها يستدلون بافادتها الظن وايضا لولا افادتها الظن
لما كان لنهي الحكم بها وان اردت ان عدم افادتها الظن لاجل ورود النهي عن العمل بها قلنا النهي وارد في ساير الظنون ايضا
فان قيل هذا الدليل قطعي عام بالنسبة الى ما لم يخرجه الدليل والحاصل انه يفيد حجية كل ظن لم يخرجه الدليل قلنا مرادك هل هو
انه يفيد حجية كل ظن لم يخرجه الدليل قلنا مرادك هل هو انه يفيد حجية كل ظن لم يخرجه الدليل القطعي او لم يخرجه الدليل
اعم من ان يكون قطعيا او ظنيا فان اخترت الاول يلزم مفاسد الاول ان يكون تمامية دليلك موقوفة على ثبوت عدم حجية
كل ظن وعدم جواز العمل بكل ظن وان لم يخرجه الدليل ايضا اذ لولا ذلك لما كان وجه للتخصيص بالدليل القطعي والثاني
هذا يعني الاعتراف بعدم جواز العمل بكل ظن والثالث انه يلزم عدم حجية ظن اصلا اذ كل دليل يتمسك به على حجية
ظن نتكلم فيه بمثل ما تكلم مثلا نقول في القياس انه ما الدليل القطعي على عدم حجيته فان الاخبار لا يفيد غير الظن والعموم في
الاجماع القطعي فيه ممنوع فان كيف وقد عمل به بعض من اعاظم اصحابنا المتقدمين ولو سلم فنقول ما القياس الذي حكم الشرع
او الاجماع القطعي على عدم حجيته فهل هو هذا القياس المتنازع فيه ام غيره ولو سلمنا انه هذا القياس فنقول الذي علم عدم
حجيته بالاجماع القطعي هل هو جميع اقسامه او بعضها ولو سلم ثبوت الاجماع على احدها فنقول ان الاجماع هل هو مخصوص
بحال دون حال او زمان دون زمان او يعم جميع الازمنة والحالات والاجماع القطعي او العموم مع خلاف بعض القول
في اصل عدم الحجية وخلاف الاكثر في عدم حجية بعض اقسامه غير ممكن وان اخترت الثاني اي حجية كل ظن لم يخرجه الدليل مطلقا
سواء كان قطعيا او ظنيا فنقول المراد ان كان الدليل الظني المخصوص فهو محض تحكم وان كان المراد هو كل دليل ظني فيلزم خروج
جميع الظنون لدلالة الايات والاخبار التي هي ادلة ظنية على عدم حجية ظن اصلا وانه يرد النزاع لعلها اذ كل ظن نفي لدليله
حجيته نقول له دليل ظني ثم ان هذا الجواب يجري في كل دليل تمسكوا به على حجية كل ظن وقد يجاب عن النقض بمثل القياس بمنع
انسداد باب العلم في موارده بالنسبة الى مقتضاه لثبوت حرمة العمل بموارده فيرجع الى ساير الادلة ويعمل عليه وان وافق مورده
مورد القياس والحاصل انه لاجل بداهة حرمة العمل بالقياس مثلا نعلم ان حكم الله غير ما يؤدي اليه القياس وان لم يعلم انه اي
شيء هو فلا نعينه بل نرجع الى ساير الادلة وفيه ان معرفة حرمة العمل يقتضي باب العلم بحكم القياس لا حكم ما القياس فيه فان

غير معلوم بعد فيجب ان يعمل فيه بكل ظن على مذهب المستدل ومن الظنون القياس فنحو صلاة الماء المتنجس بالنار لا يعلم انه هل يكره
التطهير به كالمتنجس ام لا فحصل الظن من القياس بالكراهة ومع قطعي الظن عن القياس لا نعلم حكمه اصلا والعلم بحرمة العمل بالقياس
لا يفيد فيما كان مجهولا من حكم الماء المتنجس مطلقا فان قيل يعلم ان حكمه ليس الكراهة من اجل كونها مستفادة من القياس فيقال
ذلك لا يفيد في العلم بحكمه فيكون بعد ما انسد باب العلم بحكمه ايضا والحاصل ان في موارد مثل القياس حكمين احدهما حكمها
من حيث انه مؤدى القياس ومقتضاه وثانيهما حكمها في نفسها والكلام انما هو في الثاني دون الاول ولا شك انه مجهول ولا اثر
لحرمة العمل فيه بظن اصلا مع ان معلومية ان مؤدى القياس ليس حكم الله ليس الا معلومية حرمة العمل بالظن الحاصل من القياس فلا يفيد
ذلك في دفع النقض اصلا لان بناء النقض على تلك المعلومية وقد يجاب ايضا بمنع ثبوت تحريم العمل بمثل القياس في زمان الحيرة
والاضطرار وانسداد باب العلم ولا يخفى فساده لان منع ذلك من باب منع البديهيات ولو جاز ذلك لجاز لنا ان نمنع بقاء
التكليف في غيرها هو ضروري ونقول انه على المدعي اثباته من بقاء التكليف في غير ما ذكر ليس باظهر من بقاء حرمة العمل
بالقياس مع انه ليس لنا ان نخصص الكلام بالقياس بل يجري الكلام في مثل الرؤيا والاستخارة والرمل والنجوم وغيرها
فلو منع احد حرمة العمل بهذه ايضا لما اتحق الجواب والقول بان مثل الرمل والنجوم مما لا سبيل لها الى الحكم الشرعي حتى يتوهم
بامكان حصول الظن بها كلام واه جدا لان من يعمل الرمل يسئل عن حكم انه من الرمل فيظن بانه اصاب وكذا القرعة والاستخارة
والسؤال على قواعد النجوم فان نسبة الرمل مثلا الى المال المسروق والى الحكم انه المجهول واحدة فانه اذا سئل عن
الاول وحصل الظن فكذا الثاني وقد يجاب ايضا بان المراد بنهيهم عن مثل القياس هو المنع من التشريع والدعة والاستقلال
بالحكم بمحض ما يقتضيه الاوهام الضعيفة فان القايسين يحكمون بمجرد ملاحظة العلة من قبل انفسهم وفيه انه ان كان ذلك
المنع مع حصول الظن فلا يفيد ذلك في دفع النقض وان كان بدونه فلا يقول احد به ولا يعمل عليه ومنها ان التمسك
بهذا الدليل انما هو لاثبات اصالة جواز العمل بالظن مع ان تمامية الدليل موقوفة على معلومية هذه الاصالة اذ لو لم يكن
معلومة لكان حكمها حكم ساير الظنون التي قال المستدل بعدم كون بعض منها معلوم الحجية كاخبار الاحاد واخواتها و
اذا كان حكمها كحكمها فانسد الباب في هذه الظنون لعدم كونها معلوم الحجية والاخذ بهذا الاصل مع انه ايضا كان ظنيا
ان هذا الذي يجاب هذا ثم انه بان تمام الكلام فاما لم يحجية الظن وعدمها وساير ما ذكروه في هذا المقام في بحث الا
جتهاد والتقليد هذا حاصل ما اراد اثباته من حجية جميع الظنون واما ما فرع عليه من حجية الاحاد من الاخبار لكونها من
افراد الظن فيظهر حاله من حال ما فرع عليه وبهذا يظهر ان لا يثبت حجية الخبر الواحد من هذا الدليل بتقريب يعني من
الطائفتين هذا ولا يخفى ان الظاهر من كلام المحقق ان المراد منه هو تقريب الدليل على مذاق الطائفة الثانية كما لا يخفى ولكنه
ينافي ما سياق مرادا من ان الاصل عدم حجية الظن خرج ما خرج بالدليل فيبقى الباقي ثم اقول انه يمكن تقرير الدليل
اي دليل انسداد باب العلم وبقاء التكليف بوجه اخر يثبت منه حجية ولكن بعض هذه الوجوه التي يعني انه يدل مر منها
على القائلين بحجية كل ظن المستدلين بهذا الدليل بحجية الخبر الواحد دون جميع الظنون وهو اساس منها واحد فنحقق
ما الحق بحجية الخبر الواحد لا لقطعية اما الوجهان الاولان فيما انه يثبت من هذا الدليل بحجية ظن ما او القول
بحجية كل ظن للترجيح بلا مرجح والمرجح للاخبار لا ما هو موجود من ظواهر الايات والاخبار والشهرة والاجماع المنقول
القول بكونها ظنية مدفوع بما سبق مفصلا وهذا انما يلزم على من تمسك في تمام هذا الدليل بعدم جواز الترجيح
بلا مرجح كما عرفت وثانيهما انه يثبت من هذا الدليل بحجية ظن ما او القول بحجية كل ظن لانتفاء الظن المعلوم حجيته
ولا شك في ان انسداد باب العلم اذا اوجب العمل بالظن فيلزم منه ان انتفاء الظن المعلوم الحجية يوجب العمل
بالظن المظنون الحجية لا كل ظن وهذا انما يلزم على من تمسك في اتمام هذا الدليل بانتفاء الظن المعلوم الحجية

كما مر واما الوجه التحقيق فهو انه لا ريب في ان احدا من الفروع والاجماع القطعي بعد ان البيان لنا احكاما ومسائل مكلفا بها في
ما علم ضرورة فان من شاهد كتب الفقهاء من الصدر الاول الى هذا العهد مشحونة باحكام بالاحكام جزئية غير ضرورية ويكون لا
جانبها اصل العلم لابد للناظر الاول ان لم يعلم تفاصيله وموارده والحاصل انا نعلم اجمالا ان لنا تكاليف غير الضروريات ثم نقول
انه لا شك ان باب العلم بتلك التكاليف والاحكام منسد فان كل ما علمنا كوننا مكلفين به نرى في انفسنا علما بتكاليف اخر
زائدة عليه وعلى هذا نقول لا يخلو اما ان يكون تكليفنا في تعيين هذا القدر الى ابدا ساقطا او يكون مكلفين بالعمل بالعلم فيه
او بالظن الى با ان لا يفيد غير الظن او بامارة مطلقا مع قطع النظر عن العلم او الظن او غيرهما والاول باطل لانه خلاف المفروض
وكذا الثاني لانه تكليف بما لا يطاق فتعين الثالث والرابع فان كان الرابع فثبت المط اذ لو يعمل احد بان تلك الامارة
غير الخبر فان كل من قال بان التعبد بامارة فقال انها هي الخبر او جعل تلك الاخبار المدونة منها وهذا ظاهر جدا وان كان
الثالث فنقول ان كل من قال بحجية الظن قال بحجية الظن الحاصل من تلك الاخبار فيكون حجة او نقول انه على هذا الفرض يكون
ظن من الظنون حجة لنا في هذا الزمان قطعا ولكن لا يتعين انه هل هو الظن مطلقا او ظن خاص ثم نقول ان الحجة الثابت حجيته لنا
هو الظن بالمكلف به لا الظن مطلقا لانه الذي انسد باب العلم فيه فالظن الذي ثبت حجيته هو الظن بالمكلف به في الجملة
والمكلف به لنا ليس الا ما كان مكلفا به لاهل زمان المعصوم والمكلف به لهم ليس الا ما كلفهم به المعصوم وامرهم اونهاهم
فيكون هذا الظن المتبع لانسداد باب العلم هو الظن براي المعصوم وما كلف به اهل زمانه ولا سبيل الى الظن بالراي الا بنقل
عنه وقوله فليس هذا الظن المعول به الا الظن بقول المعصوم لا جميع الظنون ولكن القول من الامور الحسية لا سبيل العقل الى اثباتها
الى تحصيل الظن به بل يحصر ما يوجب حصول الظن به بالكتاب والاجماع وعن قوله او اتفاق اصحابه الذين لا يعملون الا بقوله
الذي يسمى اجماعا او اشتهار الحكم بينهم بدون الاخبار عنه والنسبة اليه ولا سبيل الى حصول الظن بقوله الا باحد هذه الوجوه
الاربعة فلا يكون الظن الذي يجب اتباعه خارجا عنها وبتقرير اخر نقول وان ثبت انه يجب اتباع ظن من الظنون فنقول
ان الظن لابد له من متعلق ولا شك ان الظن الذي يجب علينا اتباعه هو الظن بالمكلف به والاحكام الشرعية فنقول انه
كما ان العلم بطريقين احدهما بحكم صحيح العقل وقضائه مع قطع النظر عن بيانه كحرمة الظلم ووجوب رد الوديعة وثانيهما
بيانه وقوله فكذلك الظن بطريقان احدهما ان يظن ان الامر الفلاني مطلوبه ومراده بسبب ظن مصلح او حسن او ما شاكلها
مع قطع النظر عن بيانه وكشف النقاب عن طلبه وارادته وثانيهما ان يظن ان الامر الفلاني مطلوبه ومراده لاجل الظن ببيانه
لطلبه ومراده ولا شك ايضا فان احدا من اصحابنا لا يقول بحجية الظن الاول وانما هو طريقة العامة بل هو الفارق بين اجتهادنا
واجتهادهم وقد تواترت الاخبار بالنهي عن متابعة ذلك الاجتهاد فيكون الظن الواجب الاتباع هو الثاني وهو الذي
انسد باب العلم متعلقه في امثال هذا الزمان لكان غيبة الشارع فيكون الظن المتبع هو الظن ببيان الشارع ثم بيان
الشارع لا يكون الا بواحد من الثلثة قولا او فعلا او تقريرا والعلم بهذه الثلثة انما يحصل بالسماع من الشارع او مشاهدة
فعله او تقريره او بالخبر المحفوف بالقرائن او بالتواتر او الاجماع القطعي والظن بها انما يحصل بالكتاب او بالاخبار عن
الشارع بان ينقل خبر منه انه قال كذا او فعل كذا او قرر فلانا على كذا او بظن الاجماع او بالشهرة فيعلم ان الظن الذي
يجب اتباعه هو الظن الحاصل من احد هذه الاربعة ثم نقول انه ثبت من ذلك ان الظن المتبع لا يخرج من هذه الاربعة ثم انه
يمكن ان يكون هو الظن الحاصل من هذه الاربعة وان يكون هو الظن الحاصل من واحد او اكثر منها ثم اذا كان هو واحد منها
كالخبر مثلا يمكن ان يكون جميع اقسامه او بعض اقسامه كخبر العدل الامامي ثم لو كان ذلك الظن هو الخبر العدل لا يمكن
ان يكون خبر المعلوم عدالته لانتفائه كما لعلم بالحكم فلا بد وان يكون هو الخبر العدل المظنون عدالته بالظن الحاصل من
اخبار رجال الرجال لانه الظن الممكن في التعديل فيعلم ان هذا الظن المتبع لا يخرج عن الكتاب او الخبر العادل المظنون

عدالته باخبار علماء الرجال او مطلق الخبر او بعض اقسام الاخر او الشهرة او الاجماع الظني ليس الاعلم من ذلك فان قول الشارع بوجوب
اتباع هذه الاربعة علينا موجود متحقق ثم نقول ان كلا من القول بوجوب اتباع ظواهر الكتاب او الشهرة او الاجماع الظني بعد الحجية
بعض اقسام الخبر من هذه الاخبار المدونة في كتب اصحابنا ولا عكس فيعلم ان قول الشارع متحقق في وجوب اتباع بعض اقسام الخبر
من هذه الاخبار المدونة قطعا وهو المط ويوجه اخر اذا علم انه يجب اتباع احد من هذه الاربعة لا بعينه فنقول انه ليس الكتاب وحده
قطعا اذ لم يقل به احد ولانا نعلم علما قطعيا اجماليا بوجوب امور اخر غير ما يستفاد من الكتاب فيجب اتباع احد من الثلثة فان
كان ذلك هو هذه الاخبار فهو المط وان كان هو الشهرة او الاجماع الظني المظنون فحصر بالتتبع او بالنقل فثبت حجية الخبر ايضا
لتحقق الشهرة والاجماع المحقق ثنا ان لم يكن قطعا والمنقول على حجية بعض اقسام الخبر فيكون حجة لا غير وهو المط وبوجه ثالث
واذا علم انه يجب اتباع واحد من هذه الثلثة فنقول لا يمكن ان يكون هو الشهرة لان المشهور عدم حجيتها فلو كانت حجة لزم عدم
حجيتها وما كان كذلك فهو باطل والقول بان الشهرة على عدم حجية الشهرة شهرة في الاصول والشهرة منها ليس بحجة كلام واه خال
عن التحقيق جدا كما يظهر بيانه في بحث الاجماع فتعين ان يكون احد الامرين الخبر والاجماع المنقول واياما كان لا يتم بدون حجية
الخبر الواحد لان الاجماع ليس الا خبر واحد بل هو اضعف افراد الخبر كما ياتي بل لو كانت الشهرة حجة ايضا لا يتم بدون حجية الخبر الواحد
لان العلم بالشهرة بين العلماء لا يعلم في هذا الزمان الا بنقل الاقوال لعدم امكان الاطلاع على قول اكثر العلماء الا بحجية
النقل بل لا يعلم نسبة كثير من الكتب الى مؤلفيها الا بنقل الاحاد فثبت ان العمل بخبر الواحد في هذا الزمان واجب قطعا لكن
الثابت ح هو حجيته في الجملة وتعيين القدر المتبع منه يحتاج الى مباحث اخرى ياتي ذكرها والثالث من ادلة حجية خبر الواحد

اشتهار العمل به بين الصحابة والتابعين من غير نكير ومن اصحاب الائمة ومن يليهم شايعا ذايعا حتى بذلوا وسعهم في ضبطه و
تدوينه وشرحه وترجمته ونقله وتصحيحه وحاصل هذا الاستدلال اثبات الاجماع على حجية خبر الواحد والعمل به وقد استدل به
بطريقين احدهما اشتهار العمل عند الصحابة والتابعين بلا نكير وثانيهما اشتهار عمل اصحاب الائمة ومن يليهم من العلماء وما يشهد
على عمل الاصحاب لائمة ومن يليهم بذل سعيهم في ضبط خبر الواحد وتدوينه وفي شرحه وترجمته وفي نقله وتصحيحه اما الطريق الاول
اي اشتهار العمل بين الصحابة والتابعين فهو امر لا يمكن انكاره وقد ذكر اهل السير والتواريخ وارباب الرواية والاحاديث
وقايع كثيرة وقضايا عديدة من الصحابة والتابعين رجعوا فيها الى الاحاد من الاخبار كما نقل ان ابا بكر رجع في توريث الجدة
الى خبر المغيرة بن شعبة ونقض عمر اجتهاده في الجنين بخبر حمل بن مالك ان النبي صلى الله عليه وآله قضى بخلاف قضائه فنقضه وجعل في الخنصر ستة
وفي البنصر تسعة وفي كل من الوسطى والسبابة عشرة وفي الابهام خمسة عشر حتى روي له كتاب عمرو بن حزم في ذلك ان في كل
اصبع عشرة ورجع عن رايه في الجزية لما روي له في المجوس ما ادري ما الذي اصنع بهم فقال عبد الرحمن بن عوف انه رسول الله قال سنوا بهم
سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم ورجع الجماعة الى قول عائشة في الغسل عند التقاء الختانين وقال انس
كنت اسقي ابا عبيدة وابا طلحة وابي بن كعب شرابا اذ اتى ات فقال حرمت الخمر فقال ابو طلحة
قم يا انس الى هذه الجرار فاكسرها فقمت فكسرتها وعمل اهل قبا في التحويل بخبر الواحد قال العلامة بعد نقل هذه الاخبار
وغيرها مما هو مذكور في كتابه والاخبار في ذلك كثيرة وان لم يكن كل واحد منها متواترا لكن القدر المشترك منها وهو العمل
بمتفق الخبر متواتر انتهى ثم انه وان لم يكن انكار عمل بعضهم بخبر الواحد لكن لما لم يمكن ايضا اثبات عمل الجميع الذي هو الاجماع
ولم يكن في عمل البعض حجية من قول من غير نكير اي الاستدلال ليس بمجرد علمهم بل به وبعدم الانكار عليهم من احد من الصحابة فتعقد
الاجماع من سكوت الجميع ولابد ان يكون فيهم من ينعقد الاجماع به لدخول كل المجتهدين فيهم وكذا المعصوم فيتعقد على مذهب
اهل السنة والامامية جميعا واورد على ذلك بوجوه الاول انا لا نم انهم عملوا بالعمل في هذه الوقايع كان بهذه الاخبار اذ لعلهم عملوا
ولا يلزم من موافقة العمل للخبر ان يكون هو السبب للعمل والجيب عنه بانه قد علم من سياق هذه الاخبار ان العمل كان حكمهم بالتيقن

او التردد ولانه عند سماع الخبر الحكم بمضمونه والعمل به يدل على ان العمل به على ان في كثير من الروايات المنقولة ما يدل على ذلك كقول ابن عمر في
هذا النصيب بعينه وكنا ندعها ابن عمر قال كنا نخابر اربعين سنة لا نرى بذلك باسا حتى سمعنا رافع بن خديج ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن
ذلك فانتهينا الخبر فذلك بل تدل باستحالة موافقة العمل الخبر عادة اذ يمتنع عادة في جميع تلك الوقائع المنكرة جدا او في اكثرها
ان يظهر لهم عند سماع الخبر الا ما ملة دليلا اخر كان العمل به لا بالخبر ولم يظهر لهم ذلك قبل ذلك وايضا لو كان الامر كذلك لقضى العادة
باظهار ذلك لان الجمع الكثير اذا اشتد اهتمامهم بامر قد التبس عليهم ثم زال الالتباس عنهم بدليل سمعوه او راى حدث لهم فيه
لا بد عادة من اظهار ذلك الدليل والاستبشار بسبب الظفر به ولو جاز في الواحد والاثنين ان لا يظهر ذلك لم يصح في الكل
والثاني انه قد عارض برد الخبر الواحد في وقائع كثيرة كما روي ان ابا بكر رد خبر المغيرة حتى رواه محمد بن مسلمة وان عمر رد خبر
في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد وانكر خبر فاطمة بنت قيس في سقوط النفقة والسكنى في ايام العدة وقال كيف نترك كتاب الله
حيث قال اسكنوهن من حيث سكنتم بقول امراة لا نعلم صدقت ام كذبت وانكرت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله
عليه واحتجت بقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى واجيب عنه بان المراد ليس اثبات وجوب العمل بكل خبر بل المراد هو حجية الخبر
الواحد في الجملة وما نقل من قبولهم اخبار الاحاد في وقائع لا تحصى والكلام في بعض الوقائع مع ان كثيرا من الجماعة الذين نقل
منهم العمل هم الذين نقل عنهم الانكار ايضا فظهر انهم كانوا يعملون باخبار الاحاد في الجملة وانكارهم انما كان لاشتهار العمل بين الصحابة
والتابعين من غير انكار وليس بحجة اذ لعل ذلك الاشتهار انما كان من عمل ابي بكر وعمر ولم يقدر اهل الحق على انكاره ...

المتكاثرة والذم واللعن والرد والطعن عليهم وان اردنا الظن بقول الشارع فهو هل يحصل من الكتاب او قول العلماء او الاخبار
فقد عرفت حال الاولين فانحصر لنا الطريق بالاخبار المدونة والروايات المنسوبة اليهم فيكون حجة فان قلت لو كانت حجة لوجب عليهم
بيان ذلك ونصب دليل عليه قلنا انا يكفي لذلك وصولها الينا منهم خلفا عن سلف ويدا عن يد وهذا دليل لايح وسائر ما نحن على
انهم حملوها الينا لنا وسالك الاجلاء ثانيا انك هل تزعم انهم ما علموا وجوب اتباعها لنا او لزوم الاخذ بها فان هذه الروايات
المتواترة المنقول منها اكثرها الدالة على الحث على الرواية وحفظها ونشرها الامرة باخذها الناهية عن ردها كما ياتي شطر منها
وما ذلك التطابق من العلماء الاقدمين والاحدثين على العمل بها والاخذ بما فيها مع توفر الدواعي على كتمانها واشتداد
التقية في نشرها والعمل بها سيما في العصر الاول والصدر الاقدم وكيف يمكن مع طول تلك المدة وشدة التقية ووجود [illegible]
الاعداء وتحقق موجبات الاختلاف بيانها باكثر من ذلك بحيث لا يبقى للاذهان المعاندة [illegible] التشكيك فهل كنت تريد
منهم ان يلازموا تلك الاخبار ويلاحظوا في الاسفار والامصار ويجعلوها متواترة مع عدم تمكنهم من اظهارها [illegible] على رؤوس
الاشهاد وخوفهم على انفسهم المقدسة الشريفة حتى انه تواتر منهم ان الاختلاف بين اصحابنا منا وابقى لهم ولنا ولو تاملت فيما
تلونا عليك بقلب خالص يقيني لما بقيت لك شبهة في وجوب الاخذ بتلك الاخبار المدونة في كتب اصحابنا ومنها الاخبار المحفوفة
بالقرائن المفيدة للقطع بحجية الاخبار الاحاد بل المتواترة معنى وبيان ذلك انه قد وردت اخبار كثيرة من الصحاح وغيرها
دالة على وجوب العمل بالاخبار المروية عن ائمتنا الاخيار منها صحيحة البختري عن الصادق قال ان العلماء ورثة الانبياء وذلك
ان الانبياء لا يورثوا دينارا ولا درهما وانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ شيئا منها فقد اخذ حظا وافرا ومنها
صحيحة معاذ الهراء قال قلت لابي عبد الله اني اجلس في المجلس فياتيني الرجل فاذا عرفت انه خالفكم اخبرته بقولكم فقال لي اصنع
هكذا فاصنع حيث قررهم معاذ على اخباره بقولهم مع علم المخبرين بقوله ومنها رواية يزيد بن عبد الملك عن الصادق قال
تزاوروا فان في زيارتكم احياء لقلوبكم وذكر لاحاديثنا واحاديثنا تعطف بعضكم على بعض فان اخذتم بها رشدتم ونجوتم
وان تركتموها ضللتم وهلكتم فخذوا وانا بنجاتكم زعيم ومنها رواية معلى بن خنيس قال قلت لابي عبد الله اذا جاء حديث
من اولكم وحديث من اخركم بايهما ناخذ قال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فان بلغكم عن الحي فخذوا بقوله حيث امر بالاخذ
بقول الاول مع المخالف ومعلوم ان الاخذ به [illegible] ومنها مرفوعة الكناسي عن الصادق في قوله تعالى ومن يتق الله يجعل
له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب قال هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء وليس عندهم ما يتحملون به الينا فيسمعون حديثنا
ويقتبسون من علمنا فيرحل قوم فوقهم وينفقون اموالهم ويتعبون ابدانهم حتى يدخلوا علينا فيسمعوا حديثنا فينقلوه اليهم
اولئك فيضيعه هؤلاء فاولئك الذين يجعل الله لهم مخرجا ويرزقهم من حيث لا يحتسبون ومنها ما رواه الصدوق في
اكمال الدين عن محمد بن محمد بن عصام رضي الله عنه قال حدثنا محمد بن يعقوب الكليني عن اسحق بن يعقوب ورواه
الطبرسي ايضا في الاحتجاج والكشي في الرجال ورواه الشيخ في كتاب الغيبة عن جماعة عن ابن قولويه وغيره عن الكليني عن
اسحق بن يعقوب قال سالت محمد بن عثمان العمري رضي الله عنه ان يوصل لي كتابا قد سالت فيه عن مسائل اشكلت
علي فورد في التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان اما ما سالت عنه ارشدك الله وثبتك [illegible] الى ان قال واما الحوادث الواقعة فارجعوا
فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم ومنها ما رواه في المحاسن عن الباقر قال حديث واحد تاخذه
من صادق في حلال وحرام خير لك مما طلعت عليه الشمس حتى تغرب ومنها ما رواه فيه ايضا عن الجامع [illegible] قال لحديث واحد
تاخذه من صادق خير لك من الدنيا وما فيها ومنها ما رواه الكشي في العالي السند الصحيح انه ورد توقيع [illegible] بن الهلال [illegible]
فيه انه لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا وهذا الحديث يدل على وجوب العمل بكل ما يرويه ثقة ولو كان
بوسائط غير معروفة ومنها ما رواه الصدوق عن النبي قال [illegible] ومنها ما رواه الشيخ في [illegible]

انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ومنها ما رواه الشيخ في كتاب الغيبة
عن ابي الحسين بن تمام عن الحسين بن روح عن ابي محمد الحسن بن علي في كتب بني فضال انه قال خذوا بما رووا وذروا ما راوا ومنها ما
رواه الامام في تفسيره عن ابائه عن النبي انه قال [illegible] الى ان قال هم الذين ياخذون القران [illegible]
من وسايط السفراء منا الى شيعتنا ومنها قوله ما خالف اخبارهم فخذوه وقوله خذوا بما خالف القوم ونحو هذا المضمون
احاديث كثيرة من الصحاح وغيرها ومنها قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك في احاديث مقبولة وصحيحة [illegible] الاستدلال بهذين
الخبرين انه اوجب الاخذ بما يخالف العامة او ما اشتهر عند التعارض فعند عدمه اولى من عدم القول بالفصل ومنها قولهم
في روايات كثيرة بايهما اخذت من باب التسليم وسعك ومنها ما رواه الكشي بسنده عن سلم بن ابي حبة قال كنت عند ابي عبد الله
في خدمته فلما اردت ان افارقه ودعته وقلت احب ان تزودني فقال ائت ابان بن تغلب فانه قد سمع مني حديثا كثيرا فما روى
لك عني فاروه عني حيث امره بالاخذ عن ابان وامره بالرواية ولا شك انه ليس الا للعمل الى غير ذلك من الاخبار والروايات
بهذا المضمون وان بلغت حدا يحصل العلم منها بوجوب الاخذ بالاخبار المروية عنهم الا انه تلحقت اليها قراين يوكد العلم ويشيده
وهي كثيرة جدا الاولى الروايات الكثيرة الامرة باخذ الاحكام من روايات اشخاص معينين كزرارة ومحمد بن مسلم واحمد بن ادريس
ومحمد بن عثمان العمري وابنه وابي بصير الاسدي وغيرهم والثانية الاخبار الغير المحصورة الواردة في الترغيب على الرواية والحث
عليها من الصحاح والموثقات والحسان وغيرها الثالثة الروايات العديدة بل المتواترة الامرة بحفظ الرواية وابلاغها الرابعة
الروايات الواردة في بيان كيفيات كيفية الروايات من النقل بالمعنى والاسناد الى صاحبها وغير ذلك الخامسة الروايات
المتواترة المتبوعة في كيفية الجمع بين الاخبار المتخالفة السادسة الروايات المستفيضة الواردة في ان من سمع شيئا من الثواب
فعمل به كان له اجره السابعة الروايات العديدة القائلة بانه اعرفوا منازل الرجال على قدر رواياتهم عنا الثامنة الاحاديث
المتكثرة القائلة بانه قد كذب على الكذابة وانه فليكذب على رسول الله فانه لولا حجية الاخبار لما كان للكذب عليهم وجه التاسعة
الروايات الواردة في حفظ كتب الاحاديث وكتابتها ونشرها وبثها والاخبار بهذه المضامين السبعة قد بلغت حدا لا يمكن احصاؤها
وجمعها في كتاب واحد العاشرة استدلال اصحابنا قديما وحديثا من الفقهاء الكرام والعلماء العظام بالاخبار المروية بطريق
الاحاد وبتلك الاخبار المدونة في كتب اصحابنا وان ادعى بعض منهم ان العمل بها لاجل اقترانها بالقراين وذلك انه معتمد
وابتناء مذاهبهم وارائهم عليها حتى انا ما وجدنا كتاب فقه وما سمعنا باحد منهم لم يستدل بالاخبار الاحاد من
قديم الاعصار وحديثها اذا طولبوا بصحة ما افتوا به منهم عولوا على المنقول في كتبهم المدونة واصولهم المعتمدة فيسلم خصمهم
منهم الدعوى وهذه طريقتهم من زمن النبي الى زماننا هذا الحادية عشرة كون الاختلاف بين العلماء في اختلاف
الاخبار فان وجود هذا الاختلاف منهم دليل على ان عملهم كان بالاخبار ونحو ذلك الاتفاق مما يكفي العقل السليم الثانية عشرة
اهتمام اصحابنا الامامية من المتقدمين والمتاخرين والمعاصرين للائمة المعصومين ومن يليهم الى زماننا هذا في جمع الاحاد
من الاخبار وتدوينها ونشرها وترويجها وضبطها وتاليفها ونقلها وروايتها وحفظها وكتابتها ودرسها و
قراءتها واسماعها واجازتها حتى انه لم يوجد من مشاهير اصحاب الائمة وفضلاء علماء الامة الا وقد خرج عنه اصل او كتاب
جمع فيه الاحاديث والاخبار وضبط فيه ما روي عن الائمة الابرار الثالثة عشرة سعيهم واجتهادهم في ضبط الرواة والاسناد
وبيان كيفية احوال الرجال وتعديلهم وجرحهم وذمهم ومدحهم حتى وضعوا لبيان احوالهم علما وصنفوا فيه كتبا [illegible]
واحتمال رجاء التواتر من هذا وساير [illegible] وتكثير القراين مدفوع بان التواتر او القرينة انما يفيد لو كان في اول الامر لا
بعد الانتهاء اولا الى الاحاد [illegible] ولا فائدة في ذلك بعد تعدد الطبقات ومضي مدة مديدة
الرابعة عشرة جدهم وجهدهم في تبيين معاني الاخبار وتفاسيرها [illegible] حتى ان اصحاب العلوم المنقولة بينوا

ظواهرها وارباب المعقولات اولوها بموجبها الخامسة عشرة ارسال الرسول الرسل الى القبائل والعشاير والاحتمالات
المذكورة ههنا انما هي جارية اذا اريد الاستدلال به وحده السادسة عشرة عمل الصحابة والتابعين المذكور في السير
والتواريخ وكتب الاحاديث السابعة عشرة العلم القطعي بان جميع الموجودين في زمان المعصومين من النساء والرجال في اهل
البلاد القريبة والنائية لم يكن علمهم بالاخبار المتواترة او المحفوفة الثامنة عشرة الاجماع المنقول كما نقله الشيخ
في العدة ما الذي يدل على [illegible] اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم و
دونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سالوه من اين قلت هذا فاذا
احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم
وسجيتهم من عهد النبي ومن بعده من الائمة ومن زمان الصادق جعفر بن محمد الذي انتشر العلم عنه وكثرت الرواية من جهته فلولا ان
العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولا نكروه لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو [illegible]
واما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على الاخبار الاحاد المروية عن الائمة والاصوليون منهم
كابي جعفر الطوسي وغيره وافق على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى ويظهر دعوى
الاجماع من المحقق ايضا على ما نقل عنه ومن جماعة من المتاخرين وقال بعض فضلاء معاصرينا في بيان ادلة حجية خبر الواحد التي
اشتهار العمل بخبر الواحد في زمان رسول الله وعمل الصحابة عليه من غير نكير وذكر الخاصة والعامة وقايع كثيرة ذكروا
منها عمل الصحابة به ويحصل من مجموعها العلم باتفاقهم الكاشف عن رضاه به ثم قال بعد كلام تحصل من جميع ما ذكرنا ان
اطباقهم على هذه الطريقة من غير نكير منهم اجماع على الحجية اذ فيدل عليه الاجماع وتقرير المعصوم التاسعة عشرة ظاهر الاية
فانه وان دل عليه بمفهوم الوصف كما ياتي وهو ليس بحجة عندنا ولكنه يصلح مؤيدا وقرينة العشرون دليل الانسداد وباب
العلم على ما مضى بيانه الحادية والعشرون ملاحظة العرف والعادة كما مر بيانه الثانية والعشرون ما مر في الدليل الثاني
على ذلك الثالثة والعشرون الاجماع المركب على ما مر فهذه هي القراين المنضمة مع الاخبار الدالة على حجية الاحاد ووقوع
التعبد بها وبانضمامها اليها يصير قطعية مفيدة للعلم عندنا بها والحاصل ان كل من راجع وجدانه واعرض عن ميدان
التقليد عنادا يعلم ان الاخبار الواردة في العمل بالروايات المتفاضلة بعضها ببعض الواردة في موارد مختلفة [illegible]
بعمل الاصحاب والعلماء المقرونة بقبول جمهور الفقهاء [illegible] في العمل بمضمونها ومناهجها واجتهادهم في الاخذ بها
ونحوها المتصلة بعمل النبي [illegible] ونقل الاجماع الواقعة [illegible] مما يدل عليه الدليل القطعي العقلي [illegible]
والواقعة خارجة عن الصواب ونفس الامر ثم لا يخفى ان الثابت من هذه الادلة التي ذكرناها وان لم يكن حجية الخبر الواحد
من حيث هو خبر واحد بل يثبت حجية تلك الاخبار المدونة من كتب اصحابنا الواصلة الينا بطريق الاحاد ولكن هذا القدر كاف
لمطلوبنا بل هو المطلوب من اثبات حجية الخبر الواحد ولكن لا يخفى ان بما ذكرنا لم يثبت الا حجية تلك الاخبار في الجملة
وهذا القدر لا يفيد فيما نحن بصدده فان هذه الاخبار اقسام مختلفة باعتبارات متكثرة منقسمة باعتبار السند الى
الصحيح والحسن والموثق والضعيف وباعتبار وجود المعارض وعدمه الى ما كان له معارض مساو او اعم او اخص وما لم يكن
له معارض وباعتبار الموافقة للعمل وعدمها الى الموافق لعمل الاكثر والمخالف له والمتساوي [illegible] وباعتبار الدلالة
الى القطعي والظني وباعتبار القرينة وعدمها الى المحفوف بها وغيره وباعتبار ظن الصدق وعدمه الى ما يظن صحته
وما يظن كذبه وما يتساوى فيه الامران الى غير ذلك واللازم على الفقيه المجتهد في الاستدلال ان يبين الحجة من
تلك الاقسام انها هل هي جميعها او قسم خاص منها ولم يثبت ما تقدم تعيين ذلك فلا بد لنا من بيانه فنقول ان الحق
الذي لا شك فيه هو حجية جميع تلك الاخبار المدونة في تلك الكتب المعتبرة الا ما دل دليل اخر على لزوم ترك العمل به

وعدم حجيته والحاصل ان الاصل اي الثابت بالدليل حجية كل خبر من تلك الاخبار الا ما اخرجه دليل اخر من الخارج وهو الذي ذهب
اليه اكثر علمائنا المتقدمين وجميع فقهائنا الاخباريين واختاره المتاخرون صاحب الوافية بل شارحها السيد الصدر والدليل
على ذلك من وجوه الاول انه قد ثبت بما مر ثبوتا جليا وتبين تبينا قطعيا ان طائفة حجة من تلك الاخبار المعهودة بل اكثرها
مما يجب اتباعه والاخذ به وحجة لنا وعلينا وانا اليوم مكلفون بالعمل به قطعا ولا يسمع منا العذر في ترك العمل به فنقول
لو كان هناك خبر خاص علمت حجيته بخصوصه ولم يثبت حجية ازيد منه بالاجماع او غيره لتعين الاخذ به وكان هو متعين الحجية
ولكنه غير متعين فانه ليس في تلك الاخبار ما علمنا انه الحجة قطعا بحيث لم يثبت حجية الازيد منه فان قيل ان الصحيح الخالي عن
المعارض الموافق للعمل حجة قطعا فيتعين قلنا اولا انه وان علم بالاجماع القطعي حجية مثل ذلك الخبر ولكن لا نسلم ان المراد من الصحيح
هل هو الصحيح عند المتاخرين الراجع صحته الى السند او عند القدماء الراجع صحته الى غيره ولو كان المراد هو الاول فالعدالة
المعتبرة في رجاله هل هي الملكة او غيرها ثم طريق معرفتها هل هي المعاشرة او الشهادة او الخبر واكتفي بالشهادة او الخبر فهل يكفي
قول واحد من العلماء ام يتوقف على الازيد وعلى التقادير هل يكفي الاطلاق في التعديل ام لا وعلى التقادير هل يجب علم [illegible]
الخارج ام لا وعلى التقادير هل يجب اداء التعديل بمثل لفظ فلان عدل او يكفي قولهم ثقة وامثالها وعلى التقادير هل
يكتفى في تعيين من يشتبه من رجال السند بالقراين الرجالية ام لا وعلى التقادير هل يشترط وجوده في احد الكتب الاربعة ام لا ثم الخلو
عن اي نوع منه المساوي او الاعم او الاخص او مطلقا وعلى التقادير هل يجب ان يكون خاصا ناصا او يكتفى بالعموم والاطلاق
وعلى الاخير هل يكون العام المخصص والمطلق المقيد حجة ام لا الى غير ذلك من وجوه الاختلافات وعلى جميع التقادير هل مثل ذلك
صحيح عند القدماء ام لا ولو كان المراد هو الثاني فالصحيح عند القدماء هل يوجد في اخبارنا اليوم ام لا وهل هو ايضا [illegible]
تقدير الوجود فهل يكون هذا الخبر المخصوص منه ام لا بل من اين علم ان هذا الخبر بخصوصه على هذا النحو موجود عندنا في هذا
الزمان كان عند القدماء ايضا ووجده كل منهم لم لا يجوز ان لم يجد بعضهم فانه من اين يعلم ان جميع المتقدمين اطلع
الكتب الاربعة مثلا ووجد كل حديث موجود في هذه الكتب الى غير ذلك وثانيا انه اذا تعين احد هذه الشقوق فوجود خبر
جامع في جميع رجاله ومتنه لجميع الشروط المجمع عليها غير معلوم لنا ولو سلمنا جميع ذلك ولكن نقول ان حجية الزايد
فيه ووجوب الاخذ به معلوم قطعا اما للعلم بالاجماع القطعي بوجوب العمل بغيره ايضا او لعدم القائل بحجية مثل هذا الخبر الا بعض
كما يدل عليه عملهم في الاستدلالات بالاخبار واجماعهم على تصحيح ما يصح عن جمع من الواقفية والفطحية واشتهار قبول
مراسيل ابن ابي عمير واخوانه وقبول الضعيف المنجبر بالشهرة واشتهار التسامح في ادلة السنن وغير ذلك او لحجية
الروايات والاجماع المنقول والشهرة او لغيرها بل نقول ان من الادلة المتقدمة الدالة على حجية الاخبار الروايات
المذكورة المحفوفة بالقرائن المتقدمة فتامل في ان ما اخذ في مقدمات هذا الدليل من الروايات والقراين اي منها
كانت دلالته منحصرة في مثل الخبر الصحيح الذي قلته الا ترى ان الروايات بانواعها المختلفة [illegible] ولا شيء منها بخصوص
قسم خاص والا ترى انه ليس عالم اقتصر استدلاله على مثل الخبر المذكور وليس كتاب فقه لم يستدل فيه باخبار موثقة او حسنة
او ضعيفة منجبرة او غير منجبرة الا ترى انهم صرحوا بجواز العمل بالضعاف في السنن والاداب ولا ترى انهم لم يقتصروا في
الاخبار وتدوينها على مثل هذا الصحاح او لا ترى ان تبيينهم لمعاني الاخبار وغيرها ليس مختصا بهذه الصحاح او لا ترى انهم
نقلوا الاجماع على تصحيح روايات جمع من الواقفية والفطحية او لا ترى ان نقل الاجماع عام او لا ترى ان مثل الخبر المذكور
غير موجود في هذا الزمان لاحتمال المعارض لكل خبر بل وجود المعارض للاكثر الى غير ذلك وبعد كون الروايات وقراينها
غير مخصوصة بما الذي يحملنا على التخصيص فثبت من ذلك ان القدر الذي يجب الاخذ به واتباعه من تلك الاخبار
المدونة غير متعين لنا ثم نقول ان في ايدينا في هذا الزمان احاديث كثيرة منسوبة الى ائمتنا وكتبا مشتملة على اخبار

غير محصورة ووجوب العمل بطائفة من هذه بل اكثرها في هذا الزمان معلوم قطعا واشتغال الذمة بالاخذ بها مجزوم يقينيا وانه
لا يبيح لنا العذر في ترك العمل بالخبر مطلقا فسقوط العمل بها غير محتمل وليست طائفة خاصة منها معلومة الحجية حتى يعلم ان الذي
يجب علينا العمل بالجميع الا ما اخرجه الدليل او يكون الحكم في حقنا التخيير او يجب علينا العمل بطائفة معينة من تلك الاخبار
والاخيران باطلان فتعين الاول اما بطلان الثالث فلانه مما لم يقل به احد من العلماء ولانه يستلزم اختلاف الاحكام باختلاف
الاراء والاهواء والهرج والمرج في الشريعة الغراء ولانه يستلزم سد باب الاحتجاج بالاخبار على احد مع انه امر مقطوع به مجمع
عليه بين الاصحاب مع انه لو جاز ذلك لثبت ما نحن بصدده ايضا لان لنا ان نختار العمل بالجميع الا ما اخرجه الدليل وتجويز التخيير بين
الاقسام دون كل قسم والجميع حكم باطل واما بطلان الثاني فلان الامر بالعمل بطائفة معينة من غير دليل على التعيين تكليف
بما لا يعلم الا ان يقال العقل الصريح حاكم بانه اذا كان المكلف به مرددا بين امور وعلم عدم سقوط التكليف وبطلان
التخيير يجب التعيين بالاحتمال او الظن بل الظاهر تعيين الثاني وحينئذ نقول ايضا يثبت مطلوبنا اما ان وجب التعيين بالاحتمال
فلاحتمال كون جميع تلك الاخبار حجة الا ما اخرجه الدليل حجة واما ان وجب التعيين بالظن فلان الظن القوي حاصل بان كل خبر
من تلك الاخبار المدونة في تلك الكتب المعتبرة حجة لعموم كثير من الروايات المتقدمة او اطلاقه كقولهم فخذ شيئا منها
وقولهم فخذوا بها وقوله فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا الى غير ذلك وايضا شهادة جمع كثير من الاصحاب بصحة تلك الاخبار
او قطعيتها مع ما نرى من اهتمام السالفين في امر الاحاديث ونقدها وتنقيتها من الشوائب كما ياتي مفصلا يوجب حصول
الظن بصدق ما دونوها وحجيته بل نقول انا لو لم ندع العلم ندعي الظن المتاخم له بان الائمة الثقات الضابطين الفقهاء العلماء اذا
جمعوا كتابا في الاحاديث في زمان تكثر فيه القرائن بل يمكن تحصيل العلم غالبا بها مع وجود الاصل والاصول المعتبرة المعروضة
على المعصوم المتخلفة من بين الثقات العدول ويريد كونه مرجعا للناس ودستورا لهم ويقرب زمانه من زمان الحجة يمكن
من تمييز الصحيح عن الفاسد ولوجود الكتب المقرونة بالقرائن المفيدة للقطع او الظن القوي بالصحة يمكن من جمع الاخبار
المعتبرة لا يجمع الا ما ظهر له صحته وصدوره عن الحجة مع شهرة الكذابين ومعرفتهم واجتناب الرواة منهم ونظير
ذلك ما اشتهر بين الاصوليين من الاكتفاء في نقل الاجماع بالاطلاق وكذا التعديل مع الاختلاف في الاجماع و
العدالة واذا انضم مع ذلك ما سياتي وشهادة مثل الشيخ بالاجماع على العمل بها وكذا السيد والشيخ على ما ياتي بل شهادة
انفسهم يصير الظن اقوى الا ترى ان المورخين الذين يالفون كتابا في التاريخ مع عدم ربط جلي وحكم شرعي ومع ملكة
كعلم مثلك المثابة من الوثاقة والعلم اذا ارادوا ان ينقلوا شيئا لا ينقلونه الا بعد تثبت وظن بصحته وكذا تامل في نفسك
اذا اردت ان تجمع اثارا تختص لا تلتقط الا ما غلب على ظنك صحته فكيف ظنك بالعلماء الفضلاء الامناء الثقات الذين هم
امناء الدين وحملة احكام رب العالمين سيما اذا كان ما يجمعون مما يعلمون ان جميع الخلائق يرجعون اليه ويتمسكون
به مع علمهم بما في امر الحلال والحرام من الدقة والاهتمام خصوصا في زمان متصل بزمان ارباب العصمة ويكثر فيه الرواة من
اهل الوثوق والعدالة ويكون الاصول المتواترة من اصحاب الائمة موجودة وحال الرواة والنقلة معلومة ثم اذا انضم مع
ذلك شهادتهم وشهادة جمع اخر بصحة تلك الاخبار او بالاجماع على العمل بها فلو لم نقل بحصول العلم يحصل الظن المتاخم له
بصحتها وحجيتها الا ما اخرجه دليل خارجي او معارض اخر ولا تنسى قول الصدوق في اول الفقيه في بيان غاية تاليفه
هذا الكتاب فخص طلبه منه حيث قال ليكون مرجعه وعليه معتمده وبه اخذه ويشركه في اجره من ينظر فيه وينسخه ويعمل بمودعه
وقال فيه ايضا بل قصدت الى ايراد ما افتي به واحكم بصحته واعتقد فيه انه حجة فيما بيني وبين ربي تقدس ذكره وجميع
ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع وقال ثقة الاسلام في اول الكافي في جواب من التمس
فيه التصنيف وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع

اليه

اليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل بالآثار الصحيحة عن الصادقين الى ان قال وقد يسر الله وله
الحمد تاليف ما سألت وقد صرح السيد الصدر بذلك قال ولا ريب في انه يحصل من وجود الخبر في هذه الكتب التي شهد
مصنفوها بانهم نقلوا ما فيها من الاصول والكتب المعول بها في زمن الائمة ظن اقوى من الحاصل من مجرد خبر العدل
اذا لم يقترن بهذه الشهادة وقال بعض المجتهدين من متاخري المتاخرين في تعليقته في الرجال ومع ذلك جل اخبارنا
المروية في الكتب المعتمدة يحصل منها الظن القوي بملاحظة ما ذكرنا وما ذكروه فيها وما ذكره المشايخ من انها صحاح
وانها عليه وانها حجة فيما بينهم وبين الله الى اخر ما ذكره ومما يؤيد ذلك ان الاصحاب قديمهم وحديثهم لا يردون
خبرا الا بدليل دلهم على ذلك الخبر بخصوصه او نوع عرفان من لا يعمل بالضعيف فانما هو بعد البناء على اشتراط العدالة
والتوثيق في الراوي وهكذا ويؤكد المطلوب فيما اذا كانت الرواية مما عمل به طائفة من الاصحاب كما في اكثر
اخبارنا بل جميعها مما لا معارض له يرجح عليه او يساويه فان قلت لم لا يجوز ان يكون الحجة من تلك الاخبار وما تشيع
في مسألة معينة ما يجب الاخذ به منها امارة مفيدة او ظن خاص دون مطلق الظن قلنا لا يحصل التعبد بامارة
او ظن خاص لا بد للشارع من وقوع التعبد به وحجيته فانه لا يكلف الشارع بشيء لم يبينه لنا اجمالا ولا تفصيلا وليس هناك
امارة او ظن مخصوص يجب العمل به في مسألة بعين القدر المتيقن من الحجية الشارع بحجيته لنا اجمالا او تفصيلا فان قيل
ما الفرق بينهما وبين مطلق الظن او الاحتمال قلنا يمكن للعقل ان يدرك انه مع بقاء اشتغال الذمة وسد باب
العلم وانتفاء التخيير يجب الاتيان بجميع المحتملات او المظنونات والعرف ايضا حاكم بذلك بخلاف الظن الخاص او
الامارة المخصوصة فانه لا سبيل للعقل الى درك ذلك الاختصاص مع انه يمكن ان يقال انما يصلح ان يكون مرجعا اذ ذلك
من الظنون المخصوصة او الامارات الخاصة ليس الا الكتاب والاخبار او الشهرة او الاجماع المنقول او الرجوع الى طريقة
العرف والعادة او رجحان عقلي لانه ليس هناك شيء اخر يفيد الظن بالتعيين او يدل عليه تارة حتى يكون امارة له
مع ان كل من قال في مسألة من المسائل الشرعية بالتعبد بامارة او ظن مخصوص فيها قال ببعض تلك الظنون ثم نقول
اما الكتاب العزيز فلا دلالة له على ذلك التعيين اذ لا يستفاد منه ذلك حلا ولا الخلا لما عرفت من عدم دلالة الايتين
المتقدمتين مع ان اية النفر على فرض دلالتها تدل على تمام المطلوب واما اية النبأ لو دلت لكانت دلالتها بمفهوم الوصف على انه
لا يجب التبين في خبر العادل والمراد بالعادل اما العادل الواقعي او المعلوم عدالته وعلى التقديرين لا يفيد لاخبارنا لاشتغال
العلم بعدالة الراوين والتحقيق انما هو الظن ولا دلالة في الاية على عدم التبين في خبر من ظن عدالته مع ان وجوب اتباع
الاكثر من الاخبار التي يكون جميع رواتها عدولا معلوم قطعا فان قيل يدل بالمنطوق على التبين في خبر الفاسق فيظهر منه
وجوب اتباع خبر غير الفاسق قلنا لو تمت دلالتها على ذلك لكانت احدى الادلة الدالة على خروج بعض الاخبار ومع
لا ننكر ذلك فان مرادنا اثبات الحجية وسياق الكلام فيه واما الشهرة فمع عدم معقولية حجيتها هنا لا شهرة بعدم حجيتها
وتخصيص ذلك بالاصول غير نافع لان هذه المسألة ايضا اصولية نقول ان المتقدمين على المحقق والعلامة من علمائنا كانوا
عاملين على تلك الاخبار مطلقا اما لقطعهم بمضامينها او لانضمام قرائن مفيدة للظن بصحتها الا فيما دلهم دليل على كذب راويه
او عدم صحة مضمونه ولم يكن طريقتهم تنويع الاخبار الى الانواع الاربعة المشهورة واما المتاخرون منهم فالاخباريون
منهم يعملون بجميع تلك الاحاديث الا ما دل دليل على عدم حجيته واما المجتهد منهم فمن قائل بحجية تلك الاخبار
لاجل افادتها الظن وهم الاقلون ولا سيما انه يلزمهم العمل بجميعها الا ما اخرجه الدليل من تلك الاخبار لوضوح
افادتها الظن اذا كان في واحد من الكتب المعتبرة ولم يكن له معارض ولم يكن مخالفا للاجماع وقائل بحجيتها لا لاجل
ذلك بل لادلة اخرى ما لزمها لم يعملوا بها وهم بين قائل باثبات حجية الخبر الواحد بتفصيل في شرائط العمل به ويتمسكون في اثبات

اشتراط كل شرط بما يتم في نظرهم من الادلة وينكرون اشتراط ما لا يتم دليله في نظرهم ولازم ذلك اما اثبات حجية الخبر الواحد ووجوب
العمل بما لم يدل دليل على عدم حجيته ويظهر من ذلك اشتهار حجية تلك الاخبار المدونة في تلك الكتب المعتبرة الا ما
دل دليل على عدم حجيته واما الاجماع المنقول فاحسن ما في هذا الباب كلام الشيخ في العدة حيث قال اني وجدت الفرقة
المحقة مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي دونوها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه
حتى ان قوله فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك لانا
نقول ليس مرادنا اثبات حجية جميع الاخبار بل الاخبار المدونة في الكتب المعتبرة وليس مرادنا منها الا الكتاب المعروف
او الاصل المشهور الذي كان راويه ثقة واما طريقة العادات فمما لا شك فيه ان طريقتهم في امثال اوامر لا سبيل
الى العلم بها من الاعتماد على الاخبار المظنونة الصدق سيما اذا لم يكن راويها ممن يعرف بالكذب ولم يكن قرينة على فسادها
سيما اذا وصلت تلك الاخبار من يد من كان به وثوق واعتماد وكان صرف برهة من عمره في صرفها وبعدها واما
الرجحان العقلي فظاهر كما ياتي انه اذا كان هناك اوامر يجب امتثالها وكانت مرددة بين امور محتملة لكون الجميع
مامورا بها فالراجح عند العقل العمل بالجميع الثاني انه قد ثبت مما مر اشتغال الذمة يقينا بالعمل بطائفة حجة من
تلك الاخبار واذا علم اشتغال الذمة بشيء يقينيا وكان ذلك الشيء مرددا بين امور ولم يتعين المكلف به بدليل
ثابت الحجية فالقول المشهور حينئذ وجوب العمل بالبعض المعين او سقوط التكليف او التخيير او وجوب العمل بما يظن كونه مكلفا
به او وجوب العمل بالجميع والاول باطل بالضرورة بل باقوال العلماء محصورة في الاربعة والثلاثة الاول هنا قطعا وان ذهب
الى كل منها بعض في غير هذا المقام ما تردد فيه المكلف به فلم يبق الا الاخيران ووجوب العمل بالجميع الا ما اخرجه الدليل او وجوب
العمل بكل ما ظن حجيته كذلك وهو ايضا يثبت المطلوب كما عرفت الثالث انه قد علم وجوب العمل بالبعض لا اقل وتحصيل الجميع لا دليل
على التعيين والاحتياط في العمل بالجميع ولا شك في ان الاحتياط اما واجب او مندوب وعلى التقديرين يثبت المطلوب
اما على الاول فظاهر واما على الثاني فللقطع بان كل من يقول باستحباب العمل بخبر يقول بوجوبه فيجب العمل بالجميع وهو
المطلوب ولكن لا يتم المطلوب بهذا الدليل فيما كان مدلول الخبر مخالفا للاحتياط الرابع وهو دليل الزامي في مقابل
من قال بانه لا حجية جميع الظنون الا ما اخرجه الدليل بعد اثباته حجية مطلق الظن بدليل انسداد باب العلم وهو انه قد ثبت
حجية طائفة من تلك الاخبار بل اكثرها فلو كان سائر الاخبار معلوم الحجية ولم يعلم حجية الزائد منها لكان هو المتبع
ولكنه منتف قطعا كما عرفت فتعين الاخذ بالجميع وهذا في مقابلة من يتمسك لاثبات الحجية جميع الظنون باستثناء
الظن المعلوم حجيته فان قلت بوجود طائفة من الاخبار المعلومة الحجية فنقول فحينئذ ايضا يبطل اصل ايضا لوجود الظن
المعلوم الحجية او نقول قد ثبت حجية تلك الاخبار في الجملة ولا مرجح لبعضها على بعض فيجب العمل بالجميع وذلك في مقابلة
من يستدل على اثبات حجية جميع الظنون ببطلان الترجيح بلا مرجح فان قلت المرجح الاكثر الاخبار موجود ولو كان ايضا
قلنا نقول هذا يبطل اصل ايضا لوجود المرجح لبعض الظنون وهو هذه الاخبار التي نقول بترجيحها او نقول قد ثبت وجوب
العمل بالخبر وباب العلم وباب التبين منسد فيجب فيه ايضا في التبين العمل بالظن مطلقا والظنون بحجية جميع تلك الاخبار
المدونة في الكتب المعتبرة فيكون حجة وهذا في مقابل كل من يستدل بانسداد باب العلم على حجية الظن

الاول

اعلم ان ما يؤيد حجية تلك الاخبار المدونة في كتب اصحابنا المعتبرة ان هذه الاحاديث التي بايدينا التي لم يصرح بكذبها
او كذب رواتها ولم يطعنوا فيها كما صرح به جمع من اصحابنا انما وصلت الينا بعدما سهرت العيون في تصحيحها وذابت
الابدان في تنقيحها وقطعوا في تحصيلها من معادنها البلدان وهجروا في تنقيتها الاولاد والنسوان كما لا يخفى على من
تتبع السير والاخبار وطالع الكتب المدونة في تلك الاثار ويستفاد منها على وجه يقرب العلم لو لم نقل بانه كان

داب

داب قدمائنا اصحابنا المعاصرين لهم الى وقت المحمدين الثلاثة في مدة تزيد على ثلثمائة سنة ضبط الاحاديث وتدوينها في
مجالس الائمة والمسارعة الى اثبات ما يسمعونه خوفا من تطرق السهو والنسيان وعرض ذلك عليهم وقد صنفوا تلك الاصول
الاربعمائة المنقولة كلها من اجوبتهم وانهم ما كانوا يستحلون رواية ما لم يجزموا بصحته وقد روي انه عرض على الصادق كتاب
عبيد الله بن علي الحلبي فاستحسنه وعلى العسكري كتاب يونس بن عبد الرحمن وكتاب الفضل بن شاذان فاثنى عليهما
وكانوا لا يوقفون شيعتهم على احوال اولئك الكذابين ويامرونهم بمجانبتهم وعرض ما يرد من جهتهم على الكتاب العزيز
والسنة النبوية ويستبعد غاية الاستبعاد ان ثقات اصحاب الائمة وعدولهم اذا سمعوا من ائمتهم مثل ذلك ان يحتفظوا بعد
ذلك نقل ما لا يثقون بصحته مع ان ما يظهر من بعض الاحاديث ان الاخبار التي كانوا يدسونها الكذابون في كتب اصحابنا
انما كانت من احاديث الكفر والزندقة والاخبار بالغرائب ومن علم سيرة الاصحاب يعلم ما ذكرنا حتى انهم شددوا الامر
في التحرز حتى انهم تجاوزوا الحد بل كانوا يجانبون الرجل بمجرد التهمة بذلك كما وقع لاحمد بن محمد بن عيسى مع احمد بن
خالد البرقي من اخراجه من برقة قم وكما اخرج سهل بن زياد ومنع الناس من السماع منه ومن الظاهر البين انه مع
شهرة الامر جمع من المدونين لا يعتمد احد منا طلع على احوالهم على رواياتهم ولا يدونوها في اصولهم الا مع اقترانها
بما يوجب صحتها ويعلن بثبوتها وقد نقل الصدوق في كتاب العيون حديثا في سنده محمد بن عبد الله المسمعي فقال ما هذا
لفظه قال مصنف هذا الكتاب كان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد سيء الراي في محمد بن عبد الله المسمعي راوي هذا
الحديث وانما اخرجنا هذا الخبر في هذا الكتاب لانه كان في كتاب الرحمة وقد قرأته عليه فلم ينكره ورواه لي انتهى وكتاب
الرحمة لسعد بن عبد الله فانظر الى شدة احتياطهم وتورعهم في عدم نقل ما لا يثقون به لا سيما انضمام القرائن حتى انهم
كانوا ما يستحلون نقل الرواية بمجرد وجدانها في كتاب بل يروون ما رووه لهم بالسماع هذا ايوب بن نوح دفع
دفترا الى حمدويه فيه احاديث محمد بن سنان فقال ان شئتم ان تكتبوا ذلك فافعلوا فاني كتبت عن محمد بن سنان ولكني لا اروي
لكم عنه شيئا فانه قال قبل موته كلما حدثتكم به لم يكن لي سماعا ولا رواية وانما وجدته ومما يؤيد ما ذكرناه ما قاله
شيخنا الشهيد في الذكرى وحاصله على ما نقل عنه انه قال انه كتب من اجوبة مسائل ابي عبد الله اربعمائة مصنف لاربعمائة
مصنف ودون من رجاله المعروفين اربعة الاف رجل من اهل العراق والحجاز وخراسان والشام وكذلك عن مولانا
الباقر ورجال باقي الائمة مشهورون معروفون ولهم مصنفات مشهورة قالا اضاف يقتضي الجزم بنسبة ما نقل
منهم اليهم الى ان قال مدعد جملة من كتب الاخبار وغيرها ما طول بعداده بالاسانيد الصحيحة المتصلة المنقحة
والعنعنة ولا انكار بعد ذلك مكابرة محضة وتعصب صرف ثم قال لا يقال من اين وقع الاختلاف العظيم بين فقهاء الامامية
اذا كان نقلهم عن المعصومين وفتويهم من المطهرين لانا نقول محل الخلاف اما من المسائل المنصوصة او مما فرعه العلماء
السبب في الثاني اختلاف الانظار ومباديها كما هو بين سائر علماء الامة واما الاول فسببه اختلاف الروايات ظاهرا وقلما
يوجد فيه التناقض بجميع شروطه وقد كانت الائمة في زمن تقية واستتار من مخالفيهم فكثيرا ما يجيبون السائل على وفق
معتقده او معتقد بعض الحاضرين او بعض من عساه يصل اليه او يكون عاما مقصورا على سببه او قضية في واقعة مختصة
بها او اشتباها على بعض النقلة عنهم او عن الوسائط بيننا وبينهم انتهى وقال شيخنا الشهيد الثاني في شرح الدراية
قد كان استقر امر الامامية على اربعمائة مصنف سموها اصولا فكان عليها اعتمادهم فتداعت الحال الى ذهاب معظم تلك
الاصول ولخصها جماعة في كتب خاصة تقريبا على المتناول واحسن ما جمع منها الكافي والتهذيب والاستبصار ومن لا
يحضره الفقيه انتهى اقول الظاهر ان تصنيف هذه الكتب الاربعة بالاخيرة انما هو من حيث اشتمالها على ابواب الفقه
كملا على الترتيب بخلاف غيرها من كتب الاخبار ولا يتوهم من ظاهر قوله تداعت الحال الى ذهاب معظم تلك الاصول ان

ان تخليص هذه الجماعة لها انما وقع بعد ذهاب معظمها فان التخليص انما وقع عطفه في كلامه بالواو دون ثم المفيدة
للترتيب مع ان الظاهر كما صرح به بعض فضلائنا ان اضمحلال تلك الاصول انما وقع بسبب الاستغناء بهذه الكتب لما
دونها اصحاب الاخبار لكونها احسن منها جمعا واسهل تناولا والا فتلك الاصول قد بقيت الى زمن ابن طاوس ره
كما ذكر ان اكثر تلك الكتب كان عنده وينقل منها شيئا كثيرا ويدل على ذلك ويشهد كلام ابن ادريس حيث نقل في اخر كتاب
السرائر ما استطرفه منها سطرا وافرا من الاخبار وقال صاحب المعالم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث
لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن
الاحوال ولا مدخل للاجازة فيه غالبا وقال شيخنا البهائي في وجيزته ان جميع احاديثنا الا ما ندر ينتهي الى ائمتنا الاثني عشر
الى ان قال جمع قدماء محدثينا من كلام ائمتنا في اربعمائة كتاب يسمى الاصول ثم تصدى جماعة من المتأخرين لجمع تلك الكتب
وترتيبها تقليلا للانتشار وتسهيلا على طالبي تلك الاخبار فالفوا كتبا مضبوطة مشتملة على الاسانيد المتصلة باصحاب
العصمة كالكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار ومدينة العلم والخصال والامالي وعيون الاخبار وغيرها
انتهى وبالجملة يحصل من شهادة هؤلاء الفحول وسائر القرائن ظن قوي بل علم عادي بصحة اكثر تلك الاخبار فيكون حجة لنا
وعلينا ثم انه لا يتوهم عدم حصول الظن بصحة روايات كتب المشايخ حيث ان فيها ما يعارض بعضه بعضا او ينافيه او ما يحتمل
يراد بخلافه للاجماع او الكتاب وكذا رمى بعض المشايخ ره بعض ما في كتاب بعض اخر او رده لانا نقول ان مخالفة الاحاديث
لا ينافي شيئا مما ذكر وذلك لان المراد بصحتها كونها مقطوعة الصدور او مظنونة الصدور عن المعصوم ولا تنافي بين
صدور خبر عنه وصدور ما يعارضه في نظره لان دواعي الاختلاف كانت كثيرة فان الائمة كثيرا ما يتقون على انفسهم
وعلى اصحابهم فيكون لهذا اختلاف ما يكون للاخر وانهم كثير من الاحاديث معان وتاويلات لا يصل الينا حقيقتها
وانهم ربما يحكمون على شخص معين بحكم معين لدخله بعض خصوصيات ذلك الشخص في ذلك الحكم كما في حديث [illegible]
اتى اهله وعليه طواف النساء وقال الشيخ في العدة بعد ان ذكر القرائن الموجبة للعمل بخلاف ما تضمنه الخبر وما قلنا
ذلك بيعا لايجاب تلك الادلة لترك الخبر لان هذه الادلة يوجب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم وانما يقتضي غالب
الظن والظن لا يقابل العلم ثم قال ولا يجب على هذا ان يقطع ببطلانه في نفسه لانه لا يمتنع ان يكون الخبر في نفسه صحيحا
وله وجه من التاويل لم نقف عليه او خرج على سبب خفي لنا الحال فيه او تناول مخصوصا بعينه او خرج مخرج التقية
وغير ذلك من الوجوه انتهى ومن هذا يظهر وجه عدم قدح مخالفة الاجماع والكتاب بانها في حصول الظن بالصدور لانه
يظن بحجيته واما عدم عمله او عدم عمل جمع من المشايخ فيمكن ان يكون للظن بعدم الدلالة او العثور على معارض راجح في
نظره او مثل ذلك قال السيد الصدر ره خلاصته انه ان قلت الشيخ رد بعض احاديث الكافي ووصفها بالضعف
وهو ينافي الصحة قلت لا منافاة فان الشيخ عارضها باحاديث اقوى منها فضعفها بالنسبة الى المعارض الاقوى وذلك
لا ينافي الصحة بمعنى اتصالها بالمعصوم انتهى ثم لا يتوهم ان احتمال التقية في بعض الاحاديث يوهن من العمل بها لان كلام
المعصوم فالاصل فيه وجوب اتباع ظاهره والعمل بمقتضاه ما لم يدل دليل على خلافه وهو اجماع الفقهاء ولولا ذلك لزم عدم وجوب
اتباع قول المعصوم اذ كل ما يقوله يحتمل فيه تقية او مصلحة اخرى وقد قال الصادق ع في حجية الاحوال قال لا ادع الناس
حتى يالوا او يتفقهوا ويعرفوا امامهم ولهم ان يأخذوا بما يقول وان كان تقية الثاني لا يقال ان الثابت مما ذكرت
من القرائن والشواهد المذكورة هو كون تلك الاخبار مظنونة الصدور وراجحة كونها قول المعصوم دون حجيتها فيحتمل
ان يكون الحجة من تلك الاخبار هي ما كان مظنون الحجية دون مظنون الصدور فقط لانا نقول اولا ان المظنون
من القرائن والشواهد لم يكن هو الصدور فقط بل يحصل الظن بالحجية ايضا فان المولفين صرحوا بكونها حجة والعلماء [illegible]

وعملوا بها وثانيا ان ظن الصدور يستلزم ظن الحجية وبيان ذلك ان المعلوم بالضرورة والاجماع القطعي هو كون كلام المعصوم
حجة واجب الاتباع ما لم يعلم ارادة خلاف مدلوله او عدم ارادة اتباعه او لم يظن ذلك بل هو مقتضى الامامة والخلافة
فكون خبر صادرا عنه وكونه حجة واجب الاتباع ما لم يظن خلافه متلازمان مفهوما وقد ان ما لعلم بصدوره خبر يعين العلم
بكونه حجة والظن به يعين الظن به الا اذا ظن او علم عدم ارادة اتباعه والحاصل ان بعد ثبوت كون شخص واجب الاتباع
فكما يكون كل ما علم صدوره منه معلوم الحجية الا اذا علم او ظن خلافه فكذلك يكون كل ما ظن صدوره عنه مظنون
الحجية الا اذا علم او ظن خلافه فكذلك يكون كل ما ظن صدوره عنه مظنون الحجية الا اذا علم او ظن خلافه او شك فيه كما
اذا كان له معارض وثالثا ان كثيرا من الاخبار المعتمدة يدل على وجوب الاخذ بالاخبار المروية عنهم ولا شك انها
معمولة فيكون حجيتها مظنونة والثالث قد يتوهم انه كما علم وجوب العمل بطائفة من الاخبار قطعا كذلك نعلم ان فيها ما لا يعمل
به كذلك وهو انه غير معلوم ووجوب العمل بالجميع لاجل احدى الطائفتين انما هو اذا لم يكن فيها ما يحرم العمل به
قطعا وقد عرفت ان المراد بالجميع جميع ما لم يخرجه الدليل ولا شك ان من الاخبار ما هو مخالف للاجماع ومنها ما هو معارض
بمثله او اقوى منها ومنها ما لم يوجد فيه احد الشرائط الاتية وهذه الاخبار مما علم حرمة العمل بها قطعا وهي خارجة عن
المطلوب من بدو الامر وبعد اخراج تلك الاخبار يبقى في البواقي ما يحرم بحرمة العمل به والاجماع على ذلك قال الرابع من ادلة
حجية خبر الواحد ما ذكره بعض [illegible] انه تعالى امر بالتبين اذا اخبر الفاسق فيفهم منه قبول خبر العدل او رده في
الثاني ترجيح المرجوح فتعين الاول حاصل الاستدلال ان انه تعالى قال ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فعلق وجوب التبين
والتثبت في خبر العادل فاما يجب القبول او يجب الرد والثاني باطل قطعا لاستلزامه ترجيح خبر الفاسق على العادل وكون خبر
الفاسق اسوء حالا من الفاسق فتعين الاول وهو المطلوب وقد اعترض على هذا الدليل بوجوه منها ان سبب نزول الاية ورودها
ان رسول الله ص بعث وليد بن عقبة بن ابي معيط الى بني المصطلق مصدقا فلما قرب الى ديارهم ركبوا مستقبلين عنهم فقلبه
فرجع واخبر رسول الله ص بانهم ارتدوا فنزلت الاية فالامر بالتثبت انما هو مخصوص بهذه الواقعة ويدل على الاختصاص ايضا
التعليل بقوله ان تصيبوا قوما انما يجري فيها وفيما هو من نوعها لا في مطلق الخبر وقد اجاب عنه في ذلك بوجهين احدهما
ما ذكره بقوله واختصاص المورد لا يخصص الحكم اي كون مورد الاية مخصوصا بواقعة خاصة لا يدل على اختصاص الحكم بهذه
الواقعة بل مدار الاستدلال على عموم اللفظ لان اللفظ العام لا يخصص لا يخصص قطعا ولا يقطع بكون اختصاص المورد مخصصا
ولفظ فاسق ونبأ يدلان على العموم لكونهما مطلقين وكونهما نكرتين واقعتين في سياق الشرط وهو مفيد للعموم فكانه قال
اي فاسق جاءكم باي نبأ فتبينوا ولو كان المقصود هو الخصوص لكان الظاهر هو التعريف والتعليل لا يدل على الاختصاص
لان التعليل لبيان ان قبول خبر الفاسق معرض لهذه المفسدة العظمى لانه كذلك مطلقا وفي جميع الافراد كما ان قول من يقول
لا يأمن رجل بلا دليل ان يضل عن الطريق فيهلك مع علمه باستلزام سفره كذلك الضلال والهلاك هكذا قيل وهو ابلغ
عن نظر لان علة التبين اما هي الاصابة او الوقوع في معرضها والاول يخصص الحكم بقبول خبر يوجب الاصابة والثاني
بقبول خبر مطلق الفاسق دائما او ما كان عرضة له ولا دليل على الكل وثانيهما ما ذكره بقوله ومع انه يستلزم
المطلوب اي مع ان اختصاص الحكم بالمورد ايضا يستلزم وجوب قبول خبر العادل انتفاء ما يلزم ح هو قبول الفاسق
للفاسق خبر الوليد ايضا ولا مخرج عنه خبر العادل فيدل على عدم وجوب التثبت فيه وهو المط ومنها ان العمل
بمفهوم الاية لا يصح في المورد لان المورد هو عدم قبول خبر الفاسق في الردة ولا شك ان خبر العادل ايضا غير مسموع
فيها لانه لا يجوز ان يحكم بارتداد قوم بخبر العدل الواحد واذا لم يعتبر في المورد فكيف في غيره فينبغي ان يكون المراد
بفاسق احدا او رجلا حتى ينتظم معنى الاية والتعبير بالفاسق للتنبيه على فسق المخبر وجوابه ان عدم جواز العمل بخبر العدل

في الردة لا ينفي حجية المفهوم لامكان التخصيص فيه باخراج المورد عن عموم المفهوم وتحقيقه ان عدم قبول خبر العدل الواحد في الردة مطلقا لانه يقبل
اذا انضم اليه الاخر وان لم يقبل منفردا فكانه اريد في الاية انه ان جاءكم فاسق بخبر ولو كان خبره في الارتداد فلا تقبلوه اصلا لا منضما ولا منفردا الا
مع التثبت بخلاف خبر العدل فانه يقبل في الجملة اما في غير الردة فمطلقا واما فيها فمع انضمام الغير وبيانه ان قبول خبر العدل مع انضمام
الغير هو القبول مع التثبت لان انضمام الغير نوع تثبت ايضا فيكون حكمه حكم خبر الفاسق وثانيا ان خروج المورد ان خبر العدل المنفرد
بشرط الانفراد لا يقبل في المورد ولا شك انه كذلك ومنها ان الاية لا يفيد الا الظن وهو لا يكفي في الاصول واجيب بان هذا الايراد انما يصح
عند من يقول بعدم حجية الظن الحاصل من ظواهر الايات واما عند من يقول بحجيته فلا وجه له وفيه ان القول بحجيته في الجملة لا يستلزم
القول بحجيته في الاصول ايضا اذ لعل من قال بحجيته في الفروع خاصة لعله يجاب بان ادلة حجيته عامة بالنسبة الى الاصول والفروع
على وجه يحصل هذه المسئلة من الاصول غير محقق وتحقيق ذلك وتفصيله يطلب من موضع اخر من ذلك الكتاب ومنها ان مفهوم
الاية هو نفي وجوب التبين وهو لا يدل الا على جواز العمل والمقصود اثبات الوجوب وجوابه ان الوجوب يثبت بعدم القول بالفصل
ومنها ان ههنا مفهومين مفهوم الشرط وهو مفهوم ان جاءكم ومفهوم اللقب وهو مفهوم الفاسق والاول معتبر لكن اعتباره
لا يفيد ههنا اذ لا يفيد الا عدم وجوب التبين عند عدم المجيء وهو كذلك والثاني وان ترتب عليه فائدة اذ لا شرط لو جاءكم
عادل فلا تتبينوا الا انه غير معتبر فانه لم يقصد به انه لو قيل ان جاءكم احد بنبأ فتبينوا ان كان فاسقا فمفهوم الشرط يدل على
نفي وجوب التبين اذا لم يكن فاسقا وفيه ان مفهوم الفاسق ليس بمفهوم اللقب بل انما هو مفهوم الوصف فان ما يطلق على الذات
باعتبار وصفه [illegible] عرض له فمفهومه مفهوم الوصف وما يطلق باعتبار تسميتها بذلك فمفهومه مفهوم اللقب ولا شك ان
اطلاق الفاسق هنا من قبيل الاول دون الثاني نعم يرد ح ان هذا انما يصح على القول بحجية مفهوم الوصف واما على القول
بعدم حجيته كما هو الحق فلا والاستدلال باعتبار مفهوم الشرط كما هو المشهور بين الاصوليين فاسد لان مخالفة المفهوم
للمنطوق انما هو في مجرد النفي والاثبات في الشرط والجزاء واما الحكم فغير متفاوت في المفهوم والمنطوق في غير النفي والاثبات
والحاصل انه يلزم وحدة الموضوع والمحمول في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء والاختلاف انما هو في مجرد السلب و
الايجاب وعلى هذا فنقول ان الحكم المثبت في المنطوق هو التبين والتثبت في خبر الفاسق فان معنى الاية فتبينوا في خبر الفاسق
فيلزم ان يكون الحكم المنفي في المفهوم هو عدم وجوب تبين حال خبر الفاسق لا خبر العادل يعني ان لم يجئكم فاسق فلا تتبينوا
اي لا يتبينوا خبر الفاسق ولا يثبت من ذلك عدم وجوب التبين في خبر العادل بل يكون هو مسكوتا عنه وايضا يرد على الاستدلال
بهذه الاية وغيرها من الايات ان الاستدلال بها انما يصح اذا لم يكن الدليل على حجية ظواهر الايات هو الاخبار وقد سبق
ان الدليل التام عليها منحصر في الاخبار والخامس من ادلة حجية خبر الواحد انه سبحانه اوجب الحذر لامتناع الترجي في حقه
بانذار طائفة من الفرقة والفرقة ثلثة والطائفة اقل حاصل الاستدلال ان انه سبحانه قال فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وهذا يدل على وجوب قبول خبر الواحد واما الدلالة على انه
سبحانه اوجب الحذر فلوجهين احدهما انه مذمة عدم النفر لاجل التفقه والانذار المستفاد من كلمة لولا يدل على وجوبهما ووجوب
الانذار مع عدم وجوب الاطاعة بعيد جدا بل المتبادر من هذا الكلام وجوب الاطاعة فان قلت لا بعد في عدم وجوب الاطاعة
مع وجوب الانذار كما انه يجب على كل واحد من الشاهدين ان يشهد ولا يجب على الحاكم ان يحكم قلت كما ان فائدة الانذار
هي الاطاعة كذلك فائدة الشهادة ثبوت الحق بحكم الحاكم ولا شك انه يترتب على الشهادة توام ان اريد من قوله يجب على كل
واحد من الشاهدين انه يجب عليه وان لم يكن معه الاخر فلا نم وجوب الشهادة وان اريد منه وجوبه مع وجود الاخر فلا نم
عدم وجوب الحكم ثم يمكن ان يعترض على هذا الوجه بان المسلم انما هو دلالة كلمة لولا على وجوب النفر وتعليله بالتفقه و
الانذار لا يستلزم وجوب احدهما واما وجوبهما معا فلا الا ان يدعى التبادر عرفا وفيه منع وثانيهما انه لا يمكن حمل لعلهم يحذرون

على ظاهره الذي هو الترجي لاستحالته في حقه تعالى فلا بد من اخراجه عن ظاهره وما الحمل على المجاز واقرب المجازات اليه هو الطلب فيكون
الحذر بعد الانذار مطلوبا والطلب وان كان اعم من الايجاب لكن عدم القول بجواز العمل بخبر الواحد دون وجوبه يثبت الايجاب
وفيه اولا ان الطلب وان كان اعم من الترجي وان كان [illegible] ثم لكن لا يمتنع دخول الترجي [illegible] المنذرين ويجوز ان يكون
المراد ان يتفقهوا حال كونهم راجين الحذر كانه قال [illegible] بل هذا اولى بملاحظة قواعد
الادب والاصول كما لا يخفى على المتدرب وثانيا ان كون الطلب اقرب المجازات التي يتعين الحمل عليها كما مر تحقيقه في بحث الحقيقة
والمجاز وتحقيقه في وجه لان الطلب على الايجاب هنا انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه لانه ان حصل مقتضيه وجب والا لم يحسن
واعترض عليه بانه لا معنى لندب الحذر او جوازه اذا كان المقتضي موجودا قطعا او ظنا واما مع احتمال وجود المقتضي فربما كان
الحذر مندوبا كالحذر عن الطهارة بالماء المشمس لاحتمال حصول البرص وورود الامر وان كان كذلك الا انه لا معنى لاستحباب
الحذر ههنا بمعنى ان في تحقيقه [illegible] بخبر الواحد يعني العمل به بدليل مطلقا فانه يكون خبر الواحد في الاصل للوجوب
ولا معنى لاستحباب الحذر عن ترك العمل بهذا الخبر بان يستحب العمل بهذا الواجب والحاصل ان القول باستحباب العمل بخبر
الواحد المفيد للوجوب مع بقاء الوجوب لا معنى محصل له فان استحباب الواجب لا يتصور الا في افضل فردي الواجب من حيث هو
وفيه اولا ان المسلم انما هو امتناع استحباب العمل بخبر الواحد اذا اريد منه العمل بجميع ما تدل عليه واعتقاد ما يدل [illegible]
به كما يدل عليه وكون اذا كان المراد هو محض الاتيان بمدلوله اذا كان واجبا وتركه اذا كان حراما فلا امتناع فيه وهذا هو
مراد المعترض دون الاول فالنزاع يعود لفظيا وثانيا ان قولهم ان يستحب العمل بهذا الواجب وكذا قوله لان استحباب الواجب
لا يتصور غير صحيح اذ معنى استحباب العمل بخبر الواحد الدال على الوجوب هو ان يستحب العمل بما يدل ذلك الخبر على وجوبه لا
استحباب العمل بهذا الواجب ولا يلزم منه استحباب الواجب حتى لا يتصور بل استحباب العمل بما يدل الخبر على وجوبه لا ضير فيه اصلا
كما ان قيل لاحد كلما يامرك فلان فيستحب عليك الاتيان به وكانه حصل الاشتباه من جهة انه توهم انه اذا استحب العمل بمدلول
الخبر ومدلوله هو الواجب فيلزم انه يستحب العمل بالواجب وهو غلط لان مدلول الخبر ما يدل عليه وهو يدل على وجوب الامر الفلاني
فيلزم منه انه يستحب العمل بما يدل على وجوبه فان قيل فعلى هذا فما يكون الفرق بين ما يدل الخبر على وجوبه وبين ما يدل على استحبابه
فان كلا منهما يستحب الاتيان به قلنا الفرق يحصل من وجوه عديدة الاول في الحكم والفتوى فانه اذا اختار العمل بالخبر يفتي فيه
بالوجوب وعدم جواز الترك فيما يدل على الوجوب وبالاستحباب وجواز الترك فيما يدل على الاستحباب والثاني في جواز
الترك وعدمه فانه اذا ترك ما يدل الخبر على وجوبه دائما مثلا لا يكون عاملا بالخبر بخلاف ما اذا ترك في بعض الاحيان
ما يدل على استحبابه معتقدا انه مستحب فانه عامل بهذا الخبر والثالث في النية اذا كان الفعل مما يحتاج الى نية والرابع في
الاعتقاد فانه يجب عليه اعتقاد الوجوب من حيث هو عامل بالخبر في الخبر الدال على الوجوب واعتقاد الاستحباب من حيث
هو في الخبر الدال على الاستحباب وثالثا ان امتناع استحباب العمل بخبر الواحد مع افادة الوجوب على معناه الحقيقي
ممنوع او منعه لاجل توهم لزوم اعتقاد الوجوب ويمتنع ذلك حيث يجوز الترك قطعا مدفوع بان اللازم ح هو اعتقادان
معا والخبر هو الوجوب لا اعتقاد الوجوب نعم لو اختار العمل بالخبر يلزم مراعاة لوازم الوجوب هو باختياره من عدم الترك
ومثله لا اعتقاد الوجوب على انه لا محذور في اعتقاد الوجوب ايضا فانه ليس المراد باعتقاد الوجوب هنا ان يعتقده واجبا
مطلقا حتى يتوهم ان بعد التخيير بين الاعتقادين كيف يصح اعتقاد الوجوب بل المراد اعتقاد الوجوب من حيث اختيار
العمل بالخبر ايضا اعتقاد انه لو اختار العمل لوجب عليه الحكم بالوجوب ومراعاة لوازم الوجوب من عدم جواز الترك من
هذه الحيثية وان جاز من حيثية اخرى وايضا لو كان مثل هذا التخيير مستلزما لاعتقاد الوجوب وكان ذلك ممتنعا لما
وقع في الشرع مع انه واقع لو توجه في التخيير بين الرجوع الى احد المجتهدين وكون هذا احكم المضطر دون العمل بخبر الواحد

على معناه الحقيقي

خبرنا الى الفرق كما لا يخفى على المتأمل فان هذا لو كان متعلقا لكان انما هو متعلقا بغير مختلف في حالتي الاضطرار والاختيار فان ثبت
اذا انتفى العمل بالخبر الواحد لدا العمل الوجوب فيكون المكلف مخيرا بين الاتيان بمدلوله وعدمه وهو صريح في نفي الوجوب فلا نم
صريح في نفي الوجوب ان اريد الوجوب مطلقا فانا لا نقول بكون مدلوله واجبا علينا بل نقول بان الخبر يدل على وجوبه وانا اريد
وجوبه من حيث العمل بالخبر بمعنى انه لا يتحقق العمل به الا بالاتيان لا يلزم الوجوب الذي باعتبار المدلول فلا نم كون جواز
الاتيان وعدمه صريحا في نفي ذلك الوجوب والحاصل ان المكلف مع قطع النظر عن اختيار العمل او عدمه مخير بين الاتيان
بالمدلول وعدمه لكن من حيث انه عامل بالخبر ليس مخيرا بل يلزمه الاتيان فان قيل لا شك ان امتثال التكاليف واجب وهو
موقوف على استخراج الحكم وهو على العمل بما يجوز استخراج الحكم منه فاذا جاز العمل بالخبر يكون واجبا من باب المقدمة
ولا يجوز ترك العمل بالاصل ايضا يجوز فصل التخيير بين العمل بالخبر والاصل وهو معنى جواز العمل بالخبر لان العمل بالاصل انما
يجوز اذا لم يمكن استخراج الحكم من دليل اخر كما اتفق عليه الاصوليون وهو هنا ممكن قلنا هذا الجواب يوجب استلزام جواز العمل
بالخبر لوجوبه ويرد عليه اولا ان عدم جواز العمل بالاصل حين امكان استخراج الحكم بدليل اخر الذي اتفق عليه الاصوليون انما
هو حين امكان الاستخراج بدليل واجب العمل به لا مطلقا والخبر لم يثبت بعد وجوب العمل به فيجوز العمل بالاصل ايضا وثانيا ان
كون العمل بما يستخرج منه الحكم مقدمة للواجب انما يقتضي وجوب العمل بنوع ما يستخرج منه الحكم لا الجميع مما يمكن استخراج الحكم
منه واما صدق الطائفة على اقل عدد التواتر فقيل لانه يعلم من الفرقة التي يصدق عليه كما صرح به الراغب في المحصول وكل
ثلثة فرقة وفيه ان الفرقة هنا ليست باقية على معناها اللغوي ضرورة عدم وجوب النفر على كل ثلثة بل عشرة بل المراد منها اهل
كل بلد وحشم وقرية كما ياتي فصدقها الفرقة على اقل عدد التواتر تم فالاولى ان يقال ان نفس الطائفة يصدق عليه لان في القاموس
الطائفة من الشيء القطعة منه او الواحد فصاعدا الى الالف واقلها رجلان او رجل وقال في الصحاح والطائفة من الشيء قطعة منه
وقال ابن عباس الواحد فما فوقه وقال في المجمع في تفسير قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين اي جماعة من المؤمنين وهم ثلثة
فصاعدا عن قتادة والزهري وقيل الطائفة رجلان فصاعدا عن عكرمة وقيل اقله رجل واحد عن ابن عباس والحسن ومجاهد
وابراهيم وهو المروي عن ابي جعفر ويدل على ذلك قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وهذا الحكم يثبت للواحد كما يثبت
للجميع لا بن انه يلزم حينئذ في قوله تعالى ليتفقهوا ولينذروا عن شمول الطائفة لما تحت الثلثة لان المرجع هو الطوائف الذي اوجبها
بقوله عز وجل من كل فرقة طائفة ولا يلزم من ذلك لزوم الاخبار والانذار من جميع الطوائف لصدق حصوله بانذار كل واحد منهم
كل واحد من الاقوام على ان الحجية والتواتر ليسا متلازمين بل يمكن ان يقي حجية الدليل من دون الحاجة الى التمسك بصدق الطائفة
على العدد القليل لان الاية دلت على وجوب الحذر على القوم عند انذار الطوائف لم يعلم تحقق بانذار كل واحد من الطوائف كل واحد
من القوم وبانذار كل شخص من كل طائفة كل شخص من كل قوم وقد اعترض على هذا الدليل بوجوه منها ان المراد بالانذار ان كان
هو مطلق الاخبار ففيه كونه خلاف التبادر من معناه لا يلزم الامر بالحذر اذ لا حذر في الاخبار عن المباح بل المكروه والمستحب وان كان
المراد منه هو التخويف كما هو الظاهر فلا يثبت منه الا حجية الخبر عن الواجب والحرام فيكون الدليل اخص من المدعى والجواب اشار
بقوله وهو الانذار التخويف ويثبت تمام المط بالاولوية اي نختار الثاني قوله فيكون الدليل اخص من المدعى بقوله اذا ثبت الحكم
في الواجب والحرام اكثر من غيرهما والامر فيهما اصعب والاحتياط فيهما اشد فاذا وجب قبول خبر الواحد فيهما كان يجب فيما
هو ادون منه بطريق اولى ويرد عليه ان ما ذكره انما هو يوجب ثبوت الاولوية للواجب والحرام دون غيرهما اذ يمكن ان يكون شدة
الاهتمام بهما وكون الاحتياط فيهما موجبا للاخذ بهما بمجرد ما يوجب الظن بثبوتهما بخلاف غيرهما فانه لما لم يكن فيه هذا الاحتياط و
الاهتمام يمكن ان لا يجوز الاخذ به الا بعد حصول اليقين به وثانيها انه قد ثبت التسامح في ادلة الاستحباب والكراهة فيعمل فيهما
بما لا يعمل في الواجب والحرام ويلزم من وجوب العمل فيهما بما يعمل به في الواجب والحرام في بعض ما دون بل العمل انما هو على الحصول

الخبر فيمكن ان يقال ان الاخبار لدا الدليل الشارح في ادلة الاستحباب والكراهة لا يدل على اخبار الشارع بجوازه بل يدل على وجوبه مع
يكون محة وبعد ثبوت حجيتها يثبت حجية الخبر الواحد فيهما ولكن هذا غير طريقة الاثبات بالاولوية واذا عرفت ضعف اثبات تمام المط
بالاولوية فالصواب ان يتمسك فيه بعدم القول بالفصل وبان الاخبار الدالة على الاستحباب والكراهة يدل على امرين احدهما وجوب
اعتقاد الاستحباب او الكراهة او الاباحة وثانيهما استحباب الفعل او كراهته او اباحته وبعد ثبوت حجية الخبر الواحد في الواجب
والحرام يثبت حجية هذه الاخبار في الاعتقاد ويلزم منه ثبوت هذه الاحكام الفعلية فتامل ومنها ان الظاهر من التفقه الاجتهاد في
الفروع فيكون المراد من الانذار الفتوى فيجب الحذر التقليد وحاصله ان المراد من الاية وجوب عمل المقلد بفتوى المجتهد وذلك
ليس من التفقه في الاجتهاد وهو خارج عما نحن فيه وايضا يحتمل ان يكون المراد بالتفقه معرفة اصول الدين فلا يتم الاستدلال والى
جوابه اشار بقوله ما حمل التفقه على الاجتهاد او معرفة الاصول خلاف الظ والاصل اما كونه الحمل على معرفة الاصول خلاف الاصل
فلان التفقه انما يحمل على معناه العرفي اما اللغوي والظ من معناه العرفي هو الاجتهاد في الفروع ومن معناه اللغوي هو مطلق الفهم
وايضا الخطاب متعلق بالمؤمنين وايضا انهم بكونهم مؤمنين لا يكون الا بعد كونهم عالمين بما يعتبر في الايمان واما كونه خلاف الاصل
فلانه اما يكون بالتجوز او التخصيص وكلاهما خلاف الاصل واما كون الحمل على الاجتهاد خلاف الظ لان الاجتهاد في الفروع لم يكن
شائعا في عصر النبي بل كان الشائع فيها حمل جميع الاحكام من النبي واما كونه خلاف الاصل فلان اطلاق التفقه على الاجتهاد
اصطلاح جديد والاصل تاخره الى زمان يحصل فيه العلم بذلك ولم يحصل في زمان الشارع فيجب فيه الحمل على مطلق فهم احكام
الدين وهو صادق على سامع الخبر وعلى ان الفهم وان كان مطلقا وكان حمله على الاجتهاد بمعنى تجوزا مخالفا للاصل وكذلك ابقاؤه
على اطلاقه يوجب تخصيص الفروح بالمجتهدين لان العمل بالخبر مختص بالعلماء والتخصيص ايضا خلاف الاصل وفيه اولا ان التخصيص
اولى من المجاز وثانيا ان التخصيص لازم على تقدير الحمل على الفتوى ايضا فانه يصح تخصيص القوم بغير المجتهدين اذ لا يجوز للمجتهد
العمل بقول غيره وثالثا ان اختصاص العمل بالخبر بالمجتهد انما يختص بزمان الغيبة واما في زمان النبي فكان جائزا لكل عارف
بلغات العرب ورابعا ان المستدل لا يلزمه ان يخصص التفقه بالخبر حتى يلزم عليه تخصيص القوم بالمجتهدين بل يكفيه تناوله له ولغير
الفتوى ايضا و لا يلزم تخصيص قيل تح وان لم يلزم التخصيص لكنه يلزم الاجمال في الكلام حيث يلزم حمل الانذار بالنسبة الى غير
المجتهدين على الفتوى وبالنسبة الى المجتهدين على نقل الخبر ومثل هذا لا يوجب اجمالا اصلا لان الانذار امر موضوع لمفهوم صادق
على الفتوى والرواية او مجاز فيهما واراده بعض افراد المعنى العام او القدر المشترك بين المعنيين المجازيين بعد قيام القرينة
لا يوجب اجمالا فان قيل قوله رب حامل فقه ليس بفقيه يدل على ان مجرد سامع الخبر ليس تفقها بل يتوقف على فهمه قلنا هذا
لا يقدح في المط لان غاية ما يلزم منه هو حجية خبر من فهم الخبر ويثبت تمام المط بعدم القول بالفصل فان قيل لا يستفاد منه ان
المناط في الحجية هو فهم السامع الذي هو يتحقق في الفتوى دون نقل الخبر قلنا لم لا يجوز ان يكون اعتبار الفهم لاجل الاحتراز
عن الاشتباه في نقل الخبر لاجل الغفلة عن القرائن الحالية او المقالية او لاجل نقل الخبر بالمعنى وامثال ذلك على ان سلب الفقه
عن حامل الخبر في الحديث لا يثبت الحقيقة الشرعية حتى يلزم حمله في الاية عليه ايضا قيل لفظ التفقه وان كان مطلقا الا ان الانذار
قرينة على التقييد بالاجتهاد لان المتبادر من الفهم والانذار هو الفتوى ولان اطلاق الانذار على نقل الروايات الشرعية غير
متعارف قلنا الانذار هو التخويف بما ينطق كان صريحا في ترتب العذاب على فعل هذا او تركه او ضمنا يلزمه كالاخبار عن الوجوب
او الحرمة ولا فرق في ذلك بين ان يجتهد في وجوب شيء او حرمته ويفتي به او سمعه عن النبي ويخبر عنه والتبادر المذكور ممنوع
ولا فرق بين الرواية والفتوى في تعارف اطلاق الانذار وعدمه على ان عدم تعارف اطلاق الانذار على نقل الروايات مم اذ في
نقل خبر دال على ترتب العذاب على هذا الفعل او تركه تخويف الفاعل او التارك ومنها ان هذه المسئلة من المسائل
الاصولية واثبات الاصل بالظاهر غير جائز لانه لا يفيد الا الظن ولا يكفي الظن في الاصول والى جوابه اشار بقوله ما واثبات

الاصل بالظاهر جائز يجوز اثبات الفرع به ولا فرق بينهما لان الظ ان كان مما ثبت حجيته فيثبت به الاصل ايضا كما يثبت به الفرع وان كان
مما لم يثبت حجيته فلا يثبت به الفرع كما لا يثبت به الاصل وليس للاصل وجه خصوصية تخصيص او لم حجية الظاهر بالفرع ثم لو كان الدليل
الدال على حجية الظاهر مخصوصا بالفروع اي يدل على حجية الظاهر في الفروع لكان لذلك الايراد وجه والاختصاص مم فان قيل
الظاهر لا يفيد الا الظن ويشترط العلم في الاصول قلنا اشتراط العلم في الاصول ممنوع والاصول ظنيا والا فلا يجوز العمل به في
الفروع ولا في الاصول ومنها ان الاستدلال بالاية انما يتم على التفسير المشهور للاية وهو ان يكون الضمير في الافعال الثلث
راجعا الى الطائفة النافرة واما على التفسير الاخر وهو ان يكون الضمائر في الاولين راجعا الى الفرقة الباقية ويكون المعنى وما كان
من الطائفة النافرة الى الجهاد والخروج رجوعا راجعا اليهم والمعنى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الى الجهاد واقام طائفة لتتفقه
المقيمين في الدين فيما يهم ما يجدد من النصوص واستنباط الاحكام منها ولينذروا قومهم النافرين اذا رجعوا اليهم اعلمهم بما وجد
من الناسخ وغير ذلك كما يؤكد ذلك التفسير سبب نزول الاية حيث انه لما نزلت اية احكام الجهاد لانه لما نزل في المخلفين عن الجهاد ما نزل
كان المخلفين المسلمين اذا بعث سرية الى الكفار ينفرون جميعا ويتركون رسول الله وحده فنزلت وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا
نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية فلا يتم الاستدلال لان الباقين يبلغون حد التواتر غالبا والى جوابه اشار بقوله ما وعود
الضمير في الفعلين الى المخلفين عن الجهاد وفي رجعوا الى الطوائف اي وعود الضمير في الاية خلاف الظاهر لان دخول اللام التعليلية على
قوله ليتفقهوا وتعليل النفر بالتفقه يدل على ان التفقه مرتب على النفر فيكون النافرون هم المتفقهون لا الباقون ولان لفظ
الطائفة النافرة اقرب لفظا الى الفعلين فالظاهر رجوع ضميرهما اليها على ان ذلك لا يوجب قدحا في الاستدلال لان كون
عدد الفرقة الباقية عدد التواتر غير لازم ولو سلم فاخبار الجميع لكل واحد غير معلوم ومنها انه لو كان المراد بالاية ما ذكر
وقد تقدم ان الفرقة يصدق على كل ثلثة فيلزم ان يجب النفر للتفقه على واحد من كل ثلثة وجوبا كفائيا وهذا مما لم يقل
به احد فيعلم ان المراد من الاية غير ما ذكر والى جوابه اشار بقوله ما قيل يلزم ان ينفر من كل ثلثة واحد قلنا خص بالنص
لو قلنا ان الظ من الاية وان كان ذلك الا انه خص ظاهر الاية بالفرق العظيمة بالنص والاجماع ومنع الدليل من ابقاء لفظ
على ظاهره في الامر لا يصير سببا لصرف اللفظ عن ظاهره مما لا دليل عليه وايضا المراد بالفرقة في الاية الجماعة العظيمة التي يحتاج
الى منذر مستقل مثل ... وبلد وعشيرة وغيرها مما يصدق عليه الفرقة لغة فيصح الوجوب الكفائي في الكل فكذا قيل لا
يجوز انه ايضا يرجع الى الاول كما لا يخفى ومنها ان الضمير في الافعال الثلثة راجع الى مجموع الطوائف وكذا الى قومهم فيكون المعنى
لينذر كل الطوائف قوم كل الطوائف اي كل قوم الطوائف ولا شك ان كل الطوائف يبلغون عدد التواتر فلا يتم الاستدلال
والى جوابه اشار بقوله ما قيل يلزم انذار الكل للكل قلنا المراد التوزيع للحرج اي المراد بانذار كل الطوائف
لكل الاقوام ان ينذر كل طائفة قومها لان انذار كل طائفة كل الاقوام بل كل شخص كلهم موجب للحرج والعسر الشديد
فلا يكون مكلفا به على ان انذار الكل للكل كما يكون بانذار كل واحد للكل كذلك يصدق بانذار كل واحد لواحد بحيث
يحصل من الكل انذار الكل بل هو المتبادر الظاهر من هذا الكلام فان قول الامير يذهب واحد من كل مائة ليقاتلوا العدو
لا يدل على انه يلزم على كل واحد من المائة قتل كل واحد من الاعداء بل يدل على انه يجب ان يحصل من الكل قتل الكل وكون
تناول الاخبار لتعدد فيه الاول بالاصل فيتم الاستدلال ومنها ان المتبادر من الطائفة ما يدل على الاثنين فالمراد بالفرقة
اهل كل حشم وقرية وجوابه بعد التسليم ان ما فوق الاثنين ليس عدد التواتر فثبت جواز العمل بل وجوبه
بقول الثلثة ومتى ثبت فيها ثبت في الواحد ايضا بضميمة عدم القول بالفصل ومنها ان اطلاق الانذار على نقل روايات
الاحكام غير متعارف فيحتمل ان يكون المراد التخويف على ترك ما وضح ثبت بطريق القطع وهذا مما يتاتى النفر لسماعه
ويحصل به للنفس خوف يوجب اهتمامه بالواجبات وترك المحرمات وجوابه انه بعد تسليم عدم اطلاق الانذار على نقل

الروايات نقول ان التفقه لا يلائم ما ذكره اذ ما ثبت تركا وفعلا بالقطع لا يتوقف التخويف عنه بالتفقه ومنها ان المراد تنفر الطوائف كما روي
عن الحسن هو ان يتعلموا ما ظهر المسلمين على المشركين في الجهاد وان العدد القليل منهم من غير زاد ولا سلاح كيف يغلبون الجم الغفير من الكفار
فيتفقهون لذلك صنع الله واعلاؤه كلمته فاذا رجعوا الى قومهم انذروهم بما شاهدوا من دلائل الحق ليحذروا ان لا يتركوا الكفر والنفاق
والنفاق وجوابه ان السامعين هم المؤمنون ايضا فلا حاجة الى حذرهم باخبار النافرين وايضا اطلاق التفقه على ذلك غير متعارف
في العصرين على انه ايضا يدل على المط لان الله تعالى رتب الحذر على قول من شاهدوا من دلائل الحق وعاد كل وان ظهر ضعف هذه الاعتراضات
ولكن يرد على الاستدلال بالاية امر اخر وهو ان دلالة الاية على وجوب القبول انما هو لاجل الامر بالحذر ولا دلالة له على ان وجوب الحذر لاجل
بدون وجوب الاطاعة بعيد بل خلاف المتبادر وفي حمله الاخبار بعد نظر لان الامر بالحذر لا دلالة له على وجوب القبول اصلا
لجواز ان يكون ذلك لاجل عدم الاحتراز عن ترك الواجبات وفعل المحرمات من دون تحقق الوجوب او الحرمة ولا ان ذلك لانه
لا تقبل بالظاهر بل يمكن ان يكون هو حصول الخوف لاجل الاحتياط او تحقق الحال فتامل ثم تم الكلام ذا امرين اخرين انه ايضا في
وجه حجية ظاهر الاية فانه لم يصح في اثبات حجية الى الاحاد لتم الدلالة بالاية وثانيهما ان هذه الاية يكون مع معارضة للاخبار والايات
الناهية عن العمل بالظن والنسبة بينهما عموم وخصوص من وجه لان غاية ما يدل عليه الاية هو وجوب العمل بخبر كل طائفة تفقهوا في الدين
سواء اذا دخبرهم العلم بنفسه او بالقرينة ام لا ويدل الايات الناهية عن العمل بالظن على حرمة العمل بكل ظن سواء كان خبرا ام لا وكما يمكن
تخصيص الاخيرة بغير الخبر كذلك يمكن تخصيص الاولى بالمفيد للعلم ولا مرجح لاحدهما فان قيل يتعين ح العمل بالاصل في الخبر المفيد
للظن وهو جواز العمل وتضعيفه عدم القول بالفصل يثبت الوجوب قلنا لم لا يثبت بالضميمة الحرمة وقد يستدل على حجية خبر الواحد
بقوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ووجه
الاستدلال ظاهر بما سبق وفيه ان الظاهر منه الظن مما كان مبينا في الكتاب وهو غير محل النزاع فتامل وما يقتضي ان يستدل به
على حجية الخبر الواحد ما ذكره في شرح الزبدة وخلاصته انه سبحانه قد ارسل رسوله الى العباد وجعله كلياتها واحكامه وجزئياتها وما
كان مبعوثا الا لتبليغ هذه الاحكام الى العباد ولا شك انه لم يكن مبعوثا على خلق دون خلق او طائفة دون طائفة بل كان
مبعوثا الى كل فرد من الافراد ولا شك انه لا سبيل للعقول والاذهان الى درك هذه الاحكام بل يتوقف دركها على بيان
الرسول وايصاله اياها اليهم وبيانه وايصاله لا يكون الا بقوله او فعله او تقريره او وصول ذلك القول او الفعل او التقرير اليهم
ولا يمكن وصولها اليهم الا باسماعهم قوله او رؤيتهم فعله او تقريره اياهم واستماعهم ومشاهدتهم لها او بالاخبار عن هذه الثلثة
عنهم بالواسطة ولا ريب في ان استماع جميع افراد المكلفين ومشاهدتهم لافعاله وتقاريره محال بل لا يتصور
الا في شان قليل منهم فتعين ان يكون ايصالها ووصولها الى الباقين بالاخبار عنه والخبر لا يخلو اما ان يكون متواترا او احادا
والثاني اما محفوف بالقرائن الخارجة او غير محفوف بها ولا شك ايضا ان تواتر جميع الاحكام من الكليات والجزئيات
بالنسبة الى جميع افراد المكلفين مع تحقق الشرائط مما يستحيل عادة بل تكليف النبي بذلك تكليف بما لا يطاق وكذا الاخبار
عن جميع الاحكام مع كون جميع الاخبار محفوفة بالقرائن محال عادة فلو لم يكونوا مامورين بالعمل بالاحاد من الاخبار
لزم سد باب التبليغ والاخبار او استحالة وصول الاحكام وايصالها الا الى شرذمة قليلة وكان امره بحانه مع ما يدل على الحكمة
مع ذلك ارساله وبعثه الى الجميع لزم كون البعث الى اكثرهم لغوا وعبثا او تكليفا بما لا يطاق ولو كان الى البعض دون البعض
لزم عدم كونه مبعوثا على الناس كافة وبطلانه ظاهر ويقرر بتقرير اخر لا شك ان تبليغ الرسول الاحكام الى الناس لا ينحصر الا
باسماعه اياهم او بالاخبار عنه والاول لا يتحقق الا بالنسبة الى طائفة قليلة واما الثاني فمتواتره مما لا يكاد ان يتحقق
الا في قليل بالنسبة الى قليل فانحصر طريق التبليغ على الاخبار عنه بالاحاد فلو لم يجز العمل به لزم اما عدم كون الرسول
مبعوثا الى الجميع او التكليف بما يستحيله العادة فان قيل ان كثيرا من الاحكام مما لم يصل الينا وغير مكلفين بها اما

بالاصل فافهم ثانيها ان يكون طريق التبليغ منحصرا في الاسماع او الاخبار بخبر متواتر او منضما مع القراين ويكون التكليف في غير ذلك
كالتكليف بما لم يصل الينا من الاحكام قلنا ان كلامنا ليس في كيفية التكليف والعمل بل انما هو في فائدة البعث والارسال و
التكليف بالتبليغ والبيان فان طريقها لو كان منحصرا في الاسماع او الاخبار بخبر على نحو يفيد العلم لزم عدم امكان التبليغ الى
الاكثر في الواقع فينتفي فائدة البعث بالنسبة اليهم في هذه الاحكام وذلك محال فان ما لم يصل الينا من الاحكام فان الله
سبحانه ارسل النبي لابلاغ الجميع وحصل الطريق وعدم الوصول لوجود المانع من جهة المكلفين لا لعدم امكان الوصول
في الواقع اقول ويرد على هذا الدليل اولا ان هذا انما يثبت منه حجية خبر الواحد في الجملة واما ان الحجة مطلق او نوع منه
او جميعه الذي هو المفيد في العمل فلا وثانيا ان للقائل ان يقول ان النبي لم يكن مكلفا بتبليغ جميع جزئيات الاحكام و
تحملها الى جميع الافراد لامكان اختصاص ذلك بالابلاغ الى البعض ولا يلزم منه عدم كونه مبعوثا الى الجميع اذ فائدة
البعث لا تنحصر في ابلاغ جزئيات الاحكام بل يكفي له فائدة هو وجوب اتباعه في القطعيات وما وصل حد العلم ولعل فائدة
اقوى منه هو الرجوع بالدلايل العقلية في اصول العقايد بعد تنبيهه وتذكيره الى غير ذلك ولما فرغ طاب ثراه من ذكر ادلة حجية
خبر الواحد اراد ان يزيف الادلة التي ذكروها على عدم حجيته وهي من وجوه الاول انه لا يفيد غير الظن والعمل بالظن
حرام ويتمسكون في حرمة العمل بالظن تارة بقبحه عقلا وتارة بما ورد في الذم عليه في جملة من الايات والروايات
قال الله سبحانه في مقام الذم والانكار ان يتبعون الا الظن وما يتبع اكثرهم الا ظنا والى جوابه اشار بقوله طاب ثراه والذم
على اتباع الظن مختص باصول العقايد فلا يجري في الفروع ووجه الاختصاص كونه حكاية عن الكفار حيث كانوا يتبعون
في تبعية الشركاء انما خاف الاصنام المنزه عنها الظن ولم يكن لهم به علم وما كانوا ذوي حق يتبعون فيها الظن وح
فلا يفيد الا النهي عن اتباع الظن في مثله من العقايد ولا يفيد في حرمة الظن في الفروع بل ولا في اصول الفقه ايضا ولا يخفى ان من
القواعد المقررة بين الاصوليين الثابت بالدليل ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد ولا شك ان الظاهر من الاية النهي
عن اتباع الظن من حيث هو ظن فيعم جميع الظنون وخصوص المورد لا يوجب تخصيصه وايضا النهي عن اتباع الظن مطلقا لا
يختص بالاية بل قد ورد في الروايات المتكثرة ايضا وبعضها صريح في التوقف والحكم مخصوص بالفروع فالاولى في الجواب
ان يقال ان العام يخصص والمطلق يقيد بعد وجود الدليل على التخصيص والتقييد والادلة الدالة على حجية خبر الواحد يخصص
العمومات الدالة على النهي عن اتباع الظن ولذا يعمل الخصم بالظنون المستفادة من ظواهر الكتاب وقد يجاب ايضا
بانه لا يجوز للخصم الاستدلال بهذه الايات والروايات على حرمة العمل بالظن لكونها مفيدة للظن اقول ان هذا الجواب
صحيح لا غبار فيه الا انه يجري في الاستدلال على حرمة العمل بخبر الواحد مطلقا كما هو مرادهم واما لو استدل بهذه الايات
والروايات على عدم حجية جميع اخبار الاحاد وما لم يخرجه الدليل منه لم يتم هذا الجواب اذ للخصم ان يقرر الدليل هكذا
لو جاز العمل بجميع اخبار الاحاد وما لم يخرجه الدليل لجاز العمل بالروايات الناهية عن العمل بالظن والامر بالعمل بظواهر
الكتاب ولو جاز العمل بها لم يجز العمل بجميع اخبار الاحاد وما لم يخرجه الدليل منه والثاني من ادلة النافين العمل
بخبر الواحد ان رسول الله صلى الظهر ركعتين فقال له ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال كل من
ذلك لم يكن حتى اخبر ابو بكر وعمر بانه لم يصل الا ركعتين فاعاد الصلوة ح ولو كان خبر الواحد معتبرا لما توقف الرسول وح
والى جوابه اشار بقوله طاب ثراه وتوقفه اي توقف الرسول في خبر ذي اليدين وهو صحابي نفسه هذا واسمه الخرباق بكسر الخاء المعجمة
والباء الموحدة وكان في يديه طول لتفرده اي تفرد ذي اليدين بين الاصحاب بالاخبار عن مثل هذا الامر الذي يكون
الغالب عدم مثله وعدم الغفلة عنه لان العادة تقتضي باطلاع غيره ايضا فيكون خبر هذا ساقطا مع القرينة الدالة على الكذب
ويؤيد ذلك قوله في الجواب كل من ذلك لم يكن حيث رد الخبر لا انه توقف فيه على انه غير المبحث لان البحث في الاخبار من

ورسول الى الامة لا خبر الامة الى النبي قيل كيف يكون المبحث الاخبار منهما مع ان الذين يتمسكون بحجية خبر الواحد في العبادات ايضا
كثيرا الى احد العدل ومثلها قلنا تغاير المبحث ليس باعتبار المخبر عنه بل انما هو باعتبار المخبر اي السامع وهو النوع الذي لم يكن
متعبدا بالظن وانما هو قال انه قيل هذا الخبر لو صح لنا لا علينا لانه من تمام انه اعاد الصلوة بعد اخبار ابي بكر وعمر فعمل بخبرهم
مع انه ضم اخبارهما الى خبر لا يخرجه عن كونه احادا وفيه انه يمكن ان يقال انه حصل بشهادتهم مع عدم انكار الباقين
عليهم العلم بصدقهم فيكون خبرا محفوفا بالقرينة على الصدق فلا يكون لنا ايضا نعم يرد على هذا الدليل انه لو قطع النظر عن جميع
ذلك لا يصير هذا الخبر حجة علينا معاشر الامامية لوجود القرينة على كذبه عندنا وهو اجماعنا على عدم جواز السهو على النبي والثالث
مما استدلوا به على عدم حجية اخبار الاحاد ما ذكره المرتضى على عدم حجيته ونقل الاجماع عليه حيث قال في جواب المسائل الموصليات
الثانية اعلم انه لا بد في الاحكام الشرعية من طريق يوصل الى العلم بها ثم استدل على ذلك ثم قال ولذلك ابطلنا في الشريعة
العمل باخبار الاحاد لانها لا توجب علما ولا عملا واوجبنا ان يكون العمل تابعا للعلم لان خبر الواحد اذا كان عدلا فغاية ما يقتضيه
الظن لصدقه ثم قال بعد كلام وقد تجاوز قوم من شيوخنا في ابطال القياس في الشريعة والعمل فيها باخبار الاحاد الى ان قالوا انه
مستحيل من طريق العقول العبادة بالقياس في الاحكام واحالوا ايضا من طريق العقول العبادة باخبار الاحاد ثم قال والمذهب
الصحيح هو غير هذا لان العقل لا يمنع من العبادة بالقياس والعمل بخبر الواحد ولو تعبد الله بذلك لساغ ولدخل في باب
الصحة ثم قال بعد كلام وانما اردنا بهذه الاشارة الى ان اصحابنا كلهم سلفهم وخلفهم ومتقدمهم ومتاخرهم يمنعون من العمل
باخبار الاحاد ومن العمل بالقياس في الشريعة ويعيبون اشد عيب الذاهب اليهما والمتعلق في الشريعة بهما حتى صار هذا المذهب
لظهوره وانتشاره معلوما ضرورة منهم وغير مشكوك فيه من اقوالهم ثم قال واذا صح ما ذكرناه فلا بد لنا فيما نثبته من الاحكام فيما
تذهب اليه من فروع العبادات من طريق يوجب العلم ويقتضي اليقين ثم قال بعد شرح وايراد فان قيل فما تقولون في مسائل
شرعية اختلف فيها قول الامامية ولم يكن عليها دليل من كتاب ولا سنة مقطوع بها كيف الطريق الى الحق فيها قلنا هذا
الذي فرضتموه قد امنا وقوعه ثم قال فان قيل اليس شيوخ هذه الطائفة قد عولوا في كتبهم في الاحكام الشرعية على الاخبار
التي رووها عن ثقاتهم وجعلوها العمدة والحجة في هذه الاحكام حتى رووا عن ائمتهم فيما يجيء مختلفا من الاخبار عند عدم
الترجيح كله ان يؤخذ منه ما هو ابعد من قول العامة وهذا ينقض ما قدمتموه قلنا ليس ينبغي ان نرجع عن الامور المعلومة و
المذاهب المشهورة المقطوع عليها بما هو مشتبه وملتبس ومجمل وقد علم كل موافق ومخالف ان الشيعة الامامية تبطل القياس
في الشريعة من حيث انه لا يؤدي الى العلم وكذلك نقول في اخبار الاحاد حتى ان منهم من يزيد على ذلك فيقول ما كان يجوز
من طريق العقل ان يتعبد الله تعالى في الشريعة بقياس ولا عمل باخبار الاحاد ومن كان هذا مذهبه كيف يجوز ان يثبت
الاحكام الشرعية باخبار لا يقطع على صحتها ويجوز كذب رواتها كما يجوز صدقهم وهل هذا الا من اقبح المناقضة واخسها
والعلماء الذين عليهم المعول يدرون ما يأتون ويذرون لا يجوز ان يحتجوا بخبر واحد لا يوجب علما ولا يقدر احد ان يحكي
عنهم في كتاب ولا غيره خلاف ما ذكرناه ثم قال فان كان في اصحابنا من يحتج في حكم شرعي بحديث غير مقطوع على
صحته فقد ذل وذهل وما يفعل ذلك من يعرف اصول اصحابنا في نفي القياس والعمل باخبار الاحاد حق معرفتها بل لا يقع
مثل ذلك الا من غافل وربما كان غير مكلف انتهى وقال في غير هذه المسائل على ما نقل عنه في المعالم انا نعلم علما ضروريا
لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا
التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملأوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم
ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله تعالى بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم
في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسألة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد

انتهى وفي جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب
العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به ثم قال وقد اورد السيد على نفسه في بعض كلامه سؤالا هذا لفظه فان قيل اذا سددتم طريق
العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا فيه بالاخبار
المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل يعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم
محصله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرها تعين العمل به والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة ثم قال
فيراءى ان السيد قد اعترف في جواب المسائل التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر
او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص
من طريق الاحاد انتهى والجواب عن ذلك من وجوه الاول انه لا يحصل لنا من ذلك علم بالاجماع بل ولا ظن بل المعلوم الاجماع على خلافه
كما سبق والثاني ان الاشكال على نقله الاجماع يرجع الى العمل بخبر الواحد والثالث انه لو سلم الاجماع فانما هو في زمان لم ينقطع
فيه باب العلم والمفروض في زماننا انقطاعه فلا يكون حكمه متحدا مع حكم زمان الائمة واصحابهم المتمكنين من تحصيل العلم بل ولا مع
حكم زمان السيد لما ادعاه من ان اكثر الاحكام ومعظم الفقه قد علم بالضرورة والاجماع ونرى ان في زماننا قل ما يوجد من حكم لم يكن
فيه اقوال مختلفة واراء متشتتة ونرى ان ما ذكره من حكم زمانه غير واقع في زماننا كيف ولم يعلم معظمه بالضرورة والاجماع فان هذا الاختلاف الذي
يوجد بين علماء زمان السيد ومن تقدمهم بل اكثر الاختلافات انما حصل بينهم ووصل الينا من جهتهم وهل يوجد مثل ذلك في الضروريات
والاجماعيات بل كثير منهم قد خالف نفسه في كتابين بل في كتاب واحد في موضعين وحصول العلم بالضرورة للسيد وعدم حصوله
لغيره مما لا يقبله احد على ان الضروري ما كان يعلمه كل احد ومع هذا نعلم حال ما ذكره من حصول الضرورة على عدم العمل بالاخبار
الاحاد فانه كيف يكون ضروريا مع ان الشيخ مع جلالة شأنه وكثرة تتبعه وطول يده في الفقه قد ادعى الاجماع على خلافه كما يأتي و
الرابع انه قد صرح بان اخبارنا المروية مقطوع على صحتها في بعض كلام السيد في هذا المقام الا ان يقال ان مراده ان جميع الاخبار
كذلك فيلزم عليه العمل بها جميعا وان لم يعلم طريق القطع بالصحة او يقال مراده ان اكثرها كذلك كما هو المصرح به ولا شك انه
لا سبيل الى العلم بهذا الاكثر فلا يعلم شيء منها وهو يوجب لزوم العمل باليقين قطعا او بالعمل بالجميع او يرجع في التعيين
الى الظنون التي اعتبروها واياما كان يثبت والخامس انه معارض بمثله من الشيخ من الارادة في نقل الاجماع قال في العدة اختلف
الناس في خبر الواحد فحكي عن النظام انه كان يقول انه يوجب العلم الضروري اذا قارنه سبب وذهب الباقون من العلماء
من المتكلمين والفقهاء الى انه لا يوجب العلم ثم اختلفوا فمنهم من قال لا يجوز العمل به ومنهم من قال يجب العمل به واختلف من قال لا
يجوز العمل به فقال قوم انه لا يجوز العمل به عقلا وقال اخرون لا يجوز العمل به لان العبادة لم ترد به وان كان جايزا في العقل و
قد وردت العبادة بالمنع من العمل به واختلف من قال يجب العمل به فمنهم من قال يجب العمل به عقلا و
قال اخرون انما يجب العمل به شرعا وهو مذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين ممن خالفنا ثم قال والذي اذهب اليه ان خبر
الواحد انه لا يوجب العلم وان كان يجوز ان ترد العبادة بالعمل به عقلا وقد ورد جواز العمل به في الشرع الا ان ذلك
موقوف على طريق مخصوص وهو ما يرويه من كان من الطائفة المحقة ويختص بروايته ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره
من العدالة وغيرها واما ما اشتبه او لا فادل على فساد هذه المذاهب التي حكيناه ثم ادل على صحة ما ذهبت اليه ثم شرع
في بيان فساد مذهب مذهب ثم قال فاما ما اخترته من المذاهب فهو ان خبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا
القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي او عن واحد من الائمة وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا
في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعمل جاز العمل به
والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم

ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على
كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي
ومن بعده من الائمة ومن زمان الصادق جعفر بن محمد الذي انتشر العلم عنه وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جايزا
لما اجمعوا على ذلك ولا انكروه لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو ثم قال بعد كلام فان قيل كيف تدعون الاجماع
على الفرقة المحقة في العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان المعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر
الواحد بالقياس فان جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء الاخر قيل المعلوم من حالها الذي لا ينكر ولا يدفع انهم لا يرون العمل بخبر الاحاد
الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه فاما ما يكون راويه منهم وطريقه اصحابهم فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك
ثم قال فان قيل اليس شيوخكم لا يزالون يناظرون خصومهم في ان خبر الواحد لا يعمل به ويدفعونهم عن صحة ذلك حتى ان منهم من
يقول لا يجوز ذلك عقلا ومنهم من يقول لا يجوز ذلك لان السمع لم يرد به وما راينا احدا منهم تكلم في جواز ذلك ولا صنف فيه
كتابا ولا املى فيه مسألة فكيف يدعون انتم خلاف ذلك قيل له الذين اشرت اليهم من المنكرين لاخبار الاحاد انما تكلموا من
خالفهم في الاعتقاد ودفعوهم عن وجوب العمل بما يروونه من الاخبار المتضمنة للاحكام التي يروون خلافها وذلك صحيح على ما
قدمناه ولم نجدهم اختلفوا فيما بينهم وانكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه الا مسائل دل الدليل الموجب للعلم على عدم صحتها ثم
قال بعد كلام على ان الذين اشرت اليهم في السؤال اقوالهم متميزة من بين اقوال الطائفة المحقة وعلمنا انهم لم يكونوا ائمة معصومين
وكل قول علم قائله وعرف نسبه وتميز من اقاويل سائر الفرقة المحقة لم يعتد بذلك القول ثم قال فان قيل اذا كان العقل
يجوز العمل بخبر الواحد والشرع قد ورد به فما الذي يحملكم على الفرق بين ما يرويه الطائفة المحقة وبين ما يرويه اصحاب الحديث
من العامة عن النبي وهلا عملتم بالجميع او منعتم من الكل قيل العمل بخبر الواحد اذا كان دليلا شرعيا فينبغي ان نستعمله بحيث
قررته الشريعة والشرع يرى العمل بما ترويه طائفة مخصوصة فليس لنا ان نتعدى الى غيرها كما انه ليس لنا ان نتعدى من رواية
العدل الى رواية الفاسق وان كان العقل يجوز ذلك اجمع على ان من شرط العمل بخبر الواحد ان يكون راويه عدلا بلا خلاف
وكل من اسند اليه ممن خالف الحق لم يثبت عدالته بل ثبت فسقه فلاجل ذلك لم يجز العمل بخبره فان قيل هذا القول يؤدي الى
ان يكون الحق في جهتين مختلفتين اذا عملوا بخبرين مختلفين والمعلوم من حال ائمتكم وشيوخكم خلاف ذلك قيل له المعلوم
من ذلك انه لا يكون الحق في جهتهم وجهة من خالفهم في الاعتقاد فاما ان يكون الحق في جهتين اذا كان ذلك صادرا من خبرين
مختلفين فقد بينا ان المعلوم خلافه والذي يكشف عن ذلك ايضا ان من منع من العمل بخبر الواحد يقول ان هناك اخبارا كثيرة
لا ترجيح لبعضها على بعض والانسان فيها مخير فلو ان اثنين اختار كل واحد منهما العمل بواحد من الخبرين اللذين كانا يكونان
مختلفين وقولهما حق على مذهب هذا القائل ثم كيف يدعى ان المعلوم خلاف ذلك ثم قال بعد كلام طويل فان قيل
ما انكرتم ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار بمجردها بل انما عملوا بها لقراين اقترنت بها دلتهم على
صحتها لاجلها عملوا بها ولو تجردت لما عملوا بها واذا جاز ذلك لم يكن الاعتماد على عملهم بها قيل له القراين التي تقترن
بالخبر ويدل على صحتها اشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والاجماع والتواتر ونحن نعلم انه ليس في جميعها يمكن
الاستدلال بالقرآن لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه ودليله ومعناه ولا في السنة المتواترة لعدم ذلك في اكثر الاحكام بل
لوجودها في مسائل معدودة ولا في الاجماع لوجود الاختلاف في ذلك فعلم ان ادعاء القراين في جميع هذه المسائل دعوى
محال ومن ادعى القراين في جميع ما ذكرناه كان السبر بيننا وبينه بل كان معولا على ما يعلم ضرورة خلافه مدافعا لما يعلم من نفسه
ضده ونقيضه ومن قال عند ذلك اني متى عدمت شيئا من القراين حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه ان يترك اكثر
الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا حد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته

لانه يكون معلوما علم ضروري من الشرع خلافه انتهى ما اردنا ايراده من كلام الشيخ ثم ذكر دليلين اخرين على حجية الاخبار الاحاد منها
اختلاف الاقوال باختلاف الاخبار واعتناء العلماء بتمييز الرجال وكلامه هذا كما ترى صريح في مناقضة السيد نقل الاجماع على
حجية الخبر الواحد وقد تصدى صاحب المعالم لرفع التنافي بين المدعيين وبيان الموافقة بين المذهبين وارجاع كلام
الشيخ الى كلام السيد وجعل النزاع بينهما لفظيا فقال والانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ وموافقيه مخالفة السيد اذ كانت
اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة
كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه وتفطن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه
قال في اصوله ذهب شيخنا ابو جعفر الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل
بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به انتهى والى رد
ذلك اشار بقوله وجعل النزاع بينهما لفظيا باعتبار القرائن في الحجية ينافي ما كتبه اي كتب الشيخ من عباراته التي تقدم
ذكرها فان في مواضع كثيرة من عباراته المتقدمة دلالة صريحة على ان مراده من الخبر المجرد عن القرينة الاول من تلك المواضع
عبارته في بيان محل الخلاف فان الخلاف انما هو في الخبر المجرد عن القرينة المفيدة للعلم واما المحفوفة بها فليس فيه خلاف في انه
يوجب العلم ام لا وانه يجوز التعبد به عقلا او شرعا والثاني قوله في بيان مختاره والذي اذهب اليه ان خبر الواحد لا يوجب
العلم وظاهر ان الخبر المحفوف بالقرينة يوجبه والثالث قوله الا ان ذلك موقوف الخ فان العمل بالخبر المحفوف بالقرائن لا يتوقف
على شيء من الاوصاف المتقدمة والرابع قوله ولم يكن هناك قرينة الخ ووجه الدلالة واضح والخامس قوله وكان ذلك
حوله فان عمل الخبر المحفوف بالقرينة غير محتاج الى وثاقة الراوي والسادس جوابه عن الاعتراض المذكور بقوله فان قيل الفرق
بين رواية الموافق والمخالف اذ لا معنى للفرق مع القطع بصدق الراوي والسابع ما ذكره في الجواب عن الاعتراض الخ وكون
الحق في جهتين مختلفتين وجه الدلالة ان وجود الخبرين المتعارضين لا يكون الا في الاخبار الغير المفيدة للعلم والثامن ما ذكره
بعد ذلك بقوله فان انكرتم الى اخر كلامه وهو صريح الدلالة على المناقضة مع السيد وبالجملة توجيه صاحب المعالم لكلام
الشيخ بعيد عن تضاعيف كلماته بمراحل كثيرة وكذلك استشهاده لكلام المحقق فانه لا دلالة لما ذكره في كلامه اصلا بل
الدال على خلافه فيما ذكره من كلامه وما لم يذكره ماذكره بعده موجود بوجوه عديدة والظاهر ان وجه غفلته انه لم يكن
عنده كتاب العدة حين تاليف المعالم كما صرح به في الحاشية وكتب فيها ان ذلك كان قبل وقوفه على كتاب العدة والذي
اراه ويظهر لي في توجيه الاجماع المدعي على النقيضين من هذين الجليلين ان مراد السيد نفي حجية الخبر الواحد من حيث انه
خبر واحد اي حجية كل خبر ومراد الشيخ اثبات حجية الاخبار المروية بطرق اصحابنا المدونة في كتبهم وتوضيح ذلك ان
العامة المخالفين للامامية كانوا اكثروا وضع الاحاديث في بيان مذاهبهم الفاسدة وارائهم الباطلة وكانوا ينقلون احاديث
كثيرة من ائمتهم الضالة وخلفائهم المضلة وكانت الامامية مخالفين لهم انكارا شديدا ويحتج المخالفون بهذه الاخبار على
الامامية وما كانوا متمكنين من التصريح بتكذيبهم او منع قبول اخبارهم بخصوصها فردوا عليهم بان خبر الواحد ليس بحجة
لانه لا يفيد العلم وكان غرضهم من هذا ان خبر الواحد من حيث انه خبر واحد لا حجية فيه حتى يجب قبول كل خبر بل الحجة في
الاخبار اخبار خاصة معروفة بشرائط مخصوصة فالحجية انما هي في الخبر الواحد المخصوص لا في الخبر الواحد المطلق وتسامحوا
في ذلك مع علماء العامة وجادلوا وان لم يصرحوا لخصوصيتها تقية وعنادا لانهم بان الحجة انما هي الخبر المخصوص بل اكتفوا
بنفي حجية الخبر المطلق حتى صار ذلك مشهورا بين الخاصة والعامة ولما راى السيد ذلك وكثرة تصريحاتهم بان الخبر
الواحد ليس بحجة وراى ايضا ان جميع اصحابنا يعملون بهذه الاخبار المدونة في كتبهم المنقولة بينهم وكانت القرائن
المؤيدة بها كثيرة سيما في زمان السيد وظن انها اخبار مفيدة للعلم كما صرح به ادعى الاجماع على خلافه والحاصل

ان نظر السيد الى الخبر المطلق ونظر الشيخ الى حجية الاخبار المخصوصة لكثرة المؤيدات لها ونظر الشيخ الى الاخبار المخصوصة ومشاهدة عدم حصول
العلم وكون المؤيدات مفيدة للظن ولكل وجه اعلم ان القوم ذكروا للعمل بخبر الواحد شروطا بعضها مجمع عليه
وبعضها مختلف فيه وذكروا لاشتراط كل منها ادلة وقبل الشروع في بيانها وتحقيق القول فيها لا بد من تقديم مقدمة وهي انه
قد ظهر لك من تضاعيف ما سبق ان الطريق المسلوك في اثبات حجية الخبر الواحد ثلثة احدها مسلك القائلين بحجية الظن من حيث
هو وانه لا حجية وعلى هذا فيكون حجية الخبر الواحد دائرا مدار حصول الظن فكلما لم يحصل منه ظن لا يكون حجة وايضا يجب ان لا يدل دليل
قطعي او ظني على عدم حجية اما القطعي فظاهر واما الظني فلانه لما كان الاصل حجية الظن فيكون هذا الدليل الظني الدال على عدم حجية
فرد خاص من الخبر حجة فيجب الاخذ به فلو ثبت لزم الشروط المعتبرة في الخبر على هذا المسلك يجب ان يكون اما ما يعتبر وجوده في حصول الظن
وبدونه لم يحصل الظن او ما دل على اشتراطه دليل قطعي او ظني والتخصيص بالاول كما صرح به بعضهم باطل اذ لو فرض حصول الظن من خبر
ودل دليل قطعي او ظني على عدم قبول هذا الخبر الخاص وجب رده قطعا وثانيها مسلك اكثر الفقهاء القائلين بحجية الاخبار الخاصة
المستدلين فيها بظواهر الايات وعمل الاصحاب وارسال الرسل ونحوها ولما لم يكن شيء من هذه الادلة دالا على حجية جميع
افراد الخبر بل بعضها دالا على حجية خبر بالخصوص وبعضها على حجية نوع خاص ولا يثبت من البعض الاول امر زايد على
البعض الثاني فالشروط المعتبرة على هذا المسلك يجب ان يكون اما ما لا يجري في فائدة دليل اصلا او ما دل على اشتراطه دليل
معتبر وثالثها المسلك الذي سلكناه والطريق الذي اخترناه وهو التمسك بالاجماع والاخبار المحفوفة بالقرائن القطعية
التي قد مر على انه لا حجية لكل خبر لم يدل على عدم حجيته دليل من هذه الاخبار المعهودة المدونة في الكتب المعتبرة من اصحابنا
المنتهية الى ائمتنا لا كل خبر واحد من حيث هو خبر فالشروط المعتبرة على ذلك يجب ان يكون اما شرطا يخرج ما فقد عن العنوان
المذكور اي لم يكن مرويا عن الائمة او كان ولم يكن في كتاب معتبر من كتب اصحابنا او شرطا يدل على عدم حجية فاقده دليل
علمي او ظني ونحن نتكلم في كل من الشروط على طريق اهل كل من المسالك الثلثة فنقول اوله شروط العمل به ايا الخبر
والمراد بالاصل المعتبر ان يكون جامعا لوصفين احدهما كون صاحب الاصل جامعا لشرائط قبول الخبر ويكون ثقة ضابطا
متدينا بدينه وبالجملة يكون عالما بوجوه صحة الخبر وسقمه مطلعا على اسباب قوته وضعفه متمكنا من تمييز
صحيح الحديث عن غيره لقرب عهده من الازمنة القريبة المعصومين وثانيهما ان يكون الاصل ثابتا من ذلك الشخص باخبار
متواترة او محفوفة بالقرائن او السماع او بخبر واحد جامع لشرائط القبول والوجه في اشتراط ذلك والوجه في اشتراط ذلك
ظاهر كون صاحب الاصل جامعا لشرائط قبول الخبر فواضح واما اشتراط ثبوته منه باحد الطرق المعتبرة فلان قبول الخبر على كل
من المسالك مشروط باتصاف راويه بشرائط خاصة فما لم يثبت راويه لم يعلم اجتماع الخبر للشرائط فلا يجوز العمل بروايته
ولو لم يشترط ذلك لزم الهرج والمرج في الشريعة وفساد الاحكام الشرعية لجواز ان يضع كل ذي غرض فاسد اصلا جامعا
لروايات مؤيدة لغرضه وينسبه لبعض الحملة وينسبه الى شخص معين وبعد عندنا ان الثابت حجيته من الادلة التي ذكرنا
هو الخبر الموجود في مثل ذلك الاصل ثم انه لا يكفي في كون صاحب الاصل جامعا للشرائط مجرد حصول الظن به ولو باخبار واحد
لعدم ثبوت حجية مثل هذا الظن كما لا يشترط حصول العلم باتصافه واقعا وفي نفس الامر به لا تساهلهم ولو مع حصول الاذعان
بالاتصاف بها بين العلماء ومعروفيته به لان المجمع عليه بين العلماء هو العمل باصل مثل ذلك الشخص ولم يشترطوا ازيد منه كما لم
يعلم اكتفائهم بادون منه لا مع ظن الصحة من غير حجية صاحب الكتاب وكذا لا يكفي في ثبوت الاصل مجرد الظن ما لم يكن
ثابتا بالحجية ثم لا يخفى ان الاصل المعتبر لا ينحصر في هذا الزمان في الكتب الاربعة المشهورة كما قد يظن بل يوجد في كتب اصحابنا
اصول اخر معتبرة ايضا كالعلل والعيون والخصال والامالي والاحتجاج وغيرها وقد مر من كلام شيخنا البهائي ما يصرح بذلك
ولا يخفى ايضا ان اللازم في ثبوت الاصل هو ثبوته كليا واما جزئياته فلا يعتبر فيه ذلك قطعا بل يكتفى فيه بالعدد المتعارف من حصول

الظن بتطبيق النسخ ومثل ذلك لان تحصيل العلم بالجزئيات وكونه من صاحب الاصل مستحيل عادة لجواز سهو الناسخ فلو وجب تحصيله
لانسد باب العمل بالاخبار الثابت وجوبه فيجب الاكتفاء فيه بتحصيل الظن على الطريقة المتعارفة وايضا يعلمون ان علماءنا خلفا بعد
سلف بالاصول من غير حصول العلم بكل من الجزئيات فالظاهر كون الاكتفاء بالظنون التطبيقية مجمعا عليه ايضا والثاني من الشروط
فقد ما يطرحه من المعارض الذي كان ثابت الحجية او مساويا له لان الخبر حينئذ يكون خبرا او اية او شهرة او اجماع منقول عند من يقول
بحجيتها والمراد بالمعارض الذي يوجب الطرح اعم من ان يوجب طرحه وطرح نفسه كالمتعارضين المتساويين من جميع الجهات
او يوجب طرحه فقط كالمتساويين الذين كان للمعارض مرجح خارجي او يوجب طرحه بالنسبة الى بعض افراده كالخبر العام
الذي يعارضه خبر خاص فانه يطرح الاول بالنسبة الى الافراد الخاصة ووجه الاشتراط على كل من المسالك ظاهر نعم لو دل
دليل خارجي على الاخذ باحد المتعارضين يتعين الاخذ به والثالث فقد ما يطرحه من الشذوذ والمراد بالشذوذ مخالفته
للاجماع المحقق او الشهرة والوجه في عدم حجيته اذا كان مخالفا للاجماع ظاهر والمراد بالشهرة شهرة القدماء والوجه فيه ان
شهرة الخلاف منهم يوجب الظن القوي بعدم حجية هذا الخبر اما لعدم صدوره او لوجه اخر فيه فلا يكون ذلك الخبر مظنون الحجية
فلا يكون حجة وان لم يكن نفس الشهرة ايضا حجة ولا فرق في ذلك بين ما اذا كان الخبر متضمنا لاحكام كثيرة خالفت القدماء
في حكم واحد منها او كان خطابا واحدا ثم لو كان خطابا واحدا مستلزما لاحكام كثيرة فخالفوا في بعض تلك الاحكام دون
بعض فلا يوجب ذلك وهنا في غيرها من احكامه لاجل ظن حجية هذا الخطاب الذي هو السبب في حجية باقي الاحكام لان ايجاب
الشهرة لعدم حجية الخبر المخالف لها انما هو اذا لم يعلم ان مستند المشهور كلا او بعضا في الحكم المخالف شيء غير مانع للحجية
واما اذا علم ذلك فلا يفيد وهنا في ظن حجية الخبر وكذا اذا اشتهر خلاف حكم الخبر ولكن كانت معه قرينة اخرى بكونه من باب
الاستحباب ولا يخفى ايضا ان تلك الشهرة كما عرفت يجب ان يكون شهرة القدماء وارباب الحديث المتمكنين من تمييز صحيح الحديث
من فاسده واما شهرة المتاخرين فلا يوجب وهنا اصلا لانهم ليسوا متمكنين من معرفة عدم صدور الخبر او اختلاله على تقية
او مصلحة غالبا بل الغالب ان مخالفتهم مع القدماء باعتبار الاختلاف في فهم الاخبار او الاجتهاد في ترجيح غير مرضي عند
القدماء او تفريع على الاصل لم يستعمل القدماء به او امثال ذلك ثم لا يخفى انه لا يكفي في اخراج الخبر عن الحجية اشتهار
عدم حجية نوع من الخبر لان المظنون حينئذ هو عدم حجية هذا النوع من الخبر من حيث هو ولا ينافي ذلك حصول الظن
بحجية فرد من هذا النوع او صنف منه لاجل قرينة اخرى ككون الشيخ الضابط لم يسمها في كتابه والحاصل انه لا منافاة بين
الظن بعدم حجية نوع من الخبر من حيث هو هو والظن بحجية طائفة من ذلك النوع من حيثية اخرى وكذلك كما في المراسيل
لو قلنا باشتهار عدم حجيتها بين القدماء فانه لو ثبت تلك الشهرة يحصل الظن بعدم حجية المرسل من حيث هو هو ولا ينافي
ذلك الظن بحجية طائفة خاصة منها كمراسيل ابن ابي عمير وحماد بن عيسى والبزنطي والشيخ في العدة والشهيدان وغيرهم الاجماع
على حجيتها وكالمراسيل التي اخرجها ثقات اصحابنا وعدولهم من المتقدمين في كتبهم مع عدم نقلهم الاخبار التي لم
يصح عندهم وتركهم ذكر ما وصل اليهم بالوجادة وكافة الضعاف باصطلاح المتأخرين لو قلنا باشتهار عدم حجيتها
عند القدماء فانه لا يوجب عدم حصول الظن بحجية صنف خاص منها كما يجمع من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم
لو اشتهر عدم حجية نوع من الخبر وان ظنت حجيته من وجه اخر يوجب ذلك عدم حجية شيء منه مطلقا ولكن حصل في ذلك غير
متحقق في اخبارنا وحمل هذا المراد على احد شهرة عدم حجية نوع من الخبر كالمرسل والضعيف بين القدماء لم يقدح في حجية
ما في الكتب المعتبرة من تلك الاخبار بل لو ثبت الاجماع على عدم حجيته من حيث هو هو ايضا نعم لو ثبت الاجماع على عدم
حجيته مطلقا لزال الظن بحجيته وخرج عن الحجية هذا حال الشهرة واما الاجماع المنقول فان كان مما لا يحصل الظن به كاكثر
الاجماعات المنقولة التي يوجد مخالفة فحكمه ظاهر وان كان مما يحصل الظن به وقليل ما هو فحكمه حكم الشهرة تفصيلا ودليلا

هذا الحكم على ما ذكرنا في وجه حجية تلك الاخبار المدونة وعلى مسلك من يثبت حجية الاخبار الاحاد باعتبار افادتها الظن واما على طريقة
اكثر اصحابنا المتمسكين في حجيتها بالايات ومثلها مما يذكرونه دليلا لحجية الاحاد فلا يقدح المخالفة للشهرة في حجية الخبر مطلقا
سواء كانت شهرة القدماء او المتأخرين لعموم الدليل وعدم دليل على التخصيص وكذا الاجماع المنقول نعم يقدح المخالفة لها
في حجيته على القول بحجية الشهرة او المنقول من الاجماع حيث انه يكون حينئذ معارضا للخبر الواحد و الرابع عقل الراوي
فلا يقبل خبر المجنون المطبق واما ذو الادوار فيقبل خبره حال افاقته والخامس رشده فلا يقبل خبر السفيه و السادس بلوغه فلا يقبل
رواية الصبي كل ذلك بالاجماع منا ومن العامة الا في الصبي المميز فان من العامة من ذهب الى قبول خبره لان الصبي اذا كان
مميزا لا يحصل خوف من الله من الكذب لعلمه بانه غير مكلف فلا يحرم عليه الكذب فلا اثم له فيه فلا مانع من اقدامه عليه وفيه
بان المانع عن الكذب وهما متحققان في المميز وفي المجنون والسفيه والاولى ان يستدل على عدم قبول خبرهم بعدم شمول
ادلة حجية خبر الواحد له اما على المسلك المشهور فظاهر لان ادلتهم منحصرة بظواهر الايات الثلث وعمل الاصحاب
وارسال الرسل ولا يدل شيء منها على قبول خبر الصبي ولا المجنون والسفيه اما اية النبا فلان دلالتها على العمل انما هي بالمفهوم و
دلالة المفهوم انما كانت ثم تعليقه معقلية وهي بطلان كون العادل اسوء حالا من الفاسق ولا يمكن هنا في قبول خبر
الصبي او المجنون او السفيه لانه يمكن كونه ادون من الفاسق لان للفاسق من جهة التكليف خوف وخشية من الله وربما يمنعه من
الكذب كل من الثلثة باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه فلا يحرم عليه الكذب ولا يستحق به العقاب لا مانع له من الاقدام
عليه واما ايتا النفر والكتمان فلانهما يدلان على الذم والوعيد على ترك النفر والكتمان ولا شك انهما انما يتعلقان
بالمكلفين واما عمل السلف فلانه لا يثبت الا في اخبار البالغين العاقلين ولم ينقل فيما اطلعنا عليه ما يدل على تقيدهم وافتائهم
بخبر غير البالغ العاقل والعمل به واما ارسال الرسل فلان الرسل المبعوثة من النبي كانوا عاقلين بالغين عادلين واما
على مسلك من يعمل بالظن فعلى ما ذكرنا من ان المناط على افادة الظن وعدم المانع وكان هو المناط في الحكم فاطلاق الحكم بانه لا يعمل
في خبر غير البالغ العاقل لعدم حصول الظن بخبره مشكل اذ قد يحصل الظن بصدقه بالمباشرة المفيدة للظن باجتنابه عن
الكذب ثم ان كل هذا انما هو اذا اريد اثبات حجية الخبر الواحد من حيث هو خبر واحد واما في خبر معين او اخبار معينة
فلا يطرد فيه ذلك لانه يمكن ان يكون هذا الخبر او تلك الاخبار مقترنة مع قرائن محصلة للظن او العلم بالصدق ولو كان
من المجنون او السفيه او الصبي كما اذا نقله ثقة عدل ضابط في كتابه وجعله حجة والاجماع الذي ذكرناه انما هو في الخبر
الواحد من حيث هو خبر ومن هذا يظهر انه على ما سلكناه في هذا المقام من اثبات حجية هذه الاخبار المعينة لا يشترط في
قبول الاخبار هذه الشروط الثلثة كما لا يخفى مع انه لو ظهر الاشتراط في هذه الاخبار ايضا لم يظهر لاعتباره فائدة هنا اذ ليس
في رواة هذه الاخبار مجنون او سفيه او صبي واما الرواة المجهولون فالقطع حاصل بكونهم بالغين عاقلين اما المعروفون
باشخاصهم دون اوصافهم فواضح واما المجهولون باشخاصهم فلان اكثر تلك الاخبار بل جميعها متخذ من اصول اصحاب الائمة
وظاهر انهم لم يكونوا مجانين ولا اطفالا حال تدوين الاصول بل يعلم عادة ان العقلاء البالغين لا يروون عن مجنون او صبي
ولو كان ينقل الينا او صرح به الراوي عنه نعم على فرض المسلك في الخبر الواحد من حيث انه خبر واحد كما هو عند الاكثر فائدة
اعتبار الاشتراط الثلثة لاجماع اصحابنا وذهب بعض العامة الى قبول خبر الصبي المميز مطلقا واستدل عليه بوجهين احدهما انه
لو لم يقبل روايته لزم ان لا يقبل شهادته لانه احتيط في الشهادة ما لم يحتط في الرواية ولذا اختلف في قبول شهادة العبد
ولم يختلف في قبول روايته واعتبر العدد في الشهادة واختلف في اعتباره في الرواية مع انه يقبل شهادته في القتل
والجراح بالشروط المعروفة والجواب انا نقول به . وقبول شهادته في القتل والجراح بالشرائط المعروفة كالاستثناء
اي كالاستثناء من ما دل على عدم وجوب قبول قول الصبي شهادة كانت ام رواية من الاصل والاجماع اي خارج بالنص

وحينئذ كالاستثناء لان الاستثناء حقيقة فيما اخرج بادواته على ان هذا قياس لانقول به وجعله من باب الاولوية موقوف على العلم
بالعلة في الاصل وكونها اولى في الفرع والعلم بهما ممنوع بل هو قياس مع الفارق لان منصب الرواية اعظم من منصب الشهادة فان اثبات
من الرواية شرع عام في جميع الامة الى انقراض العالم وثانيها انه يجوز الاستناد به فيجوز قبول روايته قياسا عليه ويجيبه على
القول بالجواز ثبت الوجوب ورد ببطلان القياس اولا ومنع الحكم في الاصل ثانيا وبوجود الفارق ثالثا فانهم يجوزون الاستناد
بالفاسق ولا يقبلون خبره هذا اذا كان التحمل والرواية قبل البلوغ واما اذا رواه بعده ولو سمعه قبله فلا اشكال في القبول اذا جمع
الشرائط والى هذا اشار بقوله والمناط في البلوغ وقت الاداء لا التحمل لعمل الصحابة برواية ابن عباس وابن الزبير وغيرهما
مما وقع فيه التحمل قبل البلوغ والرواية بعده ولم يسأل احد منهم في رواية شيء ان التحمل بها كان قبل البلوغ او بعده واستفاضة الاخبار
كرواية السكوني عن الصادق ع قال ان امير المؤمنين ع ان شهادة الصبيان اذا اشهدوا وهم صغار جازت اذا كبروا ما لم ينسوها ورواية
الاخرى عن ... عن ابي عبد الله ع ان شهادة الصبيان اذا اشهدوا وهم صغار جازت اذا كبروا ما لم ينسوها وكذلك اليهود
والنصارى اذا اسلموا جازت شهادتهم الحديث وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال في الصبي يشهد على الشهادة قال ان عقله حين يدرك
انه حق جازت شهادته واحضارهم الصبيان مجالس الرواية واسماعهم الحديث ولو لم يعتبر نقله لما فعل ذلك ويرد على الاول
ان عمل الصحابة ليس بحجة ما لم يصل حد الاجماع ولذا ليس بحجة في اصل العمل برواية ابن عباس وابن الزبير ولا يقبل معاتبتهما و
الوصول حد الاجماع ممنوع وعلى الثاني ان قبول الشهادة لا يستلزم قبول الرواية ولذا لا يقبل رواية المرأة اجماعا ويقبل شهادتها
في بعض المواضع وعلى الثالث انه يمكن ان يكون احضارهم للتبرك او للتمرين على انه لم يصل حدا يكون حجة فالاولى ان يستدل
عليه بان المقتضي للقبول موجود والمانع مفقود اما وجود المقتضي فلشمول الادلة الدالة على حجية خبر الواحد على المسألة المتنازع
عليه واما فقد المانع فظاهر ثم ذكر بعض المتأخرين من ان ... الصدوق لما ... محمد بن علي عن يونس هو في ...
ولو ثبت لا وجه له قال السابع الاسلام فلا يقبل رواية الكافر وان كان من اهل القبلة كالغلاة والمجسمة والخوارج ...
سهل بن زياد وابي الخطاب واين هذا ... من الغلاة للاجماع وكون الكافر فاسقا بالعرف السابق اما الدليل الاول
وهو الاجماع فادعاه بعضهم وقد نقل العلامة في النهاية ايضا كما ... اجماع العلماء على ... بالكافر الذي لا يكون
من اهل القبلة سواء علم من دينه المبالغة في الاحتراز عن الكذب ام لا واما الكافر الذي كان من اهل القبلة فحصل الخوف ...
المنع ونقل عن القاضيين عبد الجبار وابي بكر ونقل عن ابي الحسين البصري انه ان كان من مذهبه جواز الكذب لم يقبل روايته
والا قبلت ولم اعثر في عدم القبول على مخالف من اصحابنا اصلا وقيل ان دعوى الاجماع على عدم قبوله مطلقا حتى في صورة
انسداد باب العلم مشكل ثم بعيد دعواه في تضعيف الظن الحاصل منه واما في غيره فلا الا اذا اوجب نفي الظن او قول ما ثبت منه
الاجماع من نوعه العلماء وتضاعيف كلماتهم عام في تخصيص بصورة عدم انسداد باب العلم من غير مخصص لا وجه له ...
يحتاج الى دليل لان الاجماع انما هو حجة لاجل قول المعصوم وهو يجري في المقدمتين بدليل ... ولان هذا انما يصح
اذا ثبت ان قوله ... خطابا بالمشافهة وذلك في الاجماع غير معلوم لجواز ان يكون عاما شاملا للعهد ... وثانيا ان
المستدل المدعي للاجماع انما هو كان في زمان الانسداد فدعواه يرجع الى العلم بقول المعصوم بالمنع في هذه الصورة ثم لو منع
الاجماع من راسه ولم يعتمد على الاجماع المنقول كما هو الحق لكان له وجه واما الدليل الثاني فحاصله يرجع الى الاستدلال
باية التثبت امر بعدم قبول خبر الفاسق لان الكافر فاسق بالعرف المتقدم وان احقرية العرف المتأخر بالمسلم المرتكب
لاحدى الكبائر او المصر على الصغائر وكونه في العرف المتقدم اعم لان الفسق لغة هو الخروج عن طاعة الله المحقوقة الكائنة
ايضا والتخصيص عرف طار لا يحكم به الا اذا علم طريانه ولم يعلم في زمان النبي والاصل تاخر الحادث ويؤيده قوله تعالى
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون بل يقال لو قطعنا بعدم اختصاصه في العرف السابق ايضا لدل بمفهوم الموافقة

على عدم قبول خبر الكافر ورد بان الدلالة بمفهوم الموافقة موقوفة على الاولوية وهي ممنوعة اذ قد يكون الاعتماد على الكافر في
الثقة اكثر من الفاسق الغير المتحرز عن الكذب وميزان الامر هو ... الكافر الغير الثقة الفاسق المذكور والكافر الثقة فان
الثقة فيثبت منه عدم قبول خبر الكافر الغير الثقة والثقة ايضا ان لم يقبل خبر الفاسق ثم ان قبل خبر الفاسق الثقة لاجل حصول
التبين لا يثبت الحكم في الكافر الثقة لذلك ايضا فلا ... اذ ليس مرادهم منع قبول خبر الكافر وان حصل التبين ايضا ثم لو كان المراد
منع قبول خبره مطلقا لظهر هذا الكلام وجه ثم يرد على هذا الاستدلال ان كون الكافر الباذل جهده خارجا عن طاعة الله تعالى كما
... فيتحقق فيه العادل والفاسق وعلى هذا فيكون كغيره فلا وجه لاشتراط الاسلام فالاولى ان يقال ان عدم قبول خبره لاجل
عدم شمول ادلة الخبر الواحد الاعلى مسالك القائلين بالظن اذا افاد الظن وهم يقولون بحجيته ح وان ورد عليهم ان الاجماع ...
على عدم حجيته ايضا يفيد الظن اما عدم الشمول على المسالك المشهورة فلان بعض ادلتهم كاية النبا على قول من يقول بكون الكافر
النبأ الفاسقي يجري ... وان كان شاملا له الا ان معظم ادلتهم التي عليها ... غير شامل كما لا يخفى على من تامل فيها من يقول
بكون الكافر المذكور عادلا فلا يكون الاية شاملة عنده ايضا هذا كله اذا كان المراد بحجية خبر الواحد من حيث هو خبر واما على ما
ذكرنا من حجية تلك الاخبار المعينة فلان الاجماع وكذا في اشتراط العدالة لو سلم فانما هو على عدم قبول خبر الكافر من حيث
هو خبره واما حصلت منها قرينة محصلة للظن فلا ... الاجماع وكذا في اشتراط العدالة فالحق على ما ذكرنا قبول ما كان راويه كافرا
من هذه الاخبار ايضا فان قيل ان القدر الثابت من الادلة هو حجية خبر ما من اخبار المسلمين فيكون الحجة بعد التعميم المذكور
هو جميع اخبارهم لا غير قلنا لو اخرجت عشرة من اخبار المسلمين ايضا يمكن ان يقال القدر المعلوم كون الحجة هو في غير هذه العشرة
من اخبارهم فيلزم اختصاص التعميم بغير هذه العشرة وهكذا في كل عشرة فيلزم اما سقوط التكليف بالعمل بالاخبار راسا
او التخيير وقد عرفت بطلانهما والحل ان في كل طائفة من هذه الاخبار لم يوجد دليل خاص على عدم حجيتها واحتملت حجيتها
ووجوب العمل بها او لم ... ذلك فيها وان امكن اجراء الاصل فيها او اولويتها واجراء دليل التعميم في الثاني لاجل عدم العلم
بحجية هذه الطائفة بخصوصها او عدم العلم بوجود ما علمت حجيته فيها مع قطع النظر عما ذكرنا من بطلان سقوط التكليف
والتخيير ولكن مع ملاحظة ما ذكرنا لا يمكن ذلك لانه ان اخرجت طائفة خاصة بخصوصها بذلك لزم الترجيح بلا مرجح وان
اجري ذلك في كل طائفة لزم سقوط التكليف بالعمل بالاخبار وان اجري في كل طائفة على سبيل البدلية لزم التخيير فلا
بد من القول بحجية كل ما علمت حجيته او احتملت والحاصل ان بعد ثبوت بطلان سقوط التكليف بالعمل بالاخبار وبطلان
الترجيح بلا مرجح وبطلان التخيير يلزم حجية كل ما يحتمل الحجية او ... من هذه الاخبار ولا يمكن اخراج شيء منها بدون دليل
خاص ولا اجراء الدليل في الباقي لادائه الى احد المحالات الثلاثة وبهذا يجاب عن هذا الايراد في سائر ما لم ... اشتراطه
دليل خاص من الشرائط الاتية قال الثامن ضبط اي كون الراوي ضابطا لما يسمع ويؤديه اي بالضبط غلبة ذكره على سهوه
اي يكون ذكره لما سمعه اغلب على سهوه ونسيانه من حفظ ضابطا لكتابته حافظا له من الغلط والتصحيف و
التحريف ان حدث منه عارفا بما يختل به المعنى ان روى بالمعنى بل قيل يشترط ان لا يعرض له السهو الا نادرا وانما
اشترط ذلك لتحصيل الظن بالاصابة فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما يتم به فائدته ويختلف الحكم بعدمه
او يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر او يروي عن المعصوم ويسهو عن الواسطة مع وجودها
الى غير ذلك من اسباب الاختلال اقول ان هذا الاستدلال لو صح انما يتم على مسلك من يتمسك في حجية خبر الواحد بافادة
الظن فانه لو كان لم يغلب الذكر على السهو بل كانا متساويين او كان السهو غالبا لا يحصل الظن من خبره قطعا الا اذا انضمت
معه قرينة اخرى واما عند من يستدل على حجية الخبر بالايات ونحوها فالظاهر انه لا وجه له اذ لا شك في عمومها ولم ...
على حصول الظن حتى يوجب عدم حصوله تخصيص العمومات فيحتاج في اخراج خبر غير الضابط الى مخرج اخر كالاجماع ونحوه

ويثبت ايضا فانما يختص بخبر الواحد من حيث هو خبر واحد واما في هذه الاخبار الموجودة المقترنة مع القرائن المقبولة فلا اجماع على
هذا الاشتراط فلا يكون شرطا ثم انما ... الشهيد في شرح الدراية قال وهذا الشرط انما يعتبر فيمن يروي الحديث
من حفظه او يخرجها بغير الطرق المذكورة في المصنفات واما رواية الاصول المشهورة فلا يعتبر فيها ذلك انتهى ثم ان الادعي
بعد ذكر هذا الشرط اورد على نفسه بان العدالة تغني عن هذا الشرط لان العدالة يمنعه من ان يروي الا ما يثق من نفسه
بذكره لم يضبط قال وهذا ان الصحابة انكرت على ابي هريرة كثرة روايته حتى قالت عائشة لا دم امه ابي هريرة لقد كان رجلا
هذارا اي كثير الهذيان ومع ذلك قبول اخباره لما كان الظن من حاله انه لا يروي الا ما يثق من نفسه بضبطه وذكر ورد
ذلك بان العدالة انما تمنع من تعمد الكذب لا عن السهو فيه بالاخبار سهوا او السهو عن النبي او عن كونه ساهيا ولعل انكار
الصحابة على ابي هريرة فلم يكن لاختلال ضبطه وغلبة النسيان عليه بل لانهم كانوا يعتقدون بانه كان يضع الحديث وكثرة
احاديثه انما هي لهذا الاعتبار كما يشهد بذلك رواياتهم المذكورة في صحاحهم هذا ثم لا يخفى انه على اشتراط الضبط لا بد
في العمل بخبر الواحد من معرفة كونه ضابطا ومعرفة ذلك يكون بالمعاشرة والاختبار وذلك غير ممكن في هذا الزمان
بالنسبة الى رواة احاديثنا فينحصر في هذا الزمان اما بالنقل او بالقرائن اما النقل فهو اما يكون بالتصريح بكونه ضابطا
او بما يتضمن ذلك والاول لما كان نادرا فلم يكن احتياج الى بيانه واما الثاني فلما كانت الحاجة ماسة الى بيان
الالفاظ المتضمنة للضبط فقال والتوثيق متضمنه اي توثيق علماء الرجال لشخص بقولهم فلان ثقة متضمن لضبطه وبيان
كونه ضابطا لان الثقة هو العدل الضابط اذ لا وثوق الا مع الضبط ولذلك اختاروا هذا اللفظ وعلى هذا فلا حاجة
الى التصريح بضبط من صرح بتوثيقه ولا ينفع الوثوق بمن نص على توثيقه من غير تصريح بضبطه حيث يتوقف الوثوق الى
الضبط فاذا قيل ان فلانا ثقة يكون المراد انه عدل ضابط وفيه نظر اورده ثاني الشهيدين وهو انا نرى انهم صرحوا
بكون بعضهم ثقة مع انه لا ضبط له فانهم ذكروا في حبيب بن معلى الخثعمي انه ثقة ثقة مع انه روي في الفقيه انه سأل حبيب
المعلى ابا عبد الله فقال اني رجل كثير السهو فما احفظ على صلاتي الحديث والظاهر انهم لا يتحاشون لعدم رواية الصدوق
عنه كما يظهر من مشيخته واجيب عنه بان الضبط لا ينحصر في الضبط من الحفظ حتى ينافيه كثرة السهو خلطا بل يكفي في الضبط
كثرة الاهتمام في نقل الحديث وتصحيحه ولو بالكتابة والمراجعة والمزاولة ولا شك في ان العادل الذي كان كثير السهو يكون
كثير المراجعة والمذاكرة وشانه الاثبات في اصله وجامعه عند السماع فلا يفوت منه شيء ويحصل له ولغيره الاعتماد وان كان
كثير السهو ولا يتوهم ان هذا ينفي اشتراط الضبط بل يستفاد منه ان معنى الضبط اعم من الضبط من الحفظ كما ذكرنا اولا ويمكن
ان يجاب عنه ايضا بان كثرة السهو لا ينافي الضبط الذي هو غلبة الذكر على السهو وان يجاب بان كثرة السهو في الصلاة لا ينافي
الضبط في الرواية وان يجاب بان المراد كثير الشك لكثرة استعمال السهو في الشك واما القرائن الدالة على ضبط الراوي
المكثر فقهها في امثال زماننا فاشار اليه بقوله ويعرف الضبط بعدم الاختلاف فيما نقله مرارا او موافقة رواياته
لروايات المعروفين به اي بالضبط غالبا وحاصله ان القرائن الدالة على ضبط الراوي في هذه الازمنة يكون على
وجهين احدهما موافقة ما رواه اولا لما رواه ثانيا وثالثا وعدم اختلاف بعضها البعض ولا يخفى ان معرفة الضبط بذلك
يتوقف على اختلاف ازمنة نقل الروايات المتعددة ولا يعلم بمجرد موافقة ما روي عنه مرارا لاحتمال ان لا يرويه
مرة واحدة وسمع منه جمع في وقت واحد وثانيهما اغلبية موافقة رواياته لروايات المعروفين بالضبط واعتبارها بعد ان
لا يخفى ايضا ان ما يعلم من ذلك هو مطلق الضبط الاعم من الضبط من الحفظ او الكتابة فانه يمكن ان يكون الموافقة لاجل
ضبط ما سمع بالكتابة ونحوها هذا قال التاسع الايمان كما عليه المتاخرون والمراد به هنا التصديق بامامة ... وجميع
ما جاء به على الاجمال وخصوص كل شيء علم كونه مما جاء به وبالولاية والامامة والوصاية لاهل البيت وخصوص كل واحد

والقائل

والحاصل انه الاقرار بالله وبرسوله وبالائمة الاثني عشر وبجميع ما جاء به النبي واشتراطه كما عرفت هو المشهور بين المتاخرين
من اصحابنا لاية التثبت حيث جعل الفسق مانعا من قبول الخبر ولا فسق اعظم من عدم الايمان وهو اي اشتراط الايمان
ينافي عمل الطائفة بما رواه الطاطريون الواقفيون وبنو الحسن بن علي بن فضال احمد وعلي ومحمد مع كونهم فطحيا
وامثالهم كعبد الله بن بكير بن اعين الفطحي وسماعة بن مهران الواقفي وابان بن عثمان الناووسي وغيرهم والذي دلت
على الطائفة بروايات غير المؤمن العادل على اختيارهم عدم اشتراط الايمان فالحق عدم اشتراطه وفاقا للشيخ حيث قال
واما اذا كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية والناووسية وغيرهم نظر فيما يرويه فان كان هناك قرينة
تعضده او خبر اخر من جهة الموثوق بهم وجب العمل به وان كان هناك خبر يخالفه من طريق الموثوقين وجب اطراح ما اختصوا
بروايته والعمل برواية الثقة وان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ايضا العمل به اذا
كان متحرجا في روايته موثوقا به في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية
مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه
بنو فضال والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلاف وقال ايضا فاما الفرق الذين اشاروا اليهم من الواقفية والفطحية
وغير ذلك فعن ذلك جوابان احدهما ان ما يرويه هؤلاء يجوز العمل به اذا كانوا ثقات في النقل وان كانوا مخطئين في الاعتقاد
اذا علم من اعتقادهم تمسكهم بالدين وتحرجهم من الكذب ووضع الاحاديث انتهى والدليل على عدم اشتراطه امور الاول
ما استفيد من كلام الشيخ وهو عمل الطائفة بخبر غير المؤمن واجاب المحقق عنه بانا لا نعلم الى الان ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء
ولا يخفى ان غرضه ان كان انه لم يقبل احد من الطائفة ما قبل الشيخ فهو غير صحيح كيف وقد ادعوا الاجماع على تصحيح ما يصح
عن بعض هؤلاء وان كان غرضه انه لم يعمل جميعهم حتى يكون اجماعا وحجة فله وجه وعلى هذا فالاولى في تقرير الجواب
ان يقال ان الشيخ ان اراد ان الطائفة اجمعوا على العمل باخبار هؤلاء فهو ممنوع وان اراد ان بعضهم عمل بها فليس ذلك حجة
قال الثاني ان المناط في قبول القول هو التحرز عن الكذب لان العدالة وان كانت شرطا هو كون العادل متحرزا عن
الكذب وعدم العلم بكون الفاسق كذلك غالبا والا لا مدخلية لسائر الصفات المعتبرة في العدالة في قبول القول اولان
الخبر الذي يجب قبوله هو خبر العادل كما يدل عليه مفهوم الاية وخبر الفاسق بعد التبين كما هو منطوقها فلو كان المناط
هو العدالة فقط لما جاز قبول خبر الفاسق بعد التبين ثم هي المناط في قبول الخبر من دون تبين فالمناط في قبول الخبر
مطلقا اما هو العدالة او التبين والتحرز عن الكذب لا ينفك عن احدهما فيكون هو المناط في قبول مطلق الخبر قال
انما جعلهم المناط هو العدالة دون التحرز عن الكذب محتجا باية التثبت فهو فاسد لان الاية لنا معاشر القائلين
بان المناط هو التبين لا علينا لدلالتها بالمنطوق على قبول رواية الفاسق اذا عرف صدقه بالتبين ورد ذلك
بوجهين احدهما ان المناط لو كان هو مجرد التحرز عن الكذب وكان المراد بالتبين هو معرفة كونه صادقا وان لم يعرف
عدالته في خصوص هذا الخبر لزم قبول رواية الكافر الذي علم تحرزه عن الكذب والى ذلك اشار بقوله فيلزم
قبول رواية الكافر اذا تحرز عنه اي عن الكذب وهو باطل اجماعا واجاب عنه بقوله قلنا لو ثبت الاجماع فنقول ان الاجماع
اخرجه وان لم يثبت فنقول لا ضير في قبوله وثانيهما ان المناط لو كان هو التحرز عن الكذب وبه يحصل الوثوق فيكون المراد
بالثقة هو المتحرز عن الكذب سواء كان عادلا او فاسقا وعلى هذا فيرتفع الوثوق بعدالة اكثر الموثقين من اصحابنا
الغير المعروفين بالعدالة لاكتفاء علماء الرجال من اصحابنا بالعدالة ... وعلى ان ذلك مودي الى سد باب العمل باخبار الاحاد
عند القائلين باشتراط العدالة كما هو المشهور لعدم نصهم على التعديل الا في قليلين الذين لم يتفق خلو سند حديث عن
غيرهم والى ذلك اشار بقوله فيلزم جواز جميع التوثيق والتفسيق فيرتفع الوثوق بعدالة الاكثر واجاب عنه

بتوثيقهم قلنا توثيقهم يساوق التعديل اي توثيق ارباب الرجال الرواة يساوق التعديل اي مرادهم من الوثاقة هي العدالة وان
كان بمجرد التحرز عن الكذب كافيا في جواز قبول الخبر لعلم ذلك من تتبع كلماتهم واكتفائهم في بيان احوال كثير من عدول
رواة اصحابنا بالتوثيق مع انه لو لم يساوق التعديل لزم ذلك اي لزم عدم اشتراط عدالة الراوي عند اكثرهم والحاصل ان الوثاقة
بمعنى الاعتماد على الخبر وان جاز ان يجتمع مع الفسق على ما ذكرنا الا ان الوثاقة بالمعنى الذي اراده علماء الرجال هي
غير ذلك بل المراد منها ما يفيد التعديل اي فلا يجتمع مع الفسق ولا يرتفع الوثوق بعدالة من وثق على انه اذا جعلنا
المناط هو التحرز عن الكذب المستفاد من الوثاقة فلا يضر ذلك ارتفاع الوثوق بالعدالة لان الغالب في معرفتهم لا يكون
الا معرفة صدقهم وتحرزهم عن الكذب فاذا علم ذلك من التوثيق فلا يهمنا معرفة حالهم في باقي صفاتهم فان قيل كيف
يساوق التوثيق التعديل مع انا نرى العلماء مصرحين بوثاقة جمع من غير الامامية قلنا اولا ان ذلك مؤيد لما يأتي
من ان العدالة لا تختص بالمؤمنين الاماميين بل تتحقق في غيرهم ايضا وثانيا انا لو قلنا بعدم عدالة غير المؤمنين فنقول ان
المراد بمساوقة التوثيق للتعديل انه ان وقع مطلقا غير مقيد بكون الموثوق به غير امامي يساوق التعديل وان اقترن به
فالمراد به كونه ثقة في مذهبه وان كان فاسقا عندنا ثم يرد على هذا الدليل ان كون المناط في قبول خبر الواحد هو مجرد
التحرز عن الكذب غير معلوم وكون الشرع اشترط العدالة بحث في ذلك ثم لا يجوز ان يكون الشارع امر بالتبين عن خبر الفاسق لامر
يعرف لا بمجرد ذلك غير ثابت وتوضيحه انه سبحانه امر بالتبين والتثبت في خبر الفاسق والمراد به طلب ظهور حال
الخبر بمعرفة كون الراوي متحرزا عن الكذب وان حصل الظن بصدقه في هذا الخبر ايضا ولكن الظاهر المتبادر من التبين
هو تحصيل العلم بحال الخبر او ظن ثبت حجيته مثل ان يخبر عادل بخلاف خبره وصدق حصول التبين بمجرد الظن بالصدق ثم
ولذلك يصح ان يقال تبينوا في خبر العادل ولا يصح ان يقال تبينوا في خبر من علم صدقه ثم وبالجملة التبين حقيقة في طلب العلم بحال
الخبر والاكتفاء بالظن يحتاج الى دليل ولا دليل عليه فان قيل ان معرفة تحرز الراوي عن الكذب وان لم توجب
التبين عن حال الخبر ولكنه يوجب التبين عن حال الراوي فيكون كافيا لان التبين اعم من تبين حال الراوي
او الرواية قلنا لا شك في ان في الاية تقديرا والمقدر اما مجرد حال الخبر او مع حال المخبر ولكن الاول متيقن و
انضمام الثاني مشكوك فيه ولا دليل عليه فاللازم الاكتفاء بالاول ولكن هذا الايراد انما يرد على القول باشتراط
العدالة واما على الحق عندنا كما يأتي فلا والدليل الثالث ما ذكره بقوله ط وكذا انه لا دليل على اشتراط الايمان
الا ما يتصور من كون غير المؤمن فاسقا والفسق مانع من القبول وهو غير صحيح لعدم تسليم ذلك ومنع صدق الفاسق
على المخطئ في بعض الاصول بعد بذل مجهوده واستفراغ وسعه في تحصيل الحق وذلك لان الفسق هو عدم العدالة
والعدالة اما ملكة موجبة لاجتناب الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر او حسن الظاهر او ظاهر الاسلام ولا يؤخذ
الايمان في شيء منها صريحا واما اجتناب الكبائر فلا شك في ان المراد منها الصادرة عمدا اذ لا شك ان الصادرة
سهوا لا يوجب القدح في العدالة والا لزم انتفاء العادل في غير المعصوم ولا يصدق على من ذهب الى بعض الاصول
الفاسدة بعد بذل جهده وجده في طلب الحق واتعاب فكره ونظره في ذلك انه ذهب اليه عمدا وتحقيق المرام انه قد ثبت
من الشارع اشتراط قبول الرواية بالعدالة ولكن اللازم ان يعين النظر في ان الايمان هل هو جزء للعدالة او شرط
فيها ام لا فنقول ان ما يرشدنا الى تحقيق معنى العدالة والمراد بها هنا اما الرجوع الى معناها الحقيقي اللغوي او الشرعي
او العرفي او الرجوع الى الاجماع او كلام الشارع واخباره او دليل اخر اما الاجماع وكلام الشارع او دليل اخر
فلا دلالة لها على اشتراط الايمان او جزئيته اما الاجماع فظاهر اذ الظاهر ان الاجماع غير منعقد على اشتراط الايمان في
العدالة فان كثيرا منهم لم يتعرضوا لبيانه بل صرح بعضهم بعدم اشتراطه قال في المسالك والحق ان العدالة تتحقق

في جميع اهل الملل مع قيامهم بمقتضاها بحسب اعتقادهم وقال الشهيد الثاني في الروضة في رد الاجماع على الشيخ وليس
في اية التثبت حجة عليه لمنع صدق الفاسق على المخطئ في بعض الاصول بعد بذل مجهوده وقال المحدث الكاشاني في نقد
الاصول ظهر ان عمل الطائفة باخبار هؤلاء لم يثبت عندنا لكن العمل باخبارهم غير بعيد لحصول الظن بها بعد توثيق
الاصحاب لهم فان المانع من الكذب في الرواية انما هو العدالة وهي حاصلة فيهم ولا يقدح فيه عدم ايمانهم كما لا يخفى
انتهى على ان كثيرا من المتقدمين ذهبوا الى ان العدالة هي مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق ونقل هذا القول عن
ابن الجنيد والشيخ في الخلاف والمفيد في كتاب الاشراف بل ادعى في الخلاف الاجماع عليه وتبعهم في ذلك جمع
من المتأخرين واما كلام الشارع فصحيحة عبد الله بن ابي يعفور التي هي اقوى واوضح ما ورد في بيان العدالة
خال عن ذكر اشتراط الايمان وهي انه قال قلت للصادق ع بم تعرف عدالة الرجل من المسلمين حتى يقبل شهادته
لهم وعليهم فقال ان يعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله
عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك الحديث ونحوها غيرها من
الاخبار ولو كان الايمان شرطا في العدالة لكان ذكره اولى واهم واما اجتناب الكبائر الذي ذكر في الحديث وغيرها
في كلام كثير من الفقهاء والاصوليين فلا شك ولا ارتياب في ان المراد الاجتناب عن الاتيان بها عمدا اذ لا شك
انه لو صدر بعض المعاصي سهوا او خطأ لعدم علمه بكونه معصية لا يقدح في العدالة اجماعا وليت شعري ان من قال
بان صدور بعض الكبائر خطأ او سهوا غير قادح فيها كيف يخصص الكبيرة المخصوصة هي القول ببعض الاصول الفاسدة
ويقول بانه قادح فيها مع عدم تقصيره في السعي لطلب الحق وتحصيله بحيث يطمئن قلبه ويكون اعتقاده ناشئا عن بحث
ونظر يقين بكونها عذرا عنده [illegible] واما الرجوع الى المعنى الحقيقي للعدالة فلا شك في انه لا يمكن ان
يكون المراد منها حقيقتها اللغوية كما يأتي وثبوت الحقيقة العرفية او الشرعية لها غير معلوم كما يأتي ايضا والاصل
عدم النقل فيجب ان يكون المراد منها معناها المجازي وهو الذي يدل عليه الصحيحة المذكورة وهي قرينة عليه
وقد عرفت ان هذا المعنى غير متضمن للايمان فان قيل انه وان لم يكن للعدالة في عرف الفقهاء معنى مضبوط
الا ان في عرف عوام الشيعة لا يطلق العادل الا على المؤمن الغير الفاسق بجوارحه وبناء على عدم تعدد النقل يكون
هذا حقيقة عرفية للفقهاء ايضا قلنا هذا انما يفيد لو قلنا بحصول حقيقة عرفية للفقهاء ولكنه ثم لان اطلاقهم على المعنى
الغير اللغوي يمكن ان يكون على سبيل التجوز وانه في عرف غير الشيعة يطلق على غير المؤمن واصالة عدم تعدد النقل
جار فيه ايضا فان قيل لا شك في ان المتبادر في عرف الفقهاء والعلماء من العدالة ايضا غير معناها اللغوي فيثبت
الحقيقة عندهم ايضا قلنا ذلك ايضا غير مفيد لانه لو ثبت لم يثبت في كلام الشارع ايضا لاصالة عدم تأخر الحادث
على ان كون المتبادر عندهم هو المؤمن غير معلوم فان قيل اذا صدق العادل على غير المؤمن ايضا لزم عدم استحقاقه
العذاب في الاخرة قلنا اولا لو سلمنا ذلك بعد بذل جهده واستفراغ وسعه بحيث لا يتصور المزيد في حقه ولم يكن
في قوته واستعداده زيادة في الطلب لا يظن ان يكون قد اتينا منكرا من القول وزورا وثانيا ان كلامنا في تحقق
معنى العدالة لا في استحقاق العذاب ولا يضر ان يستحق العادل العذاب ويدخل المتصف بصفة العدالة في النار
بعد تحقق الاجماع او ثبوت ضرورة على ذلك هذا اذا قلنا ان الفسق هو عدم العدالة واما اذا لم نقل بذلك واردنا
تحقيق معناه بنفسه فنقول هو ترك امر الله والعصيان لغة بل عرفا ايضا وكون المخطئ في بعض الاصول بعد بذل الجهد عاصيا
تاركا لامره جل شانه ممنوع بيان ذلك ان العصيان والترك للامر هو مخالفة المأمور به والمأمور به لا يكون الا ما يعلم
لان التكليف بما لا يعلم قبيح بل الامر والتكليف بالقول بخلاف ما حصل به العلم بعد صرف النظر تكليف بما لا يطاق

فالذهاب الى الحق غير مأمور به لمثل هذا الشخص فتركه لا يسمى فسقا لانه خالف المأمور به هو ما تعلق به الامر ولا شك في ان
الامر متعلق بالذهاب الى الحق ولاجل عدم درك الشخص لا يخرج عن كونه مأمورا به قلنا لا شك في ان الاوامر متفاوتة
بالنسبة الى الاشخاص والحالات كما ان اكل الميتة حرام بالنسبة الى شخص واجب بالنسبة الى شخص اخر فعلى هذا نقول
انه لا يمكن ان يكون الذهاب الى المذهب الحق مأمورا به بالنسبة الى هذا الشخص لا جل انه تكليف بما لا يطاق وسيأتي
تفصيل القول في ذلك في بحث الاجتهاد والتقليد ان شاء الله وبهذا ظهر ان الحق عدم اشتراط الايمان وقبول خبر
غير المؤمنين اذا جمعوا سائر الشرائط ثم انه لا فرق في غير المؤمنين بين سائر فرق الشيعة والعامة فان الراوي اذا كان
عاميا وكان عادلا ثقة يقبل خبره ايضا لعين ما ذكر وما يتوهم من الاجماع على عدم قبول خبر العامي خطأ كيف وقد
صرح الشيخ بجواز العمل برواياتهم بشروط مخصوصة قال فاما اذا كان مخالفا في الاعتقاد لاصل المذهب وروى مع
ذلك عن الائمة نظر فيما يرويه فان كان هناك من طرق الموثوقين ما يخالفه وجب اطراح خبره وان لم يكن هناك
ما يوجب اطراح خبره ويكون هناك ما يوافقه وجب العمل به وان لم يكن هناك من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك
ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه وجب ايضا العمل به لما روي عن الصادق ع انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها
فيما روي فانظروا الى ما رووه عن علي ع فاعملوا به ولاجل ما قلنا عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن
كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا ع فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه انتهى واما
ما يتراءى من تضاعيف بعض كلماته من ان الطائفة لا يعمل باخبار العامة فانما هو ليس لاجل عدم جواز العمل بما يروونه
من حيث انهم يروونه بل لاجل عدم ثبوت عدالتهم عندنا بل ثبوت فسقهم قال فان قيل اذا كان العقل مجوزا للعمل
بخبر الواحد والشرع قد ورد به ما الذي حملكم على الفرق بين ما يرويه المخبر وبين ما يرويه اصحاب الحديث
من العامة عن النبي ص وهلا عملتم بالجميع او منعتم من الكل قيل العمل بخبر الواحد اذا كان دليلا شرعيا فينبغي
ان يستعمل بحيث قررته الشريعة والشرع يرى العمل بما يرويه طائفة مخصوصة فليس لنا ان نتعدى الى غيرها كما انه ليس
لنا ان نتعدى من رواية العدل الى رواية الفاسق وان كان العقل مجوزا لذلك لانه اجمع على ان من شرط العمل
بخبر الواحد ان يكون راويه عدلا بلا خلاف وكل من اسند اليه ممن خالف الحق لم يثبت عدالته بل ثبت فسقه فلاجل
ذلك لم يجز العمل بخبره انتهى وهذا الكلام كما ترى صريح فيما ذكرناه هذا واما تحرز الراوي عن الكذب فالظاهر
عدم كونه ايضا شرطا في العمل ببعض الروايات المدونة وان قلنا باشتراطه في العمل بخبر الواحد من حيث هو وما يظن
من الاجماع على اشتراطه فانما هو فيما اذا لم ينضم مع الخبر قرينة دالة على صدقه والا فلا اجماع والحاصل ان
المعتمد المسلم هو اتفاقهم على اشتراط الظن بالصدق كيف ما حصل وتحرز الراوي عن الكذب احد القرائن واما
ما ترى من تدقيق الاصحاب وارباب الحديث من البحث والفحص عن الرواة ورد بعضهم بانه مجهول الحال او ضعيف
فوجهه ان الاخبار لم يكن بعد متميزة بما يظن صدقه من غيره فارادوا النقد والصرف واما فيما كان مذكورا
في كتاب معروف واصل مشهور وكان صاحبه ممن يعرف وجوه صحة الحديث وفساده سيما اذا شهد بصحة ما جمعه
فلا نسلم البحث عن رواته ق العاشر العدالة وهي ملكة في النفس تبعثها على ملازمة التقوى والمروة والمراد بالملكة
الهيئة النفسانية الراسخة في النفس وبالتقوى الاجتناب عن الكبائر وعن الاصرار بالصغائر وبالمروة
ما يجب تركها ترك صيانة النفس وفعل المباحات وتفسير العدالة بذلك المعنى هو المشهور بين المتأخرين من
المحقق الى زماننا هذا وهو الراجع الى ما عرفها به علماء الاخلاق حيث عرفوها بانها هيئة نفسانية تقتدر بها على
تعديل جميع الصفات والافعال ورد الزائد والناقص الى الوسط والكمال دون التخالف بين القوى فالعدالة

وتقرير اخر ملكة تقتدر بها العقل العملي على ضبط جميع القوى تحت اشارة العقل النظري ووجه الرجوع ان ارتكاب المنافي
لها لغير المروة انما ينشأ من مخالفته عن اوامر العقل النظري والا لما ارتكب لانه لا يشير اليه وهو لا يشير الا الى ملازمة
التقوى والمروة لجميع الفضائل النفسانية والاعمال الظاهرية مترتبة على العدالة ولذا قال افلاطون الالهي العدالة
اذا حصلت للانسان اشرق بها كل واحد من اجزاء نفسه ويستضيء بعضها من بعض فتنهض النفس ح لفعلها الخاص
على افضل ما يكون فيحصل لها غاية القرب الى مبدئها سبحانه واما كلام القدماء فخال عن ذكر الملكة وكلماتهم مختلفة
في ذلك فقال المفيد العدل من كان معروفا بالدين والورع عن محارم الله وقال الشيخ في النهاية العدل الذي
يجوز قبول شهادته للمسلمين وعليهم هو ان يكون ظاهره ظاهر الايمان ثم يعرف بالستر والصلاح والعفاف والكف
والكف عن البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار من شرب الخمر
والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك الساتر لجميع عيوبه ويكون متعاهدا للصلوات الخمس مواظبا
عليهن حافظا لمواقيتهن متوفرا على حضور جماعة المسلمين غير متخلف عنهم الا لمرض او علة او عذر وقال في المبسوط
العدالة في اللغة ان يكون الانسان متعادلا الاحوال متساويا وفي الشريعة هو من كان عدلا في دينه عدلا في احكامه
فالعدل في الدين ان يكون مسلما لا يعرف منه شيء من اسباب الفسق وفي المروة ان يكون مجتنبا للامور التي تسقط المروة
مثل الاكل في الطرقات ومد الرجل بين الناس ولبس الثياب المصبغة والعدل في الاحكام ان يكون بالغا عاقلا فمن
كان في جميع ذلك قبلت شهادته وقال ابن الجنيد اذا كان الشاهد حرا بالغا مؤمنا بصيرا معروف النسب مرضيا غير مشهور
بكذب في شهادة ولا بارتكاب كبيرة ولا مقام على صغيرة حسن التيقظ عالما بمعاني الاقوال عارفا باحكام الشهادة غير معروف
بحيف على معامل ولا تهاون بواجب من علم او عمل ولا معروف بمباشرة اهل الباطل والدخول في جملتهم ولا بالحرص
على الدنيا ولا ساقط المروة بريا من اهواء اهل البدع التي توجب على المؤمنين البراءة من اهلها فهو من اهل
العدالة المقبول شهادتهم وقال القاضي ابن البراج العدالة معتبرة في صحة الشهادة على المسلم ويثبت في الانسان
بشروط وهي البلوغ وكمال العقل والحصول على ظاهر الايمان والستر والعفاف واجتناب القبائح ونفي التهمة
والظنة والحسد والعداوة وقريب منه قول ابي الصلاح وقال ابن حمزة المسلم الحر تقبل شهادته اذا كان عدلا في ثلثة
اشياء الدين والمروة والحكم فالعدالة في الدين الاجتناب عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر وهذه الكلمات
كما ترى خالية عن ذكر الملكة وهي قريبة بعضها لبعض وحاصلها ان الامور المذكورة معنى العدالة وفي بعضها اشارة الى
طريق معرفة العدالة ايضا ثم انه قد يتوهم انه قد يفسر العدالة بحسن الظاهر او بظاهر الاسلام ايضا وهو اشتباه لان من قال بحسن الظاهر
او ظاهر الاسلام فقال انه طريق معرفتها لا انه نفسها كما لا يخفى على المتتبع ثم ان تحقيق الحق في هذا المقام يتوقف على تقديم
مقدمة وهي ان العدالة بحسب اللغة الاستواء والاستقامة ولا خلاف في ان معناها اللغوي لا يمكن ان يراد منها
في المواضع التي جعلها شرطا فاللازم ان يعين النظر في انه هل ثبت لها حقيقة شرعية ام لا فان ثبت فهي المراد ولا حاجة
الى البحث عن المعنى الاخر الا ان يقوم قرينة في موضع ان المراد منها هنا غير المعنى الشرعي وان لم يثبت فيجب البحث والتفتيش
ثانيا في انه هل بعض الشارع اوامره ونواهيه قرينة حالية او مقالية على ان المراد من العدالة التي جعلها شرطا اي شيء هو سواء كانت
الارادة والاستعمال على سبيل الحقيقة اللغوية وان لم يثبت عندنا او على سبيل التجوز ام لا فان ظهر منه قرينة منه
على مراده يجب الحمل عليه ايضا وان لم يظهر فيجب الحمل على المعنى المجازي ان اتحد وعلى الاقرب ان تعدد سواء ثبت لها حقيقة
عرفية عامة او خاصة ام لا لان العرفية العامة انما يحمل اللفظ عليها اذا علم تحقق العرفية في زمان الشارع ايضا وهو
مدفوع باصالة تأخر الحادث وان لم يكن له اقرب فان كان في تلك المعاني المتعددة قدر مشترك فيحكم بارادته

قطعا ونفي الباقي بالاصل ان امكن والا يكون اللفظ مجملا او اعرفت ذلك منقول انه قد عرفت ان الحفظ اللغوي للعدالة التي مراد وكلما
يطلق قطعا والحقيقة الشرعية لها غير ثابتة لان طريق معرفتها اما بالنص او الاجماع او اثبات علامات الحقيقة في زمان الشارع والامر
لا يكن هيهنا وان امكن في كثير من الالفاظ المتداولة والاجماع غير متحقق والمتوصل المراد من العدالة ان كان موجودا الا ان
الثابت منها هو مجرد الارادة والوضع المعتبر في الحقيقة لا يعلم منه ولو ثبت الحقيقة الشرعية والعرفية عامتها وخاصتها او ثبت
الحقيقة الشرعية والعرفية عامتها وخاصتها لم يثبت غير بعيد لان اثباتها لو امكن بما يكن في الزمان المتاخر عن زمان الشارع
يجب حمل العدالة التي وردت في لسان الشرع على معناها المجازي وهو وان كان متعددا ولكن لتحقق القرينة على تعيينه وهو الا
خبار المصوبة يجب ان يحمل العدالة الذي ما يستفاد منها الا للادم مع الرجوع الى الاخبار والاخبار التي ذكر في هذا المقام كثيرة
واصحها سندا ودلالة واعتضادا بالعمل ما رواه الفقيه في الصحيح عن ابن ابي يعفور انه قال قلت لابي عبد الله ع بما يعرف عدالة الرجل
بين المسلمين حتى يقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب
الكبائر التي اوعد الله عليها النار من شرب الخمور والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك والدلالة
على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك ويجب
عليهم تزكيته واظهار عدالته في الناس ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس اذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين
وان لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم الا من علة فاذا كان كذلك لازما لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس فاذا سئل في قبيلته
ومحلته قالوا ما رأينا منه الا خيرا مواظبا على الصلوات متعاهدا لاوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين
المسلمين وذلك ان الصلاة ستر وكفارة للذنوب وليس يمكن الشهادة على الرجل بانه يصلي اذا كان لا يحضر مصلاه ويتعاهد
جماعة المسلمين وانما جعل الجماعة والاجتماع الى الصلاة لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي ومن يحفظ مواقيت الصلاة ممن يضيع
ولولا ذلك لم يكن لاحد ان يشهد على اخر بصلاح لان من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين فان رسول الله ص هم بان يحرق قوما
في منازلهم لتركهم الحضور لجماعة المسلمين وقد كان فيهم من يصلي في بيته فلم يقبل منه ذلك وكيف يقبل شهادة او عدالة
بين المسلمين من جرى الحكم من الله عز وجل ومن رسوله فيه الحرق في جوف بيته بالنار وقد كان يقول لا صلاة لمن لا
يصلي في المسجد مع المسلمين الا من علة وقد ذكروا احاديث اخر بعضها غير دال على المطلوب وان دل على طريق المعرفة او غير
صالح للتمسك به لضعف سندها او مشتمل على بعض ما دلت عليه هذه الصحيحة فيجب اعتبار الباقي او نحمل المطلق على المقيد فنقول
المناط في معرفة العدالة هو هذه الصحيحة واستفادة المطلب منها يتوقف على بيان الحديث اولا وهو انه سأل عما يعرف به
عدالة الرجل فاجابه بمعرفة كونه اهل الستر والحياء والعفاف ومجتنبا عن الذنوب ولما كان في معرفة اجتنابه عن الذنوب
خفاء لكون تلك المعرفة في غاية الصعوبة بين ثانيا ان الدليل على ذلك والسبيل الى معرفته كونه ساترا للعيوب متعاهدا
للصلوات الخمس وحفظ مواقيتهن وحضور جماعة المسلمين ثم بقي شيئان احدهما ان ستره للعيوب الدال على كونه من اهل الستر
والعفاف المشترط في العدالة المانع لاحد يلزم فيه هل يجب كونه ساترا لمن له معاشرة ومصاحبة وربطة او لكل من لم يكن
عالما بعيوبه لاجل ستره وان كان في يوم او يومين وكذا مواظبته وتعاهد الصلاة فانه هل يكفي مجرد رؤيته لازما لمصلاه
في مدة قليلة جدا او يستدعي الحكم بالعدالة اكثر من ذلك فنبين ح ذلك بان مجرد الرؤية لا يكفي في ذلك بل ينبغي ان يكون
لازما للصلاة ومع ذلك اذا سئل في قبيلته واهل محلته الذين عاشروه في مدة مديدة واطلعوا على بعض من خبايا امره ومخفيات
ملد يشهد واهذين الامرين وثانيهما انه حكم اولا بان العدالة تعرف باجتناب الذنوب ثم جعل الدليل على ذلك التعاهد
للصلوات وكان وجه ذلك خفيا فبينه ح بقوله وذلك ان الصلاة ستر اي مانع وحاجز وكفارة للذنوب ثم بقي خفا اخر
هو ان الصلاة اذا كانت كفارة للذنوب فهي يكفي في الحكم بالعدالة ولم يكن حاجة الى حضور جماعة المسلمين وكيف جعل ترك

هذا الامر المستحب فيه داخلا في العدالة وحصر بان اشتراط حضور جماعتهم لئلا يكون في نفسه دليلا على الاجتناب عن الذنوب وكفارة لها
بل لان الصلاة والسعي اليها لما كانت دليلا وكفارة ولم يكن معرفة كون احد مصليا الا بجيله فلا انه حافظا لمواقيتها ولم يكن الشهادة
على الرجل بانه يصلي الا مع التعاهد للجماعة وحضور الجماعة فلذلك جعل التعاهد لها من متممات الحكم بالعدالة ثم لما كان لاحد ان
يقول اذا كان اشتراط التعاهد لذلك فلو علمنا ان احدا يصلي في بيته لكان ذلك كافيا ولا يحتاج الى التعاهد لها ثم استانف
كلاما اخر وقال فان رسول الله ص هم لم يفصل ان ما ذكر كان سببا لشرعية الجماعة ولما كان تركها في اوائل الاسلام موديا الى
ترك الصلاة هم رسول الله ص بان يحرق قوما في منازلهم وان كان فيهم من يصلي في بيته لا ستقرار ذلك الامر المستحب لوجوب استقرار
الواجب فلاجل ذلك لا يحكم بالعدالة والاخفاء بكون الرجل مصليا في بيته اذا عرفت ذلك فاعلم ان ما يظهر لنا ايضا غير هو
ما ذكرناه لا من قوله ان يعرفوه الى قوله وغير ذلك واما ما بعد فلا يفيدنا هيهنا وان اذنا في بيان طريق معرفة العدالة
وما يستفاد من قوله والدلالة الخ ان ذلك هو طريق المعرفة دون العين لان ستر العيوب وشهادة القبيلة واهل المحلة لا مدخلية
لها في كون الرجل عادلا وفي ثبوت العدالة في الواقع ونفس الامر ثم يستفاد من جملة ما ذكر اشتراط التعاهد للصلوات وحفظ
مواقيتهن وحضور جماعة المسلمين في ثبوت اصل العدالة ثم ان حاصل ما يدل عليه فيما يحصل به العدالة هو انه الستر والعفاف وكف
الجوارح الاربع واجتناب الكبائر واذا ثم السر ما يستفاد من بعد انه يزيد حفظ مواقيت الصلاة وحضور جماعة المسلمين فهل
هي الاوصاف الظاهرية التي ذكرها القدماء في بيان العدالة ولكن لا يعلم من ذلك ان العدالة هي هذه الاوصاف دون
الملكة وذلك لان ما علم منها ان العدالة تعرف بكذا وكذا او معرفتها انما يحصل ان يكون لاجل كونها اثرا لها كما في بعض الكتاب
الفلانية بالمسائل الفلانية فيكون مجموع تلك الامور مصداق العدالة ويكون معرفتها بها لاجل كونها اعلاما لها ولوازم كما يق
يعرف وجود النار بوجود الدخان وبعبارة اخرى ان ما يدل عليه الحديث هو ان هذه الاوصاف ما يعلم بحصولها العدالة واما
ان العدالة هل هي هي او الملكة فلا يعلم منه لان ما يدل عليه هو ان بتلك الامور يعرف وجود العدالة فيحتمل ان يكون العدالة
ملكة وهذه الامور علاماتها ولوازمها كما صرح به غير واحد من اجلة العلماء او يكون العدالة مجموع هذه الامور ويكون تلك
اعلاما لها كما ذهب اليه جمع اخر من اعاظم الفقهاء فتعيين معناها من جهة النصوص في غاية الصعوبة ونهاية الاشكال بل لا يمكن
ذلك من جهة اخرى ايضا لان اثبات حقيقتها في زمان الشارع غير ممكن ومعناها المجازي ليس واحدا حتى يتعين الحمل عليه
بل هو متعدد دائر بين معنيين احدهما الملكة النفسانية وهي ما ذهب اليه المتاخرون وثانيهما الاوصاف الظاهرية وهي التي
اختارها القدماء وتلك الاوصاف وان كانت مختلفة في عباراتهم الا ان مرجع الجميع الى امور متقاربة بل الى امر واحد واما
قلنا ان المعنى المجازي بين معنيين لانه لم يقل احد بارادة غيرهما وان احتمل واثبات الاقربية لاحدهما ويجب تعين
الحمل عليه مشكل جدا ان في امكان جريان هذه القاعدة فيما نحن فيه محل نظر فتعين احد المعنيين من هذه الجهة
ايضا غير ممكن ولا سبيل الى تعيينه من جهة اخرى ايضا فيكون مراد الشارع من العدالة مرددا بين المعنيين ولكن
هذا الترديد غير ضائر في ترتب الثمرة في هذا المقام بيان ذلك انه لو جعل الشارع او غيره وجود شيء مناطا لحكم من
الاحكام ولذلك احتجنا الى معرفة ذلك الشيء والعلم بحقيقته لحكم عند وجوده بترتب الحكم وعند عدمه بعدمه فكما يفيدنا
العلم بحقيقة ذلك الشيء كذلك يفيدنا معرفة علاماته ولوازمه المساوية وكل واحد من هاتين المعرفتين يغنينا عن الاخرى
لان مناط الحكم هو العلم بوجود هذا الشيء وهو كما يحصل بمعرفة ذلك الشيء نفسه كذلك يحصل بالعلم بوجود ما لا ينفك ذلك
الشيء عنه ثم نقول ان مراد الشارع من العدالة وان لم يكن متعينا عندنا ولكن تبين لنا امورا وحكم بعدم انفكاك العدالة
عنها سواء كان عدم الانفكاك لاجل ان تلك الامور اجزاؤها او لجهة اخرى وهذا القدر يكفينا في الاحكام واما
بيان هذه الامور فقد تحقق لنا بالخبر الصحيح وذلك لان شيئا من الاخبار التي ذكرها القوم ليس اصرح دلالة من الصحيحة

المتقدمة بل لا دلالة لغيرها على معرفة العدالة ولو فرض دلالته على شيء فلا يدل على ازيد مما فيها وهذه الصحيحة المتقدمة بل لا دلالة
لكونها صحيح السند وواضح الدلالة مقبولة عند الكل يجب العمل بها فما يدل عليه يجب الاخذ به وهي يدل على ان العدالة يعرف بالستر
والعفاف وكف الجوارح الاربع واجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار وتعاهد الصلوات والحفظ لمواقيتهن وحضور
جماعة المسلمين الا لعذر فيثبت بدلول تلك الصحيحة ان تلك الامور امور لا ينفك العدالة عنها وتعرف بوجودها وجود
العدالة واذا عرفت ان العدالة اما هي الملكة او الاجتناب عن الكبائر مع التعاهد للصلوات على ما مر فهل يحتاج في الحكم
بعدالة شخص المعاشرة الباطنية الموجبة لحصول العلم او الظن المتاخم للعلم بكونه ذا ملكة او كونه مجتنبا عن الكبائر الى اخر ما مر
او يكفي في ذلك حسن الظاهر او ظاهر الاسلام وبمجرد ذلك يحكم بكونه كذلك قد وقع فيه الخلاف بين العلماء بعد وفاقهم على
معرفة العدالة بالتواتر او تذكية العدلين والى اختيار الاول ورد الاخيرين اشار بقوله ره وتعرف العدالة
بالمعاشرة الباطنية او التواتر او التذكية وفاقا للاكثر لا بظاهر الاسلام مع عدم ظهور ما يوجب الفسق كابن الجنيد ولا
بحسن الظاهر كالشيخ ولتحقيق المقام وتوضيحه ان ما اشتهر من اقوال العلماء في ذلك المطلب ثلثة الاول ان طريق معرفتها
هي المعاشرة الباطنية والصحبة المتاكدة التامة وعيانا لحصول الظن الغالب بتتبعها المسند الى البحث والتفتيش والاختبار
المميز بين الخلق والتخلق والطبع والتكلف وهذا هو المشهور بين المتاخرين والثاني ما اشتهر عن ابن الجنيد وهو انه يكفي
في معرفتها ظهور الاسلام مع عدم ظهور ما يوجب الفسق واليه ذهب الشيخ في الخلاف على ما حكى في كتاب الاشراف وما لا اليه
في المبسوط وهو ظاهر الاستبصار واختاره بعض المتاخرين ثم ان ما نقل عن ابن الجنيد كل المسلمين على العدالة الى ان يظهر
خلافها والثالث انه يكفي فيه حسن الظاهر ونسب ذلك الى الشيخ ايضا وبعض من المتاخرين وقد ذهب اليه [illegible] ط . وكتاب
القضاء من المنتهى الى تفصيل وهو انه لما كان اللازم في معرفة العدالة هو غلبة الظن بوجودها فكلما غلب الظن معه يكتفى
به حسن الظاهر ان بلغ حدا يفيد غلبة الظن بثبوتها جاز الاكتفاء به والفرق بين هذا القول وقول الشيخ هو انه يكتفى بحسن
الظاهر مطلقا سواء غلب معه الظن بكونه متصفا بالعدالة او لا فان لحسن الظاهر مراتب غير متناهية اذ يتصل في احد جانبيه
بمجهول الحال ويجري الى ان يصل في حسن الظاهر ويتصل في جانبه الاخر بمرتبة المعهود منه البروز والولاية ومجيء المنزل عنها
يدخل فيه وليس كل مرتبة من مراتبه بحيث يفيد غلبة الظن بحسن الباطن ايضا بل بعض مراتبه لا يفيد الظن اصلا وبعضها يفيد
ظنا ضعيفا وهكذا فالمكتفي بمطلق حسن الظاهر يكتفي بكل ما صدق عليه شيء من مراتبه واما على هذا القول فلا بد من تحقق مرتبة
يغلب معها الظن بحسن الباطن ايضا ولما كان القول الاول اجماعيا اذ كل من يقول بثبوت العدالة بظاهر الاسلام او حسن الظاهر
يقول بمعرفتها بالمعاشرة وانه لم يتحقق في طريق معرفتها اعلى منها وهو لم يكن محتاجا الى الدليل بل كان اللازم هو ابطال القولين
الاخيرين ولما كان ثبوت احد هذين القولين اما باثبات كون ظاهر الاسلام او حسن الظاهر لازما مساويا للعدالة او بدلالة
دليل خارجي على الاكتفاء باحدهما في الحكم بثبوتها فابطلهما ره ببيان انتفاء الامرين فاشار الى ابطال الامر الاول بقوله
لعدم كونهما لا نعلم بعرف ثبوتها بثبوته اي لا يعرف العدالة بمجرد ظاهر الاسلام او حسن الظاهر لان معرفتها بالغاية بهما انما يكون
لو كانا لازما للعدالة بحيث يعرف بثبوتهما ثبوتها اي لازما مختصا بها [illegible] الوصف اي اللازم المساوي او الاخص والوجه ظاهر
واشار الى ابطال الامر الثاني بقوله ره والاخبار الغير الصالحة للاحتجاج اي الاخبار المستدل بها على هذين القولين غير صالحة
للاحتجاج بها اما الاخبار المستدل بها على القول الاول فمنها صحيحة حريز عن ابي عبد الله ع وفيها اذا كانوا اربعة من المسلمين
ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعا واقيم الحد على الذي شهدوا عليه انما عليهم ان يشهدوا بما ابصروا
وعلموا وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق ومنها رواية سلمة بن كهيل قال سمعت عليا ع يقول
لشريح في حديث طويل واعلم ان المسلمين عدول بعضهم على بعض الا مجلود في حد لم يتب منه او معروف بشهادة

زور او ظنين ومنها ما رواه في الفقيه عن الرضا ع انه قال من لم تره بعينك يرتكب ذنبا او لم يشهد عليه عندك شاهدان فهو من اهل العدالة
الحديث ومنها حسنة العلاء بن سيابة قال سألت ابا عبد الله ع عن شهادة من يلعب بالحمام قال لا باس اذا كان لا يعرف بفسق و
منها رواية ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع في قوم خرجوا من خراسان او بعض الجبال وكان يؤمهم رجل فلما صاروا
الى الكوفة علموا انه يهودي قال لا يعيدون وقريب منها بعض الروايات الاخر ووجه عدم صلاحيتها للاحتجاج ان الرواية الاولى
وما يقرب منها لا دلالة لها على الاكتفاء بظاهر الاسلام اصلا لانه يحتمل ان يكون من ام القوم حسن الظاهر ومع ذلك لم يكن ما دلا
بل يحتمل ان يكون قد علم منه ازيد من حسن الظاهر وحصل الظن الغالب بكونه عادلا واقسامهم لظهور خلافه وسهولة لان سعة الشر
ولم يكن كذلك وامثال ذلك ليس ببعيد لان المناط في الاحكام ليس العدالة الواقعية حتى انه ان ظهر خلافه لم يحض و كان
في نفس الامر فاسقا كان ذلك الرجل مكلفا بمقتضى الفسق الواقعي دون العدالة الظاهرية وغاية ما يعلم من هذه الرواية
وما يقرب منها ان الفسق الواقعي غير قادح وهو مسلم واما الاربعة الاولى فان كانت دالة على مطلوبهم بعمومها ولكن يجب تخصيصها
لضعف سندها اكثرها وبخلافها لا ستطلب عدم ثبوت المشروط بالعدالة الا بعد تيقنها ولا يفيد هنا والشهرة القوية التي
كادت ان يكون اجماعا والاخبار المستفيضة بل المتواترة الدالة على خلاف مدلولها منها الصحيحة المتقدمة ومنها الموثقة وفيها لا
باس بشهادة الضيف اذا كان عفيفا صائنا ومنها ما روى عن مولانا العسكري ع في تفسير قوله تعالى ممن ترضون من الشهداء قال
ممن ترضون دينه وامانته وصلاحه وعفته وتيقظه فيما يشهد به وتحصيله وتمييزه ومنها ما روي في الخصال عن مولانا الرضا
عن ابائه عن علي ع قال قال رسول الله ص من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته
وظهرت عدالته ومنها الرواية وفيها السؤال عن المكارى والملاح والجمال قال لا باس بهم تقبل شهادتهم اذا كانوا صلحاء الى غير ذلك
من الروايات والتعارض بين هذه الاخبار والاخبار الاولة من باب تعارض المطلق او المقيد لان الاولة على تقدير دلالتها
لا تدل الا على ان المسلم الذي لم يظهر منه فسق يقبل شهادته وهو مطلق فيما لو كان حسن الظاهر ومظنون الاتصاف بالملكة
بالمعاشرة ام لا وهذه الروايات كما ترى صريحة في اعتبار شيء زائد فلذلك مقيدة واما الاخبار المستدل بها على القول الثاني
فمنها صحيحة عبد الله بن المغيرة قال قلت للرضا ع رجل طلق امرأته واشهد شاهدين ناصبيين قال كل من ولد على الفطرة وعرف
بالصلاح في نفسه جازت شهادته ومنها موثقة عبد الله بن ابي يعفور عن اخيه عبد الكريم عن ابي جعفر ع قال تقبل شهادة المرأة
والنسوة اذا كن مستورات من اهل البيوت معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج تاركات البذاء والتبرج الى
الرجال في انديتهم ومنها حسنة احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن ع وفيها من ولد على الفطرة اجيزت شهادته على الطلاق بعد
ان يعرف منه خير ومنها صحيحة حريز وروايات الخصال والعلاء بن كهيل المتقدمة ومنها مرسلة يونس عن ابي عبد الله ع
قال سألته عن البينة اذا اقيمت على الحق ايحل للقاضي ان يقضي بقول البينة من غير مسألة اذا لم يعرفهم قال فقال خمسة اشياء
يجب على الناس الاخذ بظاهر الحكم الولايات والتناكح والمواريث والذبايح والشهادات فاذا كان ظاهره ظاهرا
مأمونا جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه ومنها ما رواه في الخصال عن ابراهيم بن زياد الكرخي قال خمسة اشياء يجب على الناس الاخذ فيها
بظاهر الحكم الى اخر الخبر باد في تفاوت الى غير ذلك من الاخبار ووجه عدم صلاحية هذه الاخبار للاحتجاج ان هذه
الاخبار بين ما علق الحكم بالعدالة على معرفة كون الرجل كذا وكذا وبين ما علقه على عدم معرفة الفسق او كون الظاهر مأمونا
والقسم الاول منها اكثر عددا واصح سندا واشد اشتهارا واوفق للاصول ومعتضد بصحيحة ابن ابي يعفور المتقدمة
والقسم الثاني مطلق او عام بالنسبة الى الاول فيجب تقييده او تخصيصه فيتوقف الحكم بالعدالة على معرفة كون الرجل مجتنبا
عن الكبائر ساترا لها وعفا ولا شك ان المعنى الحقيقي للمعرفة هو العلم واليقين ولا يحصل ذلك الا بالمعاشرة الباطنية ولا يحصل
من حسن الظاهر الا الظن بل وقد لا يحصل الظن ايضا او نقول ان المعرفة الحقيقية وان كانت هي المعرفة العلمية ولكنها لكونها

غير ممكنة فيجب ان يكون المراد منها المعرفة الظنية ولما كان للمعرفة الظنية مراتب كثيرة فمنها ما يحصل بالمعاشرة ومنها ما يحصل من الله
ولم يثبت اعتبار جميع الظنون فاللازم الاخذ بالمتيقن والاقرب الى المعاني الحقيقية اعني الظن الحاصل من المعاشرة الباطنية اقول
ولا يخفى ان الظن الحاصل من المعاشرة الباطنية وان كان معتبرا بالاجماع ولكن قوله في الصحيحة والدلالة على ذلك كله الخ
يدل على اعتبار ظن ادنى منه ايضا وهو الظن الحاصل من كونه ساترا للعيوب المعلوم من المعاشرة الظاهرية مواظبا للصلوات
حافظا لمواقيتهن حاضرا الى جماعة المسلمين الا من علة والمعلومة من القراين الحالية والظاهرية وكونه بحيث اذا سئل عن
جماعة من اهل قبيلته ومحلته يقولون لم نعرف منه الا خيرا فاللازم الاكتفاء بذلك ايضا ويدل عليه ما روي مستفيضا ان النبي صلى الله عليه وآله
كان يرسل الى قبيلة الشهود فتفتش عن حالهم ولكن هذا ايضا يقتضي التوقف على نوع معاشرة بالمشهود ايضا اعني السؤال
عن اهل القبيلة والمحلة الذين يكون لهم المعاشرة الباطنية به اذا عرفت العدالة وطريق معرفتها فاعلم انها تزول
بالكبيرة او بالاصرار على الصغيرة او بترك المروة اما زوالها بفعل الكبيرة فمجمع عليه وتدل عليه من النصوص ما يرشد اليه بل جميع
الاخبار الدالة عليه وقد اختلف الفقهاء في تفسيرها اختلافا شديدا الا ان الذي عليه اكثرهم كما في التنقيح انها كل ذنب توعد الله
عليه بالعقاب في الكتاب العزيز وهو المشهور بين اصحابنا كما صرح به جمع منهم صاحب الذخيرة وبعض المتاخرين منهم بل قيل انه
لم اجد في كلامهم اختيارا لقول اخر ونسبه بعض كلام الصدوق حيث نسبه الى اصحابنا بصيغة الجمع المضاف المفيد للعموم وبه فسر
الصغيرة السابقة ونحوها صحيحة اخرى في تفسيرها من يوثق به حكمه فقد ادخل كبيرا قال معرفة الامام واجتناب الكباير التي
اوعد الله عليها النار وانما قلنا بالاشعار دون الدلالة لاحتمال كون الوصف احترازيا لا توضيحيا نعم يدل عليه اخبار مستفيضة
اخرى من الصحاح وغيرها منها صحيحة [illegible] قال كتب مع بعض اصحابنا الى ابي الحسن عليه السلام اسئله عن الكباير كم هي وما هي فكتب
الكباير من اجتنب ما وعد الله عليه النار كفر عنه سيئاته اذا كان مؤمنا والسبع الموجبات قتل النفس الحرام وعقوق
الوالدين واكل الربا والتعرب بعد الهجرة وقذف المحصنة واكل مال اليتيم والفرار من الزحف وصحيحة محمد عن ابي عبد الله عليه السلام
قال سمعته يقول الكباير سبع قتل المؤمن متعمدا وقذف المحصنة والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة واكل مال
اليتيم ظلما واكل الربا بعد البينة وكل ما اوجب الله عليه النار ورواية عباد بن كثير النوا قال سالت ابا جعفر عليه السلام عن
الكباير فقال كل ما اوعد الله عليه النار ورواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون
عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما قال الكباير التي اوجب الله عليها النار والى غير ذلك من النصوص ويويده
ما ورد في الصحيح من عد الصادق عليه السلام للكباير بعد سؤال النخعي والتعليل لكل منها باية من القران واما ما ورد
في بعض الاخبار من ان الكباير سبع او اقل او اكثر فلا يعارض الاخبار المتقدمة لضعف اسانيدها ومخالفتها
للشهرة القوية وعدم صراحتها في الحصر ويمكن حملها على اختلاف مراتب الكباير وكون السبع اكبر من الباقي
ويشهد له ما في بعض الصحاح المتقدمة المتضمنة لانها سبع بعد الحكم بانها كل ما اوجب الله عليه النار او قبله و
اظهر منها رواية ابي الصامت عن الصادق عليه السلام قال اكبر الكباير سبع الحديث لا يقال الايعاد بالنار امر من العرفي
الضمني ولا شك ان كل ما نهي عنه يتضمن الايعاد فيكون كل ذنب من الكباير لانا نقول ان النهي وان تضمن الا
يعاد ولكن لا بالنار فان من المعاصي ما يعذب به في الدنيا وما يعذب به بغير النار في الاخرة كما صرحت به النصوص
وبهذا يظهر الجواب عمن احتج بالايعاد في جميع الذنوب بمثل قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وجزاء سيئة
سيئة مثلها ثم المراد بايعاد الله تعالى هل هو ايعاده في كلامه الشريف او يعم ايعاد النبي والائمة الطاهرين عليهم السلام
لان ايعاد الله حقيقة منها او يعلم بدون الواسطة وكلام الشريف الا بالواسطة فمن قبيل قال الله سبحانه ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا فاوعد بالنار على معصية الله ورسوله ولا شك في صدقها على ترك كل واجب

وعمل كل حرام فيلزم ان يكون الجميع كبيرة قلنا تخصيص الاية بالكفار ومعصية الكفر كما صرح به المفسرون لازم لانه لولاه لزم تكليف
الخلود في الخلود لا يدعيه احد والشيخ خرج من العدالة بالاصرار على الصغيرة فقد نقل عليه الاجماع واستدل عليه بان
الاصرار عليها يلحقها بالكباير كما ورد في رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة
مع الاستغفار ولا يخفى ان الاجماع غير ثابت والمراد بالالحاق بالكباير ان كان كون الاصرار على الصغيرة كبيرة بحيث تم لعدم الا
يعاد به على النار وان كان كون حكمه حكمها حتى في ازالة العدالة تم والرواية ضعيفة السند محتملة لشمولها لما دل على ان
الكبيرة ما اوعد الله عليه النار فانه لم يوعد النار على الاصرار بالصغيرة ويحتمل انه لم يثبت صدق الكبيرة عليها لا يثبت مقتضيها
للعدالة حيث ان الكبيرة المعتبرة اجتنابها في العدالة موصوفة بالتي اوعد الله عليها النار ولا نتوهم ايعاد النار عليه بقوله تعالى
بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون لان الاحاطة مفسرة [illegible] الاصرار على انه
فسرها بعض المفسرين بالكفر نعم يمكن ان يقال ان الاصرار على الصغيرة وان لم يكن منافيا للعدالة ولكن تحقق العدالة معه ايضا
لم يكن ذلك معلوما او من دلالها ولكن معه لا يعرف تحقق العدالة لان طريق معرفتها اما بالمعاشرة الباطنية الموجبة للظن
حصول العدالة او ما ذكر في الصحيحة بقوله عليه السلام والدلالة على ذلك كله الخ ولا يحصل الظن بالاجتناب عن الكباير وساير الامور المعتبرة
في العدالة مع الاصرار على الصغائر والستر لجميع العيوب الملحوظ في الصحيحة وشهادة اهل القبيلة والمحلة بانا ما رأينا منه
الا خيرا لا يتحقق معه بل لا يتحقق مع قبول صغيره ايضا ولكنه خرج بالاجماع ولزوم العسر والحرج فلا يمكن معرفة العدالة
مع الاصرار على الصغائر وان لم يكن الاجتناب عنه شرطا في تحقق اصل العدالة ثم انهم اختلفوا في المراد من الاصرار على اقوال
فقيل هو الاكثار منها سواء كان من نوع واحد او انواع متعددة وقيل المداومة على نوع واحد منها وقيل يحصل لكل
منهما ونقل عن بعضهم قول بان المراد به عدم التوبة وكانه لما ورد في رواية جابر عن ابي جعفر عليه السلام في قوله تعالى ولم يصروا
على ما فعلوا وهم يعلمون قال الاصرار ان يذنب الذنب فلا يستغفر ولا يحدث نفسه بتوبة فذلك الاصرار ورده جماعة بعدم
[illegible] لضعف الرواية ومخالفتها لما يستفاد من كتب اهل اللغة من كون المراد بالاصرار على شيء المداومة عليه والعزم على
المعاودة قال الجوهري صررت على الشيء اي اقمت ودمت عليه وقال ابن الاثير اصر على الشيء يصر اصرارا اذا لزمه وداومه
وثبت عليه وقال في القاموس اصر على الامر لزم ولا شك في صدق الاصرار على المداومة على نوع واحد بل لا يبعد صدقه
على المداومة على نوع واحد بل لا يبعد مطلق الصغيرة وان كان من انواع مختلفة والامر على ما ذكرنا واضح فان كلا منهما
مضعف للظن [illegible] فتامل واما زوالها بترك المروة فعلى القول بكون ملازمة المروة جزءا او شرطا في العدالة
فظاهر واما على ما هو الحق من عدم اشتراط العدالة بها ولا جزئيتها لها فلا يوجب تركها انتفاء العدالة والوجه ظاهر
ولا دليل على توقف الحكم بالعدالة عليها ايضا ثم لا يخفى انه لا اشكال في زوال العدالة بما ذكر على القول بكونها هي
الاوصاف الظاهرية ولكنه قد يستشكل فيه على القول بكونها هي الملكة فانها ملكة راسخة ولا تزول بفعل المعصية مرة
واحدة ويمكن دفعه بان المراد بزوالها بما ذكر ليس انها موجودة وبفعل كبيرة مثلا تزول بل المراد ان الحكم اليقيني
بوجود الملكة لما لم يمكن واكتفي فيه بالظن الحاصل بالمعاشرة او ستر العيوب فبمجرد فعل كبيرة يرتفع الظن بوجود الملكة
فلا يمكن الحكم بالعدالة بل يصير المظنون انه اما ما كان صاحب ملكة اولا او كان ولكن زالت الملكة بالتدريج حتى
ال الامر الى انه ظهر منه الكبيرة او الاصرار على الصغيرة وتعود بالتوبة للاجماع المحقق والمحكي في التحرير والتنقيح
والاخبار المستفيضة الدالة على قبول شهادة القاذف والمحدود بعد توبته كصحيحة ابن سنان قال سالت ابا عبد الله عليه السلام
عن المحدود اذا تاب تقبل شهادته فقال اذا تاب وتوبته ان يرجع مما قال ويكذب نفسه عند الامام وعند المسلمين
فاذا فعل فان على الامام ان يقبل شهادته بعد ذلك ومرسلة يونس عن بعض اصحابه عن احدهما قال سالته عن الذي

يقذف المحصنات تقبل شهادته بعد الحد اذا تاب قال نعم ورواية الكناني قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن القاذف اذا اكذب نفسه
وتاب اتقبل شهادته قال نعم الى غير ذلك من الاخبار وهذه الروايات وان كانت مخصوصة بالقاذف الا ان عدم القائل بالفصل يثبته
[illegible] بالفصل فان قبل التائب من الاجماع والاخبار قبول شهادة التائب وهو لا يدل على كونه عادلا لا ثبات الاجماع
على عدم قبول شهادة غير العادل وجواز جميع ما يتوقف على العدالة من التائب كما يدل عليه تتبع الموارد يثبت عدالة
التائب ثم لا يخفى ان عود العدالة بالتوبة اما على القول بكونها هي الاوصاف الظاهرية فظاهر لكون التوبة ايضا من احد
الاوصاف الموجبة للعدالة واما على القول بكونها هي الملكة ففيه اشكال ولم اعثر على من تعرض لتوجيهه اقول ويمكن توجيهه
بان يقال ان المراد بعودها بالتوبة ان بعد التوبة يحصل الظن بكونها باقية وغير زائلة بفعل الكبيرة المتقدمة على التوبة فانك
قد عرفت ان المراد بزوال العدالة بالكبيرة على القول بكونها ملكة انه يرتفع الظن بحصول الملكة فالمراد بعودها بالتوبة
انه اذا تاب يظن بذلك ان الملكة ما كانت مرتفعة بل كانت باقية ومعها لا ينافي صدور كبيرة سهوا او خطا او اتفاقا
بمعاونة الامور الخارجية والمواجب النفسانية وقد اذ عرفت معنى العدالة وطريق معرفتها وسائر ما يتعلق بها فاعلم ان



اشتراطها في قبول الرواية هو المشهور بين الاصحاب واحتجوا عليه بقوله سبحانه ان جاءكم فاسق بنبأ الاية وجه الاحتجاج ان الله
سبحانه علق صفة الفسق مانعة من قبول الرواية ولا شك ان عدم المانع شرط فيكون عدم الفسق شرطا في القبول وعدمه هو العدالة
فيكون شرطا اما انه جعل في الاية وجود الفسق مانعا وان عدم المانع شرط فظاهر واما ان عدم الفسق هو العدالة فلانه
لا واسطة بين وصفي العدالة والفسق في الواقع لانه اذا زالت العدالة كان حاصلا فيكون حاصله ولا فيكون الفسق متحققا ويرد
انه اذا كانت صفة الفسق مانعة فيتوقف وجوب القبول على العلم بانتفائها لان الاصل عدم وجوب القبول الا اذا علم الوجوب
وهو مع احتمال وجود المانع غير معلوم فيجب ان يكون العدالة معلومة واعترض عليه المقدس بان ما ذكر انما يصح لو كان
الحكم في الاية اي وجوب التبين معلقا على صفة الفسق الواقعي اي ما يصح ثبوتها في الواقع ونفس الامر وليس كذلك بل هو معلق
على ثبوتها بحسب علم المخبر بالفتح فيصير معنى الاية ان جاءكم فاسق يجب عليكم اي من علم فسقه فيكون المانع هو العلم بالفسق
لا وجود الفسق في الواقع فيكون الشرط هو عدم العلم بالفسق وهو اعم من وجود العدالة فلا يثبت من الاية اشتراطها والحاصل
ان انتفاء الواسطة انما هو في الواقع دون العلم فالمانع من القبول هو العلم دون وجود الوصف في الواقع ورد بانه لا شك
فان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية من غير ملاحظة تحقق العلم بها وعدمه ووجوب التثبت في الاية متعلق بنفس
الوصف لا بما تقدم العلم به منه فان تقدم العلم بالوصف لا يدخل في حقيقته في واجبات المشروطة بوجود شيء مطلق بالنسبة
الى العلم لا مشروط ويقتضي ذلك ارادة البحث والفحص عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل احفظ كل بالغ رشيد
من هذه الجماعة مثلا ادرهما يقتضي ارادة السؤال والفحص عن جميع هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما
فيه ويويد تعليل الامر في الاية بما علل فان الوقوع في الندم يحصل بعدم صدق الخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق
في الواقع حيث لا يجد به معها من الكذب ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها في ذلك اقول النظر الدقيق حكم بان هذا الكلام
خال عن التحقيق وذلك لانه لا شك في ان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية ودون مدخلية لتقدم العلم و
عدمه بافادتها لها ولكنه اذا علق حكم على مدلول لفظ فلا يخلو اما ان يكون هذا الحكم ايضا امرا واقعيا نفس امريا غير
مطلوب من شخص كما اذا قيل الفاسق معذب في النار مثلا او يكون الحكم مما تعلق الطلب به من فرد من افراد المكلفين
كما اذا قيل تبينوا في خبر الفاسق ولا شك في ان المراد بمدلول اللفظ في الاول هو مدلوله النفس الامري من غير مدخلية
لتقدم العلم وعدمه في تعلق الحكم به وعدمه والحكم فيه مطلق بالنسبة الى العلم واما في الثاني فذلك غير ممكن
لان الحكم المتعلق فيه مطلوب من شخص اخر ولا يمكن طلب حكم معلق على شيء من شخص مع قطع النظر عن علمه به

وتوضيحه انه اذا قال قائل تبينوا في خبر الفاسق فلا شك ان الفاسق يجب وضعه موضوع لمن ثبت له الفسق سواء علم ثبوتها
المخاطب او علم عدمه او جهل الحال ولكن اذا علق عليه التبين المامور به فلا يمكن بقاؤه على اطلاقه اذ لو كان باقيا عليه
لكان المعنى تبينوا في خبر من ثبت له الفسق سواء علمت ثبوته له بعد الفحص او علمت عدمه او جهلت الحال وهذا تكليف
بما لا يعلم بل مستلزم لعدم كون الحكم معلقا على هذه الصفة وهذا امر بين لا خفاء فيه والحاصل ان اللفظ وان كان
مطلقا بالنسبة الى العلم ولكنه قد يتقيد بدليل خارجي والدليل في امثال ذلك موجود وعلى هذا فيجب ان يكون
معنى الاية ان جاءكم من علمتم فسقه بنبأ فتبينوا وليس المعنى انه ان جاءكم من له صفة الفسق في الواقع سواء علمتم ذلك
او علمتم عدمه او جهلتم الحال فتبينوا واما ما ذكره المورد من حديث البحث والتفتيش فمسلم ونقول بمقتضاه فانا
نقول انه مقيد بالنسبة الى العلم الحاصل بالبحث والفحص لا مطلقا فان المعنى انه ان جاءكم من علمتم فسقه بعد البحث و
الفحص فتبينوا ولو سلم لنا [illegible] فنقول انه ايضا لفظ الفاسق على متحقق فسقه ولكن لا شك في ان التكاليف مشروطة
بالعلم اذ لا تكليف بما لا يعلم فيكون المعنى تبينوا في خبر من له صفة الفسق والواقع شرط لحكمه به وهذا القدر يكفي
في اثبات المطلب كما لا يخفى ولو تنزلنا عن ذلك ايضا فنقول ان الثابت حينئذ هو وجوب التثبت عند مجيء من له صفة الفسق
في الواقع ولم يعلم في المجهول ان له هذه الصفة في الواقع فلا يعلم وجوب التثبت في خبره وعلى هذا فلا بد من بناء
الحكم على انه فيما علق على شرط يجب الحكم بوجود المشروط فيه الا فيما علم عدم تحققه فيه او انه لا يجب الاتيان به الا فيما
علم تحقق الشرط فيه والحق هو الثاني لاصالة البراءة واما ما ذكره من ان التعليل يؤيد ذلك ففيه انه بل يؤيد
خلافه لانه لو جهل الحال بعد الفحص والتفتيش ولم يعلم الفسق فلا نسلم حصول الندم نعم ههنا مقدمة اخرى يعلم بملاحظتها
بطلان اشتراط العلم بالعدالة وهي ان ثبوت الاوصاف للذوات اما ثبوت واقعي او ثبوت شرعي وكذا العلم بثبوتها
لها اما يكون علما واقعيا او شرعيا اي حاصلا من الادلة الشرعية ولا شك انه لا واسطة بين اصل الثبوت وعدمه
مطلقا سواء كان الثبوت ثبوتا واقعيا او شرعيا لان هذه الصفة اما ثابتة واقعا او شرعا لهذه الذات او غير
ثابتة ولا يتصور الواسطة بينهما واما في العلم بالثبوت فان كان المراد بالثبوت الثبوت الواقعي وبالعلم به العلم
الواقعي فلا شك في تحقق الواسطة لانه اما يعلم واقعا ثبوتها لها واقعا او يعلم عدم ثبوتها او لا يعلم شيء منهما
وان كان المراد الثبوت الشرعي فالظاهر عدم تحقق الواسطة في العلم به ايضا سواء اريد بالعلم العلم الواقعي
او الشرعي وكذا ان كان المراد بالعلم العلم الشرعي سواء اريد بالثبوت الثبوت الواقعي او الشرعي وذلك
لان ثبوت هذه الصفة لهذه الذات اما يكون موافقا للاصل او يكون خلاف الاصل فان كان موافقا له يعلم واقعا
وشرعا ثبوتها لها شرعا بمجرد عدم العلم بثبوت خلافها واقعا او شرعا سواء علم الثبوت الواقعي او لم يعلم كذا
يعلم شرعا ثبوتها لها شرعا وواقعا بمجرد عدم العلم بثبوت خلافها وان كان مخالفا للاصل فيعلم شرعا وواقعا
عدم ثبوتها لها شرعا بمجرد عدم العلم بثبوتها وكذا يعلم شرعا عدم ثبوتها لها شرعا وواقعا بمجرد ذلك و
الحاصل ان ثبوت الصفة ان كان موافقا للاصل يعلم شرعا وواقعا ثبوتها شرعا ويعلم شرعا ثبوتها واقعا و
شرعا بمجرد عدم العلم بعدم ثبوتها وان كان مخالفا لم يعلم ثبوتها بمجرد عدم العلم بثبوتها مثلا نجاسة الشيء
ما فيه لجواز استعمال ذلك الشيء ولا شك في انتفاء الواسطة بين اصل ثبوت النجاسة وانتفائها اي الطهارة
سواء كان المراد الثبوت الواقعي او الشرعي واما العلم بثبوت النجاسة فتحقق الواسطة بين العلم الواقعي
بثبوتها واقعا وعدم ثبوتها [illegible] واما بين العلم الشرعي بثبوتها مطلقا وعدمه او بين العلم مطلقا بالثبوت
الشرعي وعدمه فلا والسند ظاهر مما مر وبعد بيان هذه المقدمة نقول ان ما ذكر من انه اذا كان الحكم المعلق

على ثبوت شيء مطلوبا من المكلفين فلا يمكن ان يكون المراد تعليقه بالثبوت الواقعي بل لابد من تعليقه بالثبوت المعلوم
المكلف فهو مسلم ولكن نقول اولا ان القدر المتيقن هو التقييد بالثبوت المعلوم مطلقا سواء كان معلوما بالعلم الواقعي
او بالعلم الشرعي ولو سلم التقييد بالعلم الواقعي ولا شك انه لا واسطة بين العلم الشرعي بالثبوت وعدمه ونقول
ثانيا ان الثبوت اعم من الواقعي والشرعي ولا شك انه لا واسطة بين العلم بالثبوت الشرعي وعدمه وعلى هذا فنقول
انا نسلم ان المانع من قبول الرواية هو الفسق المعلوم ثبوته دون الفسق الثابت في الواقع وان لم يعلم ولكن نقول ان
المانع هو الفسق المعلوم ثبوته شرعا او المعلوم شرعا ثبوته ولكون الاصل هو الفسق سواء اريد منه معناه اللغوي او
العرفي كما يأتي فيكون من لم يعلم عدالته فاسقا ففي الاية جاءكم من علم شرعا فسقه او علم فسقه شرعا سواء علم
فسقه واقعا او لم يعلم فيتبين فيكون المانع من القبول هو الفسق المعلوم شرعا ثبوته او المعلوم ثبوته شرعا سواء علم
ثبوته واقعا اولا ولكون الفسق اصلا كما يأتي وعدم الواسطة بين العلم الشرعي بالثبوت يكون عدم هذا المانع هو
العلم الشرعي او الواقعي بالعدالة الثابتة شرعا او واقعا فيكون العلم بالعدالة شرطا في قبول الرواية ويلزم منه
كون نفس العدالة الشرعية شرطا ومما ذكر يعلم اندفاع ما يتوهم وروده على التقرير الاول انه من باب المعارضة
من ان منطوق الاية يدل على اشتراط وجوب التبين بالفسق ويلزم عدم وجوب التبين فيمن لم يعلم فسقه لان الجهل
بالشرط مستلزم للجهل بالمشروط ووجه الاندفاع ظاهر مما ذكرنا نعم ذلك وارد على من تمسك في نفي الواسطة واثبات
اشتراط العدالة بان المراد بالفاسق من لم يعلم الفسق في الواقع كصاحب المعالم ومن تبعه هذا واما التقرير الثاني
فهو ليس بجيد عندنا وعند من يقول بامارة الظن لان الاصل على هذين المسلكين هو وجوب القبول الا ما اخرجه
الدليل لا عدم وجوبه كما مر فيكون اللازم هو القبول الا ما علم فيه وجود المانع الذي هو الفسق فتأمل ثم انه بما ذكر
ثبت ان الحق ما هو المشهور من اشتراط وجوب قبول الخبر بالعدالة ثم بقي ههنا شيء اخر وهو انه هل يشترط
في قبول هذه الروايات المدونة في كتب اصحابنا في هذا الزمان ام لا وبيان ذلك وتحقيقه يتوقف على تمهيد مقدمة
وهي ان معنى اشتراط العدالة في وجوب العمل انه لو لم يعلم العدالة لا يجب القبول وذلك لان اشتراط شيء بشيء
اخر وان كان معناه اشتراطه بذلك الشيء نفسه من غير مدخلية للعلم به ولكن هذا انما يصح فيما اذا لم يكن المشروط
مما يجب الاتيان به على شخص اخر واما اذا كان كذلك فلا معنى لاشتراط وجوب الاتيان بنفس ذلك الشيء من غير مدخلية
للعلم اذ لو اشترط به لكان المعنى انه كلما تحقق الشيء الفلاني يجب عليك الاتيان بالمشروط سواء علمت به بعد الفحص
ام لا وهذا تكليف بما لا يطاق كما لا يخفى والمراد بالعلم هو العلم القطعي والظن الدال على اعتباره دليل شرعي
وهل يقوم مقامه مطلق الظن اذا لم يمكن العلم او الظن المعتبر بخصوصه ام لا قد يقال نعم لان الالفاظ اسامي للامور
النفس الامرية فاذا علق شيء على امر يكون المعلق عليه هو ذلك الامر في نفس الامر حقيقة ولكن اذا كان ذلك
المشروط تكليفا متوجها الى شخص فلابد من اعتبار ادراكه لوجود ذلك الشرط في نفس الامر لئلا يلزم التكليف
بما لا يعلم والادراك اعم من العلم والظن ولكن مع امكان العلم لا يكتفى بالظن اجماعا واما بدونه فيجب الاكتفاء
بالظن لعدم امكان ادراك سواه اقول لا شك في انه اذا كلف احد بشيء وكان التكليف به مشروطا بشيء اخر
فالشرط هو العلم بوجود ذلك الشيء او الظن الذي اعتبره المكلف بالكسر سواء كان ذلك لاجل ان الشرط حقيقة
هو العلم بوجوده او لاجل ان الشرط حقيقة هو ذلك الشيء النفس الامري والاناطة بالعلم بوجوده لاستحالة التكليف
بشيء مشروطا بوجود شيء سواء علم وجود ذلك الشيء ام لا واما الاكتفاء بمطلق الظن فهو غير معلوم اما حين امكان
العلم او الظن المعتبر بخصوصه فظاهر واما حين تعذره فلان التوقف المحتاج [illegible] احدها انتفاء الاشتراط وثانيها

سقوط التكليف بالمشروط وثالثها الاكتفاء بالظن في وجود الشرط فمع جريان هذه الاحتمالات فالاخذ بالاخير تحكم حيث
نعم لو ثبت بدليل بقاء التكليف بالمشروط وعدم انتفاء الاشتراط تعين الاخذ بالظن ولو ثبت بقاء التكليف
بالمشروط فقط يتردد بين انتفاء الاشتراط او وجوب مراعاة الظن فان قيل يستصحب الاشتراط فيتعين الاخذ بالظن
قلنا يعارض ذلك باستصحاب عدم وجوب الاخذ بالظن مع ان المعلوم اولا هو الاشتراط بالعلم وهذا الاشتراط قد
انتفى قطعا ولم يكن ههنا اشتراط اخر حتى يستصحب ومن هذا يظهر انه لا تردد بين انتفاء الشرط والاخذ بالظن ايضا
بل الاشتراط المعلوم منتف وغيره غير ثابت فان قيل المشروط به هو الامر النفس الامري مطلقا سواء كان معلوما او
مظنونا او مجهولا الا انه خرج الاخير بالاجماع والعقل فبقي الباقي قلنا ما المشروط به يكون هو ذلك الامر النفس الامري المقيد
بالمعلومية او المظنونية فيجب اولا اثبات وجود الموصوف والتحقيق ان الشرط هو وجود ذلك واقعا بحسب العلم الا انه
لا وجوده الواقعي المعلوم او المظنون والحاصل انه اذا علق حكم بامر اخر يعلم قطعا انه ليس المراد اشتراط الحكم بذلك
الامر نفسه مطلقا بل بوجود امر اخر والذي علم قطعا ان الحكم ما يتعين العلم واما حين عدم امكان غير الظن فثبوت
هذا الحكم المشروط غير معلوم فلو يثبت بدليل اخر غير هذا الذي يدل على الاشتراط فيجب الرجوع اليه فان دل
على الاشتراط ح انه يكفي بالظن والا فيعمل بمقتضى اصالة عدم الاشتراط واذا علمت ذلك فنقول انه قد ثبت بالاية
اشتراط جواز قبول الخبر او وجوبه بالعلم بعدالة الراوي فاذا علم يجوز او يجب واذا انتفى العلم فاللازم انتفاء
الجواز او الوجوب دون الاكتفاء بالظن ثم دلت الادلة الاخر على عدم انتفاء الوجوب ح او حين انتفاء العلم
بل يجب العمل ولم يدل هذه الادلة على اشتراطه بعلم او ظن اصلا فيجب العمل بمقتضى الاصل فان قيل هب انه لم يثبت
اشتراط الظن بالعدالة في وجوب قبول هذه الروايات ولكن الاية تدل على كون العلم بالفسق مانعا عن قبول الخبر
ولكون الفسق اصلا بالنسبة الى العدالة فكل خبر لم يعلم عدالة راويه يكون وجود المانع فيه معلوما فهذه الروايات
لا يجوز العمل بها الا لاجل اشتراط العدالة بل لاجل وجود المانع وبتقرير اخر امر بالتبين بشرط العلم بالفسق
ولكون الفسق اصلا يكون كل من لم يعلم عدالته معلوم الفسق ولما لم يعلم عدالة رواة هذه الروايات يكون فسقهم
معلوما فيجب التبين المامور به في الاية فيها قلنا هذا انما يرد على من يستدل في حجية خبر الواحد بحجية كونه مفيدا للظن
ايضا واما على المسلك الذي سلكناه فلا يرد لانك قد عرفت انا اثبتنا بالدليل حجية هذه الاخبار المدونة في كتب
اصحابنا الموجودة في ايدينا اليوم المتداولة بين الفقهاء التي لم يعلم عدالة راويها والحاصل انا قد اثبتنا بالدليل
القطعي حجية هذه الاخبار الموجودة في كتب اصحابنا في هذا الزمان مع عدم العلم ولا الظن الثابت اعتباره بعدالة
رواتها فيكون دليلنا مخصصا للاية كما يخصص ايات الظن هذا كله مع ان الحق انه لا دلالة للاية على العموم بحيث
لا نزاع في الظن بصدقه وهو هنا في نفي كذبه بل لا يبعد ان يقال انه لو حصل الظن يكون هذا ماشيا بافعال وما ذكرناه ان
المطلوب هو اشتراط العدالة في قبول الخبر فاذا اريد بها المقابل للعطف وللمقابل في بين قولين احدهما كفاية التحرز
عن الكذب وان جامعه الفسق بالجوارح وثانيهما قبول خبر مجهول الحال ولما كان القول الثاني يأتي بعد ذلك
اكتفى هنا بذكر القول الاول فقال ره ما اكتفى هنا ايضا من العدالة الشيخ وجماعة بالتحرز عن الكذب وان جامعه
الفسق بالجوارح قال الشيخ في العدة فاما من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في
روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما
الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه
صفتهم لعمل الطائفة بما رواه جماعة هذه صفتهم فان قيل ان هذا ينافي منطوق الاية لانه جعل الفسق مانعا فيكون

الاية حجة على القائلين بهذا القول قلنا لا منافاة بين هذا القول والاية ولا ينتقض الاية حجة عليهم لحصول التبين وظهور
الصدق فان الاية قد منعت عن قبول خبر الفاسق بدون التبين واما معه فلا وبعد ثبوت التحرز عن الكذب يحصل
التبين ويظهر الصدق ثم اعترض المحقق على هذا القول على ما نقل عنه صاحب المعالم بان ما استدلوا عليه من عمل الطائفة
مردود اولا بمنع حصول العلم بعمل الطائفة وثانيا بان علمهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا فلعل كان لا
نضمام القرائن اليها لا بمجرد الخبر وهو كلام جيد والظاهر من كلام الشيخ ايضا انه لم يستدل على القبول بعمل الطائفة وانما هو
امر قد نسبه اليه صاحب المعالم او المحقق وسائر الناقلين عنه ايضا ولا يخفى ذلك على من لاحظ كلام الشيخ الذي نقلناه وانما
استدل هو بحصول العدالة المطلوبة في الرواية فيه وعلل عمل الطائفة بذلك واما ما استدل به من حصول العدالة المطلوبة فلا
ان نظره اما الى ان المرئي في اشتراط العدالة في الرواية هو محض تحرزه عن الكذب لا غير وهو حاصل مع فسق الجوارح ايضا او الى ان العدالة
المطلوبة في الرواية هي اعم من العدالة الحقيقية والتبين الدال على الاكتفاء به منطوق الاية وحاصله بالعدالة يجوز اتبعها لم
بالعدالة الحقيقية في الايجاب لقبول الخبر وهذا التبين يحصل بتحرز الراوي عن الكذب وان كان فاسقا بالجوارح اقول حصول
التبين المامور به في الاية بمجرد التحرز عن الكذب م وظهر وجهه سابقا فالاولى في قبول رواية المتحرز عن الكذب التمسك بما
ذكرنا من عدم اشتراط العدالة بل يشترط حصول الظن بالخبر وهو يحصل بتحرز الراوي عن الكذب وقد يقال ان دعوى التحرز عن الكذب
مع ظهور الفسق مستبعد نقله في المعالم عن المحقق واجوده وقد يوجه الاستبعاد بان الداعي على ترك المعصية قد يكون
هو الخوف عن الفضيحة وقد يكون لاجل انكار الطبيعة لحصول المعصية وقد يكون من اجل الخوف عن الله وهذا هو الذي يعتمد عليه
في عدم حصول المعصية في السر والعلن بخلاف غيره فمن كان فاسقا بالجوارح ولا يبالي عن معصية الخالق فكيف يعتمد عليه في
ترك الكذب والتحقيق انه ان اريد انه لا يحصل القطع بالتحرز عن الكذب مع ظهور فسق الجوارح فهو مسلم وان اريد انه لا يحصل
الظن به مطلقا فهو مما لا وجه له كما نرى بالعيان ان كثيرا ممن لا يجتنب عن اكل المال الحرام والتهاون في الصلوة وترك الشرب والزنا
وغيرها وكذا كثير ممن هو مبتلى بانواع الفسوق انه لا يستخف بكتاب الله وسائر شعائره وكذا الكذب خصوصا في الرواية المنسوبة
الى الائمة ع وكذا اذا كان طبعه مجبولا على الاجتناب عن الكذب ثم ان كان متركا للكذب بحسب حسن بخبر ان الشارع منعه
واوعد عليه لا يحصل الظن به بسبب صدوره مما هو اعظم منه ما يدل على عدم الاعتناء بوعيده ونواهيه هذا ثم ان لبعضهم شروطا
اخر قد اشترطها بعض العامة وقد اجمع اصحابنا على عدم اعتبار شيء منها واشار الى بيان عدم اعتبارها بقوله ره
واما اشتراط العدد بان يكون الراوي اكثر من واحد والبصر والحرية والذكورة والفقه والعربية واشتهار النسب
واكثار الرواية وعدم العداوة اذا كان الخبر مما يوجب ضررا على شخص وعدم القرابة اذا كان مما يوجب نفعا له فليست
من الشرائط للاصل اي اصالة عدم الاشتراط والعمومات عموم الايات وعمل الصحابة باخبار طائفة غير جامعة لهذه الشرائط
ثم وجه عدم الاشتراط على طريقتنا اوضح واظهر واستدلوا على اشتراطها بالقياس على الشهادة ويكون قبول الرواية دالا
على جلالة الشان فلا يليق بمن فقد بعض هذه الشرائط والجواب عنهما واضح مخالفة الخبر تارة يكون من جهة
المتن وهو القاطع وهو غير مقصود في هذا البحث بل يطلب تحقيقه من باب الاوامر والنواهي والعموم والخصوص والتقييد والحقيقة
والمجاز وامثالها و اخرى يكون من سنده وهو طريقه اي طريق المتن اي رواته من قولهم فلان سند اي معتمد وسمي
الطريق سندا لاعتماد العلماء في صحة الحديث وضعفه عليه وطريقا اذ لا يوصل الى المتن بدونه وهو الذي كلامنا فيه
ههنا وقد اصطلحوا على تقسيم الحديث باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة وعدمها الى
اقسام اربعة الصحيح والحسن والموثق والضعيف وتسمى هذه الاربعة اصول الحديث لان له اقساما اخر باعتبارات
شتى وكلها يرجع الى هذه الاربعة فانه لو يوجد فيه الا ما هو ممدوح بالتوثيق فصحيح فالصحيح ما كان جميع سلسلة



سنده اماميين ممدوحين بالتوثيق فخرج بالتقييد بكونهم اماميين ما لم يكن رواته كلا او بعضا اماميين سواء كانوا موثقين
كالموثق او غير موثقين كبعض اقسام الضعيف او مجهول المذهب كبعض اخر من اقسامه وبالتقييد بكونهم ممدوحين خرج ما
كان رواته اماميين غير ممدوحين او ممدوحين وقيل الحسن وخرج بالتقييد بالتوثيق وبمثل التعريف ما اعتبر سلامته
وهو غالبا لقلته لما رواه الاكثر على خلاف ما اصطلح عليه العامة من تعريفهم حيث اعتبروا في الصحيح سلامته من الشذوذ فلا يكون
شاذا الا يكون صحيحا لو لا ان الشذوذ مانع من القبول والصحيح يقبل ولا يخفى انه لما ارادوا تقسيم الحديث الى الاقسام الاربعة على
رعاية حال الرواة وصفاتهم التي لها مدخل ما في قبول الرواية وعدمه ومناط وصف الصحة هو اجتماع وصفي العدالة والايمان
ولا ريب ان الشذوذ في المعنى الذي ذكر لا ينافي الوصفين ثم وجود الرواية المخالفة يوجب الدخول في باب التعارض وطلب
المرجح وهو امر خارج عن الجهة التي قلنا انها مناط وصف الصحة كما لا يخفى ويشمل ايضا ما كان رواته كلا او بعضا غير ضابطين
ومنهم من شرط كونهم ضابطين ايضا لان الضبط شرط في قبول خبر الواحد وفيه ما عرفت هناك من ان المناط في وصف الصحة ليس
هو القبول ومما عرفت سابقا من ان معرفة الضبط ليست شرطا في القبول يعرف ضعف هذا التعليل والقول بان رواية غير الضابط
عن غيره ليست مامونة عن ترك الواسطة فلا يحصل العلم بما هو مناط الوصف في جميع الرجال مدفوع بان هذا لو سلم لكان
الضبط شرطا للعلم بالصحة لا الصحة نفسها وبانه لو حصل لنا العلم من الخارج بعدم ترك الواسطة لزم جواز الوصف بالصحة فلا يكون
الضبط شرطا من هذه الجهة نعم لكون هذه التسمية اصطلاحية يجب التتبع في كلام المصطلحين والفحص عن انهم هل شرطوا في
التسمية ضبط الراوي اولا وكلام متقدميهم كالعلامة والشهيد خال عن هذا الشرط ثم يمكن استنباط الاشتراط من اطلاقهم
القول بحجية الصحيح لولا المعارض مع تصريحهم بكون القبول مشروطا بالضبط ولا يرد على التعريف المرسل والمنقطع اذا كان
الرجال المذكورون عدولا اماميين حيث يصدق عليه ان رجال السند كذلك مع انه لا يسمى صحيحا في الاصطلاح وان سمي
به في اصطلاح اخر كما يأتي ولهذا زاد ما في تعريف الصحيح قيد الاتصال الى المعصوم فقالوا انه ما اتصل رواته الى المعصوم
بنقل العدل الامامي عن مثله في جميع الطبقات وانما قلنا ان النقض لا يرد اذ معنى قولهم لم يوجد فيه رجال غير الامامي
الممدوح بالتوثيق ان يعلم كون جميعهم كذلك ولا شك ان في المرسل والمقطوع حذف بعض رجال السند فلا يعلم حالهم بقي الكلام
في ان انتفاء العلة والاضطراب هل يشترط في الوصف بالصحة ام لا والمراد بالعلة اسباب خفية يستخرجها الماهر في الفن كالارسال
فيما ظاهره الاتصال ولو بلغت المعرفة بها الى حد القطع بل يكون مستفادة من قرائن يغلب معها الظن او يوجب التردد والشك
وبالاضطراب اختلاف الراوي في الرواية فيروي مرة على وجه واخرى على وجه اخر مخالف له والاضطراب في السند ان يروي تارة
عن ابيه عن جده مثلا وتارة عن جده بلا واسطة وثالثة عن ثالث غيرهما اما انتفاء العلة فقد صرح الشهيد بان اصحابنا لم يعتبروا في حد
الصحيح ذلك واعترض عليه بان الطريق الى استفادة الاتصال ونحوه من احوال الاسانيد قد انحصر عندنا بعد انقطاع طريق الرواية من جهة
السماع والقراءة في القرائن الحالية الدالة على صحة ما في الكتب ولو بالظن ولا شك ان فرض خفية الظن بوجود الخلل وتساوي احتمالي وجوده
وعدمه ينافي ذلك ودعوى جريان الاصطلاح على خلاف ذلك في حيز المنع وتعليلها بوصفهم الاخبار المعللة بالصحة مدفوع بانه ان اريد
وصفهم مع الالتفات والشعور بالعلة فهو ثم وان اريد وصفهم مع عدم الشعور فلا ضير اقول والتحقيق ان المراد بالعلة ان كان اسبابا
خفية مستخرجة بالظن الغالب على ظن الاتصال او المساوي له او الاتم منهما ومن المرجوح فلا شك في ان انتفاءها شرط في الصحة والحكم
وان كان المراد بها المستخرجة بالظن المرجوح فلا يشترط مال وجه فهذا حكم العلة في السند واما العلل بحسب المتن فلا مدخلية له في هذا الاصطلاح
واما الاضطراب فان كان في المتن فعدم اشتراط انتفائه ظاهر وان كان في السند فالظاهر عدم كون انتفائه شرطا في الوصف بالصحة
فان الحديث اذا اختلف رواته ما ويرجع السند وكان المروي عنه في جميع الطرق عدلا اماميا يوصف بالصحة مع وجود الاضطراب
وههنا تفصيل طويل لا يليق ذكره بهذا المقام ثم لا يخفى ان تخصيص الصحيح بما ذكر مخصوص بالمتأخرين واما القدماء فالصحة في اصطلاحهم

امر اخر وراء ذلك كما ياتي او لم يوجد فيه الا امامي ممدوح بدونه اي بدون التوثيق او معه وبدونه اي وان لم يوجد فيه الا امامي
ممدوح بالتوثيق وبدون التوثيق اي كان بعضه اماميا ممدوحا مع التوثيق كلا او بعضهم التوثيق يخرج ما كان رجال سنده
كلا او بعضا غير اماميين موثقين او غير موثقين وما كان رجال سنده اماميين غير ممدوحين كلا او بعضا سواء كانوا مذمومين
او مسكوتا عنهم وان وجد في طريقه غيره اي غير امامي سواء كان كلا كلا او بعضه مع توثيق الكل فيه فالموثق ما لم يكن
سلسلة سنده كلا او بعضا اماميين مع كون الكل موثقين وقد ظهر بما ذكر ان الصحيح قسما واحدا ولكل واحد من الحسن والموثق نوعين
ويبقى هنا قسم اخر ليس من اقسام الضعيف قطعا وهو اخلاق واحد من الثلثة على تعريفها لتعذر ذكرها والا المعتبرها وهو ما
كان بعض رجاله من رجال الحسن وبعض اخر من رجال الموثق ولا يخفى انه ليس فيه رجال من الحسن والموثق ولكن اختلفوا في كونه حسنا
او موثقا والخلاف فيه راجع الى الخلاف في ترجيح الحسن او الموثق فان من قاعدتهم الحاق الحديث في التسمية بالاخس الادون كما
لو كان فيه واحد غير امامي موثق فانه يسمى موثقا وان كانت البواقي من رجال الصحيح وبالجملة فالتسمية تابعة للاخس وعلى هذا
من قال يكون الحسن اقوى من الموثق هذا القسم موثقا ومن قال يكون الموثق اقوى سماه حسنا ولان الموثق عنده الاقوى فيكون
مثل هذا الحديث عنده مسمى بالحسن وما عداها ضعيف اي ما عدا الثلثة ضعيف فيشمل ما كان الجميع مجهولين مذهبا
وكانوا ممدوحين او مذمومين او بعضهم ممدوحين وبعضهم مذمومين او مسكوتا عنهم مدحا وذما او بعضهم ممدوحين
مع السكوت عن الباقين او بعضهم ممدوحين وبعضهم مذمومين وبعضهم مسكوتا عنهم او بعضهم مذمومين مع السكوت عن
الباقين او مدحهم او بعضهم مسكوتا عنه مع مدح الباقين وما كان بعضهم مسلمين مذهبا مع جهل الباقين مع ذم الكل
او السكوت عنهم او ذم بعضهم والسكوت عن الباقين او مدح الكل او بعضهم مع ذم الباقي او السكوت عنهم وما كان
الجميع غير اماميين ممدوحين بغير التوثيق او بعضهم كذلك وبملاحظة تقسيم المدح في بعض الاقسام الى المدح بالتوثيق وغيره
والذم الى الكذب وغيره تتكثر الاقسام وان كان في كون بعضها من اقسام الضعيف محل تامل كما لا يخفى على الماهر الفطن
ومنه المجهول اي من اقسام الضعيف وهو ظاهر ولكل من هذه الاربعة درجات غير محصورة من حيث قوة الظن وعدمها
واعتبار السند وعدمه وغير ذلك صعودا او نزولا فبانضمام الامور الموجبة لازدياد الظن الحاصل من نفس كل واحد منها
مع قطع النظر عن الامور الخارجية تحصل الدرجات الصعودية وبانضمام الامور الموجبة لنقصان الظن الحاصل من نفس كل منها
تحصل الدرجات النزولية مثلا الصحيح قد يكون راويه اعدل من راوي صحيح اخر ومراتب الاعدلية ايضا متفاوتة فباعتبار مراتبها
تحصل درجات صعودية وكذا قد يكون لعدم معارض بعض مقدم على الحديث وباعتباره تحصل له درجة نزولية وكذا قد يكون
موافقا للمشهور وقد يكون مخالفا له ودرجات الشهرة الموافقة او المخالفة متفاوتة وباعتبارها تحصل درجات صعودية
او نزولية وهكذا لغيرها وكذا الضعيف مثلا قد يكون راويه اماميا مجهولا من حيث المدح والذم وهو اعلى مما كان راويه مجهولا
مذهبا وصفة وهو اعلى مما كان راويه مذموما من احد الجهتين وهو مما كان مذموما من الجهتين وهكذا وهذه الدرجات
ما يختلف بها الترجيح عند التعارض فيرجح ما درجته اعلى على ما درجته اسفل ويأتي بيان ذلك في باب التعارض والترجيح هذا
وكما ان لكل من الاربعة درجات مختلفة فكذلك درجة كل من هذه الاربعة مختلفة فان درجة الصحيح اعلى من الجميع لكونه حجة
عند جميع من يقول بحجية اخبار الاحاد كلا او بعضا وعند بعض من لا يقول بحجيتها ودرجة الضعيف ادنى من الجميع لعدم كونه حجة
عند جميع من يقول بعدم حجية اخبار الاحاد كلا او بعضا وعند بعض من يقول بحجيتها واما الاوسطين فقد اختلف فيهما فصرح
شيخنا البهائي في الزبدة بكون الثاني اعلى درجة من الثالث وجمع اخر بكون الثالث اعلى من الثاني والحق ان كل من
القولين باطلاقه غير جيد وتوضيح ذلك انا اما نقول باشتراط العدالة في القبول اولا وعلى الاول فاما نقول بان فساد
العقيدة قادح في العدالة مطلقا ام لا فان قلنا باشتراط العدالة وعدم فساد قدح العقيدة فاحتما في العدالة كما هو الحق

علاوة ريب في كون الثالث اقوى من الثاني بل لا يعارض هذا ذاك وان قلنا باشتراطها وكون فساد العقيدة قادحا فيها فعلى القول
بكون العدالة امرا زائدا على ظاهر الاسلام فيشتركان في عدم الحجية وترجيح احدهما في القوة لا يخلو عن اشكال بل يمكن ان يقال بترجيح
الثالث لانه لا يشتركهما في انتفاء العدالة والا افتراق الثاني بالايمان والثالث بالوثاقة والتحرز عن الكذب ولا شك في ان الوثاقة
والتحرز ادخل في ترجيح الخبر من حيث القبول والعمل واشد تقوية له من الايمان واما على القول بكونها ظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق
فيكون الترجيح للثاني لكونه مجروحا دون الثالث لا يقال على القول بكونها حسن الظاهر يكون الترجيح للثاني لوجود العدالة فيه بمدح
الراوي الموجب لحسن الظاهر دون الثالث لانا نقول ان المدح في الثاني ان كان بحيث يستفاد منه حسن الظاهر الموجب
للعدالة فيخرج الحديث عن حد الحسن ويدخل في الصحيح ولا كلام فيه وان لم يكن على البتاية فلا يوجب العدالة وان قلنا بعدم اشتراط
العدالة في القبول بل قلنا بان المناط فيه عدم ظهور الفسق فعلى القول بان فساد العقيدة غير موجب للفسق فيشتركان في الحجية ويكون
الترجيح للثالث لانه لا افتراقهما بالايمان والوثاقة وكون الوثاقة ادخل في ترجيح الخبر قوة وعلى القول بكونه موجبا له فيكون الترجيح
للثاني لانه لكونه حجة دون الثالث والحاصل ان ههنا صورا يكون الترجيح في ثلث منها للثالث وفي اثنين للثاني وقد يسمى ما رواه
امامي مجهول الحال مدحا وذما قويا فيكون القوي ما كان رجاله اماميين مسكوتا عن مدحهم وذمهم كنوح بن دراج واحمد بن عبد الله
الحربي وغيرهما وعلى هذا فيكون اقسام الخبر خمسة وقد يطلق القوي على الموثق ايضا ثم ان الصحيح كما يطلق على ما مر وهو حقيقة العرفية الخاصة
في الاطلاق العام انه بينه بقوله وقد يطلق الصحيح مضافا الى راو معين على ما صح اليه اي الى هذا الراوي المعين الشرائط المذكورة
للصحيح وان وقع بعده اي بعد هذا الراوي ما ينافيه اي ما ينافي الصحيح والحاصل انه يطلق الصحيح مضافا الى راو معين على
خبر كان سنده الى هذا الرجل متصفا بصفات رجال الصحيح وان اعتراه بعد ذلك ارسال او قطع او اتصل بغير امامي فيطلق الصحيح على
الحديث واشتهر قبل عرض ما ينافي الصحة وذلك كما يقولون في مثل ذلك صحيحة ابن ابي عمير عن رجل عن الصادق ومن هذه الجهة وقع في الخلاصة
وغيرها ان طريق الفقيه الى معوية بن ميسرة والى عائذ الاحمسي والى خالد بن نجيح والى عبد الاعلى مولى آل سام صحيح مع ان الثلثة
الاول لم ينص عليهم بتوثيق وغيره والرابع لم يوثقه ثم ان هذا الاطلاق لا يختص بالصحيح بل يجري في الموثق والحسن ايضا واطلاق الصحيح
على تلك الطرق المذكورة استعارة لوحظت فيها علاقة المشابهة بينها وبين طرق الاخبار الصحيحة في كون رجالها كلها ثقات والقرينة
فيه واضحة وقد يطلق على جملة من رجال السند محذوفة موصوفة بالصفات الصحيحة فيقال روى الشيخ في الصحيح عن ابن ابي عمير والفرق بين
هذا وما سبق انه في السابق يشترط ان يكون جميع الرجال الواقعة قبل الراوي المعين متصفين بصفات الصحيح فلا يشترط في ذلك بل
يشترط ان يكون الطائفة المحذوفة كذلك وان لم يكن قبلها ولا بعدها كذلك والحاصل انه في ذلك يمكن لحوق الضعف بطرفي السند وفي الاول
لا يلحق الضعف الا ما قبل الصحيح ولما ذكر اقسام الخبر شرع في بيان ما هو حجة منها وما ليس بحجة بقوله وقد ظهر حجية الصحيح
والموثق لان العدالة وان كانت شرطا عنده ولكنها متحققة في رجال الصحيح اجماعا وفي رجال الموثق على الحق الذي هو مختار الوالد
من عدم قدح فساد العقيدة في العدالة ولكن لا يخفى ان ما ظهر انما هو حجية ما علم كونه صحيحا او موثقا واما ما ظن صحته او كونه موثقا كالاخبار
الواردة في كتب اصحابنا المقصودة بالبحث هنا فلم يظهر حجيته لتوقف ثبوت حجيتها على ثبوت الاكتفاء بالظن فيها بل لا يثبت بعد ذلك
ايضا كما ستعرف والتزكية المقبولة في التعديل اجماعا هي التزكية بالشهادة والقول دون الكتابة مضافا الى ما اعتبرناه من عدم
اشتراط العدالة في قبول تلك الاخبار واشتراط حصول الظن بصدق الراوي فيظهر حجية الصحيح والموثق للظن بالصدق وكذا يظهر
رد الباقي اي باقي اقسام الخبر لاشتراط العدالة في قبول الخبر وعدم تحققها في رجال البواقي الا الحسن اذا افاد المدح المعتبر
فيه التحرز عن الكذب و الا الضعيف اذا انجبر بالعمل اي عمل الاكثر لحصول التبين في الاول وظهور الاعتماد في الثاني
اقول اما حجية الاول لاجل حصول التبين فقد عرفت ما فيها مما ذكرنا من المعنى الحقيقي للتبين ثم لو حصل العلم بالتحرز عن الكذب
لتم القول بحصول التبين والمدح بالتحرز عن الكذب لا يوجب حصول العلم واما حجية الثاني لاجل ما ذكره عليها اولا ما ذكرنا

انه لو سلمنا حصول التبين بسبب انجباره بالعمل فهو انما يكون لاجل ان عمل المعظم بمضمونه مع ضعفه يوجب ذهاب الاكثر الى عدم
حجيته لا يكون الا لاجل ما ظهر لهم من دليل على صحته فنقضه سيما اذا استند لو كان الى ما بغير الحس وكان ذلك الغير غير صالح للاحتجاج عندنا
ثم ان المكان ذلك الغير دليلا لنا ما حملنا انه يظهر منه صحة مضمون الخبر ولكنه خارج عما نحن فيه فان قيل وان لم يظهر فيه غير الصورة الاولى
اعتمادهم على الخبر ولكن يظن منه على المعظم صحة مضمون الخبر وهذا ايضا نوع تثبت وتبين قلنا اولا ان كفاية مثل هذا التبين في حيز
المنع وثانيا انه لو تم انما لا يختص بالصورة الاولى والثالثة دون ما في البواقي فاما لا يحصل الظن او يخرج عن المتنازع فيه كما لا يخفى
ومن هذا يظهر حال الاستدلال لحجية الخبر الضعيف المظهور الاعتماد ايضا وقد يستدل لحجية الضعيف المنجبر بقوله خذ بما اشتهر بين
اصحابك ويجاب عن الايراد بانه انما هو في حكم الخبرين المتعارضين بانه اوجب الاخذ بالمشهور بعد وجود الخبر المخالف
فيكون الاخذ به عند عدمه واجبا بالطريق الاولى وعن الايراد بان الثابت منه لو تم هو وجوب الاخذ بالرواية المشهورة لا بما كان
الحكم فيه مشهورا بين العلماء وهو اعم منه رواية وان لم يكن الرواية مشهورة بان الموصول يفيد العموم والتخصيص بالرواية تخصيص
بلا مخصص وخصوصية السؤال لا يصلح للتخصيص وعن الايراد بان قوله هذا ايضا خبر منجبر بالشهرة فحجيته موقوفة على ثبوت حجيته ان
الاستدلال به لاجل اثبات حجية غير القسم الاول من الاقسام المذكورة ويستدل لحجيته بما ذكر ولكون هذا من القسم الاول يثبت
به حجية سائر الاقسام ثم يورد عليه ان قوله هذا معقب بقوله ودع الشاذ النادر وهو يشعر بان الشهرة يلزم ان يكون على حد
يكون مخالفه نادرا فلا يلزم منه رجحان الاعتماد على كل شهرة والشهرة التي كان مخالفها نادرا واصله حد الاجماع ويوهل ما في
الروايات عن الجميع عليهم السلام في مثله وانه يورد عليه ان قوله يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك خطاب لزرارة والثابت منه
حجية المشهور عند اصحابه وامثاله من رواة الاحاديث وثبوت حكمه لنا موقوف على الاجماع على الاشتراك والاجماع عليها
لو سلم فانما يسلم لو كان اصحابنا ايضا من جملة رواة الاحاديث بل السامعين للاخبار من المعصوم بلا واسطة او بواسطة قليلة واما الاجماع
على اشتراكنا له في وجوب الاخذ بما اشتهر بين اصحابنا العلماء الذين يستدلون في الاحكام بالاجتهادات العقلية والاجماعات الظنية
والمدارك المختلفة فغير مسلم على ان كون العلماء المتقدمين اصحابا بالنسبة الينا ممنوع والمصير الى التجوز خلاف الاصل مع ان ما ذكر
في الجواب عن الايراد الثاني من ان الموصول يفيد العموم مردود بانه يفيده لولا قرينة حالية او مقالية والقرينة على ارادة الخبر
من الموصول هنا قائمة لان ارادة العموم يخرج الكلام عن السلاسة ويخل في قانون الفصاحة كما لا يخفى هذا ثم لا يخفى ان ما
ذكرنا انما هو على المسلك المشهور والمعول على ما اخترناه من عدم اشتراط العدالة وحجية هذه الاخبار المعهودة مطلقا فيكون
جميع الاخبار المدونة الخالية عن المعارض حجة سواء كان ضعيفا باصطلاح المتأخرين او لا انجبر بالشهرة او لا بقي هنا شيء
وهو ان على القول بعدم حجية الضعيف الا اذا انجبر اذا كان خبر مطلقا او عاما وحصل الانجبار في جزء منه فهل يمكن اثبات
الحكم للفرد الاخر لاجل الانجبار وهل يجبر الخبر في الاحكام الا والتحقيق ان سبب الانجبار ان كان هو اشتهار نفس الخبر فيثبت
الانجبار لسائر الافراد والجزء الاخر ايضا والوجه ظاهر وان كان سببه اشتهار مجرد الحكم وموافقة الخبر المشهور فلا يثبت الانجبار
على القول بحصول الانجبار به الا للفرد المخصوص او الجزء المخصوص لاختصاص الشهرة بذلك هذا ثم لا يخفى ان ههنا قسما اخر
من الخبر الضعيف يجب الحكم بحجيته على طريقة الوالد المرحوم ومن يحذو حذوه وهو الخبر الذي علم كون راويه فاسقا ولكن
كان منشأ فسقه غير الكذب كالراوي الذي ثبت في حقه انه شارب الخمر او تارك الصلاة ولكنه صادق لان المناط الحاصل
في الحسن الذي افاد مدحه التحرز عن الكذب يحصل هنا ايضا والظن الحاصل منه حاصل من هذا ايضا ويدخل مثل هذا في الحسن
اذا كان الراوي اماميا وفي الموثق اذا كان مجهول المذهب او غير امامي غير معلوم بل الظاهر ان الموثق لا يطلق الا على من لم يكن
فيه ذم سوى فساد العقيدة والحسن لا يطلق الا على من كان له مدح بشرط ان لا يظهر له ذم اصلا فلا يلزم من مدح من جهة وذمه
من جهة اخرى حسنا ولما قسم طه الحديث الى انواع اربعة وانما الحجية هذه الاقسام وجعل هذه القسمة مناط الاعتبار

وعدمه فذكر ما اورد على هذا التقسيم والاناطة وجواب ذلك اما الايراد فهو ما قيل من ان هذا التنويع وتقسيم الحديث
الى الانواع الاربعة مستحدث من زمان العلامة او شيخه جمال الدين بن طاوس نور الله مرقدهما فهي يكون مخالفا لاجماع القدماء
ولا دليل له ايضا حتى يلزم اتباعه للدليل والمتقدمون من اصحابنا كانوا يقسمون الاحاديث الى صحيح وضعيف والصحيح عندهم
هو غير الصحيح على اصطلاح المتأخرين فان الصحيح عندهم هو كل خبر اعتضد بما يوجب الاعتماد عليه من القرائن والامارات
مثل وجوده في كثير من الاصول الاربعمائة او تكرره في اصل او اصلين فصاعدا بطرق مختلفة او وجوده في اصل احد من الجماعة الذين
اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم او على تصديقهم او على العمل برواياتهم او وقوعه في احد الكتب المعروضة على الائمة فاثنوا
على مؤلفيها الى غير ذلك من القرائن التي ذكرها الشيخ في كتاب العدة وعلى هذا الاصطلاح جرى ابن بابويه من لا يحضره
الفقيه فحكم بصحة ما اورده فيه مع عدم كون الجميع صحيحا باصطلاح المتأخرين وقد صرح شيخنا البهائي في مشرق الشمسين و
الشيخ حسن بكون ذلك طريقة القدماء وان التنويع الى الانواع الاربعة حديث من اصحابنا المتأخرين بل قد يقال ان الدليل
على بطلان هذا التنويع وجعله مناطا للاعتبار وعدمه قائم وقد استدل عليه بعض متأخري المتأخرين بوجوه منها
ان الائمة امرونا في انتقاد الاخبار وتمييز معتبرها من غير معتبرها بالعرض على الكتاب والسنة وترك ذلك والرجوع الى
ذلك ترك لما امروا به ومنها ان التوثيق والجرح الذي بنوا عليه تنويع الاخبار انما اخذوه من كلام القدماء وكذلك
الاخبار التي رويت في احوال الرواة في المدح والذم في مثل ذلك فكيف لا يعتمدون عليهم في تصحيح ما صححوه وتنويع
الحديث الى انواع وجعلوا بعضها حجة دون بعض ومنها انه قد صرح جملة من العلماء الاعلام وساطع الاسلام بصحة
هذه الاخبار وثبوتها عن الائمة الاطهار وعلى هذا فلا حاجة الى هذا التنويع ومنها انه لو تم هذا التنويع والاناطة لزم
الاقتصار في العمل على القسم الصحيح او مع الموثق خاصة او باضافة الحسن وطرح قسم الضعيف لزم فساد الشريعة وابطال
الدين لان جل الاخبار ومعظمها من القسم الضعيف ومنها ان اصحاب هذا التنويع قد اتفقوا على ان مورد هذا التقسيم
انما هو الخبر الواحد العاري عن القرائن وقد صرح جمع كثير بكون اخبارنا محفوفة بالقرائن واما الجواب عن هذا الايراد
اشار اليه بقوله طاب ثراه قلنا هذا التنويع ايضا متعارف القدماء كما يظهر من كتبهم فلا يكون مستحدثا مخالفا لاجماع القدماء فانك
ترى انهم دونوا الرجال وميزوا الامامي من غيره والعدل منهم عن الفاسق والممدوح منهم عن المذموم والمجهول ولا شك
ان هذا ليس الا لاجل الاعتبار بالرواية وعدمه وايضا من القرائن عندهم التوثيق والتعديل والمدح والامامية فيكون
هذه الاوصاف عندهم ايضا مناط الاعتبار وايضا تريهم يرجحون عند التعارض الى الاعدل والافقه والاورع فغاية
الامر ان هذه الاسامي الاربعة لم يكن متداولة متعارفة عندهم وكذلك عند اعتبار المميزات غير ذلك ثم لم يحصر
مناط الاعتبار وعدمه عند القدماء في هذه الاوصاف بل كان لها عندهم تقسيمات اخر باعتبار قرائن اخر وجعلوها
لهم ايضا مناط الاعتبار ولكن المتأخرين لما فقدوا تلك القرائن ولم يبق لهم سوى هذه الاوصاف حصروا
التقسيم باعتبارها ولو وجدت لهم قرائن اخرى لاعتبروها ولذلك يعتبرون الضعيف المنجبر فالفرق بين المتقدمين
والمتأخرين انما هو في تخصيص التقسيم والاناطة بهذه الاقسام وعدم التخصيص وهذا غير ضائر بعد سد باب درك
سائر الاقسام فان قيل لعل اعتناء القدماء بالتوثيق والتعديل لم يكن لاجل كونهما مناطين للاعتبار بنفسهما بل لكون
لها مدخلية في القبول بان يكونا جزئين للقرائن قلنا هذا وان كان محتملا الا ان الاول ايضا محتمل فلا يثبت كون ذلك مستحدثا
مخالفا للاجماع والدلالة عليه اي على هذا التنويع وجعله مناط الاعتبار وعدمه من الكتاب والسنة قائمة اما من الكتاب
فقوله تعالى ان جاءكم فاسق فانه يدل على احكام ثلثة قبول خبر العادل وعدم قبول خبر الفاسق وقبوله مع التثبت

فيستفاد منه ان الملاك القبول بالعدالة او التحرز عن الكذب فينقسم باعتبار الخبر الى خبر العدل وغيره الى الخبر الممدوح بالتحرز
عن الكذب وغيره وانه لم يحصل فيه جميع الاقسام الاربعة ولكن غرضنا بيان ان اصل التقسيم لا يحتاج الى دليل بل المحتاج اليه
انما هو القبول وعدمه واهل هذا التقسيم انهم لا يجدون في قبول هذه الاقسام من دليل الا به واما من السنة فالظاهر ارادة
منها الاخبار الدالة على عدم قبول شهادة الفاسق والاخبار الدالة على ان بعضهم قد كذبوا على الائمة فيستفاد منها لزوم
معرفة الكاذب عن غيره في قبول الاخبار ولا اعتراض على دلالة الكل في هذا المقام واما الوجه المذكور من بعض
متاخري المتاخرين على بطلان التفريع والاتكال على الوجه المصطلح فاجيب عنها اما الاول فبان امرهم ع ايانا بتمييز
الاخبار بالعرض على الكتاب والسنة لا ينافي تمييزها بوجه اخر انه بعد وجود الدليل عليه على ان العرض على الكتاب لا يفيد
الا في اقل قليل من الاخبار وعلى السنة المعلومة كيف وانه منها ما ورد عن النبي ص غير ممكن في هذا الزمان وانما يمكن منه الوجود
في زمان الائمة واما الثاني فبان قبول قول شخص في امر بدليل دال على وجوب قبوله لا يستلزم وجوب قبول قوله في جميع
ما يقول خصوصا بعد وجود الدليل على عدم وجوب قبول قوله فيه واما الثالث فبان ما صرح به بعض العلماء من حصر اخبارنا
فانما يكون حجة فانما يكون حجة لو لم نطلع على خلافه وقد اطلعنا عليه واما الرابع فبان لزوم بطلان الشريعة بطرح الاخبار الضعيفة
ثم كيف ولم يعمل بها كثير من العلماء ولم يلزم بطلان الشريعة الغراء واما الخامس فبان ما صرح به من ان مورد هذا التقسيم هو
الاخبار العارية عن القرائن المفيدة للعلم وكون هذه الاخبار محفوفة بها بالملة هذا شرح الكلام على ما هو الموافق للتتبع وذلك
المتاخرين من اقوامنا واما على ما ذكرنا فالتحقيق انه وان لم يكن باس بتنويع الاخبار المدونة الى هذه الانواع ولكن لا حاجة
اليه في العمل وانما العمل بهذه الانواع بعيد عن الصواب اذ لا شك في ان تمييز الاخبار وترتيبها انما هي باعتبار وجود
وصف يحصل العلم بصدق الخبر وحجيته وعدمه فان جميع هذه الانواع مشتركة في كونها غير معلومة الصدق ولا الحجية من حيث
هي هي ولم يثبت انه اشتراط حجية الخبر بشرط موجب لتنويع الخبر باعتبار وجود هذا الشرط وعدمه الى هذه الانواع
وغاية ما يتميز به هذه الانواع بعضها من بعض وجود وصف يحصل الظن بالصدق وعدمه وما يتميز به والتنويع اعتبار
انما هو لو لا قصور او صفات اخر وقرائن اخرى مع الجميع يحصل الظن بالصدق فيه موجبة لتساوي الجميع في القدر اللازم في العمل
من ظن الصدق وقد عرفت تحقق ذلك الوصف ووجوده من جهات شتى في الجميع فلا يحتاج في العمل الى تقسيم الاخبار بالنسبة الى الاوصاف
ولا الى ملاحظة احوال رجال سندها نعم القدماء انما لم يوجدوا قبل زمان المجتهدين بل زمانهم انهم ربما يحتاجون الى
معرفة حال الرواة من الوثاقة وامثالها وذلك لان في تلك الازمنة لم يكن الاحاديث منحصرة في المدونة في الكتب وما
كانت منها لم يكن الجميع منقولة منسوبة الى الثقات المتورعين بل كان الناس قريبي العهد الى المعصوم بل كان
المعصوم في الاكثر ظاهرا وكان تحمل الروايات موجودين في غاية الكثرة ولم يكن كل خبر معروفا بقرينة دالة على حجيته وصدقه
فكثيرا ما يحتاجون الى ملاحظة حال الرواة لتحصيل القرينة او وجود القرينة معه وهذا هو السبب في ملاحظتهم حال الرجال
والحاصل ان مقصودهم كان تحصيل القرينة والظن بصدق الخبر وكانت ملاحظة احوال الراوي انه احد طرق تحصيل الظن
ثم لحقهم قوم من العلماء وتكلموا في شرائط العمل بالحديث من حيث هو حديث من غير تخصيص بحديث بل ارادوا بيان ما يوجب
حصول الظن فقالوا ان من شرطه ملاحظة حال الراوي ولم يقصدوا ان ذلك لازم مطلقا حتى في خبر يظن صدقه من قرينة
اخرى اكثر مما يظن من حال الراوي بل كان غرضهم ان الخبر الخالي عن القرائن يجب ان يكون راويه ثقة مثلا حتى يكون
منضما مع قرينة ايضا ثم جاء المتاخرون عنهم الموجودون في زمان انقراض الرواة والكتب المجهولة رواتها ورووا
طريقة القدماء في النظر الى الرواة مطلقا واخلوا كتبا لغرضهم وانهم ذكروا للعمل بالاخبار شرائط زعموا انه يجب

ذلك

ذلك في كل خبر واي رواية ولم يشترطوا ابدا لا شك في انه لا يعتبر العمل بالخبر العلم بصحته والا لما امكن غالبا العمل بخبر فيه
واسطة واحدة عن المعصوم بل المعتبر هو الظن باي نحو كان واي طريق حصل ولذا ترى القدماء يذكرون في مقام ذكر
قرائن صحة الخبر امورا غير مفيدة الا الظن كوجوده في اصل مشهور ويعملون واحدا منها وثاقة الراوي ولذا ترى المتاخرين
يعملون بالضعيف المنجبر بالشهرة او بمرسلة من يظن انه لا يرسل الا عن ثقة او بخبر مجمع على تصحيح ما يصح
عنه وامثال ذلك ولو تاملوا لعلموا ان الظن الحاصل من نقل الثقة العدل العالم المتدين خبرا في كتابه ليس بادون من
الحاصل من تعديل ارباب الرجال سيما اذا كان الناقل في غاية الورع والعلم بوجوه الاحاديث كاملا عارفا من شان
الاحتياط في رواية الاخبار وان من رواتها من لا يحل نقل روايته مجردة وكان متمكنا من تحصيل القرائن حتى مثل
الكليني الذي كان في زمن الغيبة الصغرى وخالط السفراء ببغداد في مدة عشرين سنة وكان متمكنا من استعلام
حال الروايات عن الصاحب بل كان قبل عن العسكري ع وكانت الوسائط قليلين بل الثقات المتشرفون بلقاء المعصوم
موجودين سيما اذا استشهد بان ما ذكر من الاثار الصحيحة عن الصادقين او بانه لا يذكر الا ما يعتقد صحته او ما به حجة بينه وبين ربه
او بانه جمعه لتدين به او لهداية الناس وامثال ذلك سيما مع ملاحظة اهتمام الاقدمين في ترك الرواية عمن لم يكن ثقة ولا انضم
معه قرينة حتى قال النجاشي في جعفر بن محمد بن مالك بعد حكمه بضعفه ولا ادري كيف روى عنه شيخنا النبيل الثقة ابو علي
همام وشيخنا الجليل الثقة ابو غالب الزراري وفي الفهرست في علي بن الحسن الطاطري وله كتب في الفقه رواها عن الرجال
الموثوق بهم وبرواياتهم فلاجل ذلك ذكرناه وقال ابن الغضائري في محمد بن فرات ضعيف بن ضعيف كذاب يكتب حديثه
المغيرة ذلك وقد رووا عن الصادق ع انه قال اتقوا الله واتقوا الكذابين وهلا انت تجد من نفسك اذا اردت جمع كتاب
وسهلت بنقل ما شهدوا به هل تجمع الا ما ظهرت صحته عندك لا اقول انه يحصل بذلك العلم بصحة جميع تلك
الاحاديث بل غرضي انه يحصل الظن القوي او المتاخم للعلم والظن الاقوى من الحاصل من الضعيف المنجبر بالشهرة اذا
لم نقل بحجية الضعيف في نفسه سيما اذا كانت الشهرة من المتاخرين واقوى من الظن الحاصل من نقل الكشي الاجماع على
تصحيح ما يصح عن جماعة او نقل الشيخ ان فلانا لا يرسل الا عن ثقة واقوى من الظن الحاصل من شهادات علماء الرجال سيما
مع انهم محصورون ولم يلاقوا جميع رواة سلسلة سند بل كان بالاخبار والنقل سيما مع انه لا يتحقق حديث لم يحتج الى تعديل
جميع رواته جرحا فيحتاج الى الظنون الاجتهادية هذا زرارة بن اعين ومحمد بن مسلم والفضل بن شاذان من اعرف
رواتنا بالوثاقة مع انه قد ورد فيهم ما ورد من الذم مع ان امر العدالة مختلف فيه والمشهور بين القدماء انه ظاهر
الاسلام او حسن الظاهر ولا يعلم قدر المراد منهم من حسن الظاهر وهل يكتفى باطلاقهم في التعديل الا الاقل حسن الظن بهم بانهم لما
جمعوا كتابا للهداية الملائم فلا يدونون من العدالة الا ما قبله الكل وهل يكتفى بتقليدهم مع احتمال انه كان ظنيا
لم لا يقبل ذلك فكيف لا يكتفى بمثله في نقل الاحاديث مع وجود شهادتهم سيما ان جامعي الاحاديث في الاكثر اعلم
واورع واتقى واقدم والاحتياط في امر الحديث اشد واكثر حضورا مع ان سبب جمع الحديث ليس الا العمل واما
نقل الرجال فقد يكون لغرض اخر كما نقل عن بعضهم والظن انه الشيخ انه كتب فهرستا او رجالا لاجل طعن العامة بانه لا
راوي لكم هذا كله مع انه يمكن ان يكون التعديل عنهم من باب الشهادة فيجب ان لا يكتفى فيه بالكتابة وشهادة
الفرع مع ان كثيرا من المزكين لم يعلم عدالتهم بل وظهر عدم ايمانهم كابن عقدة وعلي بن حسن بن فضال والحاصل
يقول ان من يقول باشتراط العمل بالخبر ببعض الشرائط كالعدالة والوثاقة والايمان والاسناد وامثالها وتنويع الاحاديث
الى انواع فتميزها باعتبار هذه الشرائط فان قال ان السبب حصول الظن بالبعض دون البعض يقول انه لا حاجة اليه
في هذه الاحاديث المدونة بتلك الاعتبار وان قال ان الدليل امر اخر فعليه البيان مع ما عرفت من عدم دلالة

الاية ونقل الاجماع وان قال انه يعتبر في ذلك ظن مخصوص فعليه اثبات الخصوصية ثم اثبات ان الظن الحاصل بتعديل واحد واكثر
من ارباب الرجال من هذه الالفاظ المجملة بانضمام الظنون الاجتهادية في ترجيح الجارح والمعدل قد عرفت ان
المشهور بين المتاخرين من اصحابنا هو اشتراط العدالة في الرواة والمخالف بين من يقول بالاكتفاء بالتحرز عن الكذب ومن يقول بقبول
خبر مجهول الحال وقد سبق تفصيل الكلام في القول المخالف الاول ونتكلم ههنا في هذا الفصل على قول المخالف الثاني والدليل
مذهب المخالف انما يقولون [illegible] قبل بقبول خبر المجهول حاله مطلقا سواء اعتضد بالعمل ام لا وان انضم معه قرينة مفيدة للظن
بالصدق ام لا والقائل به جمع من العامة وبعض متاخري اصحابنا وحجتهم انه وهو بط لوجوه الاول لرد الصحابة خبر من لم
يكونوا يعلمون حاله كما رد علي ع خبر الاشجعي في المفوضة ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف يقبل قول امراة لا ندري
صدقت ام كذبت والثاني لاجل اقتصار العمل بالظن على المتيقن فان العمل بالظن ممنوع وخبر الواحد باقسامه لا يفيد الا
الظن خرج خبر المعلوم عدالته او المظنون بالاجماع فبقي الباقي والثالث لاجل التعليل في اية التثبت فان التعليل الوارد
فيها وهو ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين اي كراهة ان تصيبوا جار في مجهول الحال انه المطلوب السالم
على قبول خبره بعد ظهور كذبه بل التعليل المذكور يشمل معلوم العدالة ايضا لكنه خرج بالاجماع والرابع توقف ايقاف
القبول على عدم الفسق ووجود العدالة لان الاول مانع والثاني شرط ولكون وجوب القبول خلاف الاصل يكون متوقفا
على عدم احتمال المانع لان المخالف للاصل لا يصار اليه الا بعد العلم به ومع احتمال المانع لا يعلم وجوب القبول وكذا يكون
متوقفا على العلم بوجود الشرط اذ بدونه لا يعلم ايضا ولا يخفى ان الدليل الاول يرد عليه انه ان اريد برد الصحابة اجماعهم على رده
ثم وان اريد رد بعضهم فلو سلم لا يفيد مع ان القدر المسلم اذا لم يكن الخبر منضما مع ما يفيد الظن بالصدق واما سند المطلق
الرد م واما الثاني فعلى مسلك القائلين باصالة حجية الظن فلا وجه له اصلا وهو ظ واما على مسلكنا فهو انما يفيد رد
خبر مجهول الحال اذا لم يكن من هذه الاخبار الموجودة في كتب اصحابنا واما فيها فلا يفيد لما عرفت من وجود الدليل على حجيتها
واما على المسلك المشهور فهو صحيح لان دليلهم الاجماع واية النبا وسائر العمومات الواجب تخصيصها باية النبا واما الثالث
فيرد عليه ان هذا التعليل لو جاز التمسك به ولم يقل باختصاصه بما اذا تحقق فيه فسق قبول خبر الفاسق فهو يدل على عدم
جواز قبول خبر امكن فيه حصول اصابة القوم لاجل قبوله الا فيما خرج والاجماع المركب غير معلوم واما الرابع فهو انما يجري في جميع
الاخبار على المسلك المشهور واما على مسلكنا ومسلك القائلين باصالة حجية كل ظن فهو انما يجري في غير الاخبار الموجودة
في كتب اصحابنا وعلى هذا فيعرف ان هذه الادلة غير ناهضة لاثبات عدم قبول خبر مجهول الحال على غير المسلك المشهور
احتج القائلون بحجية قبول خبر مجهول الحال بوجوه الاول ان الاصل في كل مانع هو العدم وان لم يكن في غيره العدم
فالجملة الحمل وعلى هذا فما لم يعلم الفسق يجب الحكم بعدمه فاحتمال المانع مدفوع بالاصل كما ان وجود الشرط معلوم به
والجواب ذلك انما يتم لو [illegible] واما اصالة العدالة فيمن يبلغ [illegible] اما ان كان المراد بالاصل هو استصحاب حال العقل
فلا شك ان العدالة سواء فسرت بالملكة او غيرها امر وجودي حادث بعد عدمه متوقف على امور وجودية مسبوقة
بالعدم اليقيني من الاعتقادات والاتيان بالافعال الواجبة وما هكذا شانه فالاصل عدمه حتى يثبت وجوده والفسق هو عدم
هذه الامور فالاصل الفسق دون العدالة فان قلت الاصل عدم فعل المحرم ايضا قلنا لا ينحصر الفسق بفعل المحرم بل يثبت بعدم
الاعتقاد وعدم الاتيان بالواجب ايضا فان قلت قبل البلوغ وقبل حضور وقت الواجب لم يكن عدم الاعتقاد وعدم الاتيان
بالواجب ايضا فان قلت قبل البلوغ وقبل حضور وقت حراما ولو بقي الى بعد البلوغ وحضور وقت الواجب لا يتصف بالحرمة
والاصل عدمه قلنا اولا ان هذا الوجه لو دل لدل على اصالة العدالة بل يدل على عدم اصالة شيء من الفسق والعدالة لان هذا
الاصل يعارض اصالة عدم الاعتقاد وعدم الاتيان بالواجب فيتعارضان ويتساقطان وكان الى هذا نظر من قال باصالة

بالنسبة

بالنسبة الى الاصل سواء وثانيا ان هذا الوجه لا يصح استصحابا لامر وجودي ولا لعدمي اصلا لامرين تبدل الحالات المتعاقبة في كل
آن من الانات وثالثا ان عدم الاعتقاد بعد البلوغ وعدم الاتيان بالواجب بعد حضور وقته متصف بالحرمة سواء تلبس به
المكلف ام لا فاتصافه بعد البلوغ وبعد حضور الوقت بالحرمة امر ثابت يقيني غير متوقف على تلبس المكلف به وان كان مخالفا
للاصل فان قلت فعلى هذا يجوز تفسيق كل من لا يعلم عدالته مع ان تفسيق من لا يعلم فسقه يوجب التعزير قلنا التعزير
انما هو اذا كان مراده من التفسيق هو كونه فاسقا في الواقع واما اذا كان المراد انه فاسق بالدليل الشرعي او الاستصحاب
ولا علم بحاله في الواقع فلا نسلم التعزير فان قلت يلزم الحكم بفسق الصبيان مع انه لا يحكم به قلنا اولا ان الفسق
ليس الا عدم العدالة ولا ضير في التزام عدمها في الصبي فاطلاق الفاسق بهذا المعنى عليه لا ضير فيه وثانيا ان الفسق
والعدالة علم وملكة ويشترط في الاتصاف بهما قابلية المحل والمحل القابل هو المكلف فان قلت فلكل الامرين حدث
العهد بالتكليف قلنا سيانه جواب واما ان كان المراد بالاصل هو الراجح فلان الفاسق اكثر من العادل فهو اغلب
على الظن وارجح وايضا العدالة يتوقف وجودها على وجود امور كثيرة من فعل الواجبات والمستحبات وترك المحرمات
والفسق يكفيه امر واحد وما يتوقف على امر واحد كان راجحا بالقياس الى ما يتوقف على امور كثيرة لانه اسهل وجودا و
اقرب وقوعا وايضا الفسق مقتضى قوتي الشهوية والغضبية وهما غريزتان في الانسان والراجح وقوع مقتضى الصفة
الغريزية ما لم يظهر عدمه وقد يقال ان المراد باصالة العدالة ان الشارع جعلها اصلا في المسلم ما لم يظهر فسقه
وسنذكر ذلك بعدما ينبغي في الكاشف عن العدالة ظاهرا والثاني من ادلتهم انه لا دليل يصلح للحجية على عدم قبول
خبر مجهول الحال سوى الاية الدالة على كون الفسق مانعا وهي لا يدل على عدم قبول خبر مجهول الحال وذلك لان
الاحكام الشرعية المعلقة على ثبوت الاوصاف ليست منوطة بثبوتها في الواقع ونفس الامر بل هي منوطة بعلم المكلف
بثبوتها لان معنى كونها نجسا شرعا تعرض باجتناب استعمالها ان النجاسة المعلومة مانعة لا الواقعية وكذا معنى كون
الطهارة شرطا للاباحة ان الطهارة المعلومة شرط لا الطهارة الواقعية فيصير معنى الاية ان جاءكم فاسق يجب
علمكم انه مع فسقه فيكون المانع هو العلم بالفسق لا وجود الفسق في الواقع ويكون الشرط هو عدم العلم بالفسق وهو
اعم من وجود العدالة فلا يثبت من الاية اشتراطها والحاصل ان الاية انما يدل على المنع لو لم يثبت الواسطة بين ما
جعل مانعا وبين العدالة واذا كان الحكم معلقا على ثبت الواسطة لان انتفاء الواسطة انما هو في الواقع دون
العلم فالمانع من القبول هو العلم دون وجود الوصف في الواقع فيكون الشرط في القبول هو عدم العلم بالفسق
لا العدالة ومجهول الحال لم يعلم فسقه فلا يدل الاية على وجوب التبين في خبره فيجب القبول والجواب انا نقول ان
الشرط لوجوب التبين فيها اي في الاية هو وجود الفسق في الواقع لا العلم به واذا كان الشرط هو الفسق الواقعي
يثبت اشتراط العدالة لان انتفاء الفسق الواقعي يكون ح شرطا وبانتفائه يثبت العدالة فيه اي ويجب انتفاء
الفسق في الواقع فثبت العدالة في الواقع فلا يكون واسطة بينهما فيكون العدالة شرطا فيجب العلم بها ولا تخلل
الواسطة بينهما في العلم لا في الواقع والحكم معلق على الواقع دون العلم وعلى هذا فثبت من الاية اشتراط العدالة
في وجوب القبول فما لم يعلم تحققها لا يجب القبول لان عدم العلم بالشرط يوجب عدم العلم بالمشروط واورد على
ذلك بان انتفاء الواسطة بالتقريب الذي ذكر انما يتم فيمن بعد عهده عن اول زمان التكليف كما هو الغالب
والواقع في رواة الاخبار الذي هو محل الحاجة في هذا البحث فان العادة قاضية بعدم انفكاك من هو كذلك عن
احد الوصفين واما حدث العهد بالتكليف [illegible]
[illegible] يوم او بعض يوم او اكثر [illegible]

منه معصية ليكون فاسقا ولا يمكن الحكم بثبوت العدالة الا انه اما على القول بكونها ملكة فلان عدم اتصاف غير البالغ بها لاشتغا
القابلية يوجب امتناع الاتصاف بها بمجرد البلوغ او عنده قريب منه لمن اذ يبعد عدمها بالكلية ما دام صبيا لا يمكن حصولها
دفعة او في زمان يسير لان تحقق الملكة يتوقف على تكرر الافعال لا يحصل الا في مدة طويلة واما على القول بكونها حسن الظاهر
ومثله فلا اشكال في انه لا يكفي في شهادة لا كون حسن الظاهر في يوم او بعضه بل لا بد فيه من ملاحظة حسن ظاهره في مدة يغلب
الظن بحسن باطنه ايضا وعلى هذا فيتحقق الواسطة بين الفاسق والعادل الواقعيين فلا يتم الحجة باشتراط العدالة
مطلقا والجواب اشار بقوله طاب ثراه وثبوتها فيه اي ثبوت الواسطة في الواقع بين الفاسق والعادل فيمن قرب عهده
بالتكليف محل كلام لان حديث العهد بالتكليف اما وقع منه معصية فلا اشكال في كونه فاسقا او يقع منه فعلى القول
بكون العدالة ملكة فهو فاسق ايضا لان القائل بالملكة لا يقول بان الفسق هو صدور المعصية بل يقول انه عدم هذه الملكة
مع قابلية المحل وعلى القول بكونها حسن الظاهر او مثله نقول ان حسن الظاهر في يوم او بعضه وان لم يكف في كونه عادلا بل لابد
ان يكون في مدة يغلب على الظن حسن الباطن ايضا ولكن تلك المدة لا يلزم ان يكون حين البلوغ بل لو كان قبل البلوغ
في مدة يدل حسن الظاهر حتى بلغ يحكم بعدالته والحاصل ان البلوغ انما هو شرط اطلاق العدالة وليس شرطا لحسن
الظاهر فلو كان حديث العهد قبل البلوغ ايضا حسن الظاهر بحيث يكفي في اطلاق العدالة لو كان بالغا يحكم بكونه
عادلا والا يحكم بفسقه بل قال الوالد المحقق طاب ثراه في الحواشي بانه لنا ان نقول انه على القول بالملكة ايضا يمكن حصول
العدالة لحديث العهد لان اصل الملكة وان لم يحصل لحال الصبي مطلقا الا انه يحصل فيها الاستعداد لها ونزداد
ذلك بتكرر الطاعات حتى اذا اتصف المحل بالقابلية لها حصلت دفعة اما بمجرد البلوغ او بعده بزمان يسير يقتضي
حصولها وذلك كحصول البصر للنطفة فانها غير قابلة لها ولكن يحصل لها البصر ايضا دفعة هذا ولا يخفى ان بما ذكر وان
ثبت عدم الواسطة بين الفسق والعدالة الواقعيين ولكن كون الحكم معلقا على الصفة الواقعية من غير مدخلية
للعلم محل نظر وتامل نعم لا مدخلية للعلم المتقدم واما العلم الحاصل بعد الفحص والملاحظة فمدخلية في ثبوت الحكم وان كان
اللفظ موضوعا للمعنى النفس الامري ولذا قال المحقق الخوانساري في حواشيه على شرح العضدي بعد ذكر عدم دخول
العلم في معاني الالفاظ وتفريع وجوب التبين في خبر مجهول الحال عليه وفيه تامل لان عدم دخول العلم او الظن في
مفهوم الالفاظ مسلم ولكن الحكم بوجود المشروط في كل من احتمل تحقق الشرط فيه حذرا من تحققه فيه غير مسلم بل الظاهر انه
لا يمكن الحكم بالوجوب الا فيما علم تحقق الشرط فيه او ظن ذلك ايضا بناء على القول بكفاية الظن في امثاله واما اذا لم
يحصل العلم او الظن بتحقق الشرط فيه فلا يمكن الحكم بوجوب المشروط بمجرد احتمال تحقق الشرط فيه لاصالة البراءة
ما لم يحصل العلم او الظن بوجود الشرط انتهى ولكن ذلك لا يكفي في نفي اشتراط العلم بالعدالة لما عرفت سابقا
من عدم الواسطة بين العلم بالثبوت الشرعي والعلم بعدمه وكون الفسق اصلا بالنسبة الى العدالة وعلى هذا فيثبت
من الاية اشتراط العلم بالعدالة سواء قلنا بمدخلية العلم في ثبوت الحكم او عدمها ولكنه يكون مخصوصا بغير الاخبار
المسندة الى الائمة المعصومين ع في زماننا هذا وامثاله كما مر بيانه والثالث من ادلتهم انه يقبل قول المسلم المجهول الحال
في تذكية ما في يده من اللحم والجلد وفي طهارة ثوبه وبدنه وامثالها وفي اباحة طعامه وغيره فيعلم ان العدالة ليست
شرطا والا لما قبل قوله فيها والجواب اشار بقوله قدس سره وقبول شهادته اي شهادة مجهول الحال في التذكية
والطهارة والاباحة وامثالها كرقية الجارية لموافقتها للاصل قيل اي اصالة حمل قول المسلم على الصدق والصحة
وفيه ان هذه الاصالة ممنوعة ولو ثبت لم يكن مخصوصا بالاخبار عن الامور المذكورة بل يجري في كل خبر وقيل اي
اصالة التذكية والطهارة وغيرها الثابتة عقلا وشرعا وفيه ان هذه الاصالة وان كانت ثابتة لبعضها كالطهارة

والاباحة

والاباحة ولكن ثبوتها في جميع المواضع ممنوع كالتذكية والرقية ان هذه الاصالة وان كانت ثابتة ولكن يجاب عنها
بانها خارجة بالدليل ولذا يقبل شهادتهم ولو ظهر فسقهم ايضا والرابع من ادلتهم ان اعرابيا اسلم فشهد بالهلال فقبل مع انه
لم يحصل له العدالة دفعة واجاب عنه بقوله طاب ثراه وقبول شهادة الاعرابي لما اسلم غير مسلم لانه مروي من طريق العامة
مع ان رواياتهم منطا فرع على اشتراط العدالة في قبول الشهادة على رؤية الهلال ولو سلم فهي قضية في واقعة
مخصوصة لا يجوز التعدي عنها الى غيرها بعد دلالة الدليل على خلاف مدلولها اذ يمكن ان يكون قبول شهادته في
هذه القضية لاقترانها بما يفيد العلم وفرع عليه الحاقه بالفاسق في الوقف والوصية اي فرع على عدم قبول خبر مجهول
الحال ما لو وقف احد شيئا على غير الفاسق او اوصى لهم فعلى هذا القول يلحق مجهول الحال بالفاسق ولا يعطى شيئا
من منافع الموقوف والموصى به واما على القول بالقبول فيلحق بغير الفاسق ويعطى منهما والسر في تفريع ذلك عليه
ان القول بعدم القبول متفرع على اصالة الفسق والقول بالقبول متفرع على اصالة العدالة فمجهول الحال على الاول
ملحق بالفاسق وعلى الثاني بالعدول فهذه المسألة حقيقة متفرعة على الخلاف في اصالة الفسق او العدالة بل يمكن
ان يقال ان تفريعها عليه ايضا انما يختص بما اذا كان قصد الواقف والموصي من الفاسق هو من يصدق عليه الفاسق
شرعا او كان ممن يعلم بذلك الخلاف واما اذا كان من العوام بل من كثير من الخواص ايضا فالظاهر عدم الحاقه بالفاسق
في وقفه ووصيته لان الوقف والوصية وامثالهما تابعة الى قصد الواقف والموصي والظاهر من العوام انهم لا
يقصدون من الفاسق الا من ظهرت منه معصية ولا من العادل الا من ظهرت عدالته فيتحقق الواسطة عندهم فيختلف
الحكم باختلاف اللفظ فيعطى المجهول لو وقف على غير الفاسق ولا يعطى لو وقف على العادل
الاقسام الاربعة المتقدمة الصحيح والحسن والموثق والضعيف اصول الحديث لرجوع سائر الاقسام اليها ولذا تمام
ما يرجع اليها وهي بين مشتركة بين الاقسام الاربعة وهي اكثرها ومختص بالضعيف كالمسند وهو ما اتصل بصاحبه
والمراد بصاحب الحديث ههنا اي من لا ينقل عن غيره ويكون الحديث ناشيا منه منتهيا اليه سواء كان معصوما
او غيره فخرج باتصال السند المنقطع والموقوف اذا جاء بسند متصل فانه لا يسمى في الاصطلاح مسندا واشترط
الشهيد في الدراية اتصاله الى المعصوم ويخرج منه لو اتصل السند المعين قال نقل المعصوم كذا او فعل كذا فانه
مسند مع انه لم يتصل الى المعصوم وكذا يدخل فيما اتصل الى احد المعصومين ع وهو رواه عن غيره مرسلا كما اذا اتصل سند
الى الصادق ع وهو يرويه عن النبي ص مرسلا فان الظاهر انه ليس مسندا والتعريف صادق عليه وكذا يخرج حينئذ مسند الخبر في
غير الاحكام وهذا القسم مما يشترك فيه الاقسام الاربعة والمتصل ويسمى الموصول ايضا وهو ما اتصل سنده اي بصاحبه
او بغيره ع فيكون متصلا الى هذا الغير وقد يخص بما اتصل اسناده الى صاحبه او الصحابي دون غيرها ولكنه مع الاطلاق
واما مع التقييد فجائز مطلقا واقع كقولهم هذا متصل الاسناد بفلان وهذا ايضا مشترك والمرفوع وهو ما اضيف اليه
اي الى صاحبه متصلا به بالمعنى السابق او منقطعا بترك بعض الرواة او ابهامه او رواية بعض من رجال سنده عمن لم يلقه قولا
بان يقول في الرواية ان صاحبه قال كذا او فعلا بان يقول فعل كذا او تقريرا بان يقول فعل فلان بحضرته كذا ولم ينكر عليه
صريحا بان يقول قال او فعل او قرر او في حكم الصريح بان ياتي بكلام يستفاد منه ذلك وهو ايضا مشترك والموقوف وهو ما روي
عن الصحابي او مصاحب المعصوم سواء كان قولا او فعلا منقطعا ام متصلا والموقوف على الصحابي يسمى اثرا وقد يطلق على الموقوف
على غير الصحابي والمصاحب مع التقييد ويسمى موقوفا مقيدا والاول مطلقا ومن الموقوف تفسير الصحابي للايات ومن قوله كنا
نفعل كذا او نقول كذا او هو مختص بالضعيف وان صح سنده الى الموقوف عليه لان مرجعه الى قوله وقوله ليس بحجة اصلا نعم
يشترك بين الاربعة على اطلاق الصحيح والحسن والموثق على جملة من رجال السند على ما مر والمنقطع ولا اقسام المنقطع العام

وهو ما لا يتصل بصاحبه اكثر سمي معلقا سواء كان المحذوف واحدا او اكثر كقول الشيخ رحمه الله محمد بن احمد ومحمد بن يعقوب باسناده روى
زرارة عن الباقر ع انه قال النبي ص او نحو ذلك وان حذف من وسطه سمي منقطعا خاصا وان حذف من آخره واحدا او اكثر سمي مرسلا
وقد يطلق المرسل على ما حذف من سنده مطلقا سواء كان من اوله او وسطه او آخره وهذا الاطلاق شايع ذايع بين الفقهاء
وان حذف منه اكثر من واحد سواء كان المحذوف من اوله او من وسطه او من آخره خص باسم المعضل بفتح الضاد المعجمة والمراد
بالحذف في هذه الاقسام الاربعة اعم من الاسقاط بان لا يذكر الراوي اصلا ومن الابهام بان يذكر مبهما كما قال فلان عن رجل
او عن بعض اصحابه وقد يطلق المنقطع على ما روي عن التابعي ومن في حكمه من اقوالهم وافعالهم وبهذا عرفه الشهيد في الدراية
وعرفه بعضهم بانه الذي ذكر فيه الرواة بلفظ مبهم نحو رجل وقال بعضهم انه المروي عن التابعي او من دونه موقوفا عليه ويعد
المنقطع حراما اذا روي على نحو يتوهم منه الاتصال لانه الكذب المخترع ولا يقدح القطع في القبول اذا علم المحذوف من جهة
الراوي او غيره وكان المحذوف ممن يقبل قوله والاول اي المسند فيستلزم تاليه اي المتصل والمرفوع كليا فان كل مسند الى
المصاحب يكون متصلا مرفوعا اليه لا محالة ولا عكس في المتصل بغير صاحبه والمرفوع المنقطع ليس مسندا فيكون النسبة بين الاول وكل
من الثانيين عموما وخصوصا من وجه كالمعضل للمنقطع اي كما ان المعضل يستلزم المنقطع بالمعنى العام كليا دون عكس واقسامه
المرفوع اي وكما ان اقسام المنقطع الاربعة يستلزم المرفوع ايضا كليا دون عكس لما عرفت من انه شرط في المنقطع الاضافة
الى صاحبه والثاني والثالث يستلزم الثالث والرابع والمنقطع الآخر من وجه اي النسبة بين الثاني وهو المتصل والثالث وهو
المرفوع عموم وخصوص من وجه وكذا بينه وبين الرابع وهو الموقوف وكذا بينه وبين المنقطع بالمعنى الاخير وهو ما روي عن
التابعي اما الاول فلصدق الثاني على المتصل بغير صاحبه دون الثالث وصدق الثالث على المرفوع المنقطع دون الثاني و
تصادقهما في المتصل الى صاحبه واما الثاني فعلى المتصل بصاحبه دون الرابع وصدق الرابع على الموقوف المنقطع دون الثاني و
تصادقهما في المتصل بالصحابي واما الثالث فلمثل ذلك ايضا كالمعضل لسائر اقسام المنقطع اي كما ان المعضل يستلزم سائر
اقسام المنقطع العام المعلق والمنقطع الخاص والمرسل من وجه لصدق المعلق والمنقطع الخاص والمرسل على المحذوف من اوله
او وسطه او آخره واحد دون المعضل وصدق المعضل على ما حذف من آخره دون المعلق والمنقطع الخاص وعلى ما حذف من اوله
دون المرسل وتصادق المعضل والمعلق على ما حذف من اوله اكثر من واحد والمعضل والمنقطع الخاص على ما حذف من وسطه
كذلك والمعضل والمرسل على ما حذف من آخره كذلك والنسب الباقية تباين وتوضيحه ان الاقسام المتقدمة مع المنقطع الاخير عشرة
واقسام النسبة بينها يرتقي الى خمسة واربعين الاول مع التسعة المتاخرة تسعة والثاني مع الثمانية ثمانية الى آخرها وعلم
ما ذكر ثلاثة عشر من هذه النسب وبقي اثنان وثلاثون والجميع تباين ويظهر بعد التامل والمقبول وهو ما تلقوه بالقبول
والعمل بمضمونه من غير التفات الى صحته وعدمها وبهذا الاعتبار يكون مشتركا بين الاقسام الاربعة وربما خص
بالضعيف لان الصحيح مقبول في نفسه لا مطلقا الا العارض بخلاف الضعيف فان منه المقبول وغيره والمقبول كحديث عمر بن حنظلة
في حال المتخاصمين وهو اعم من وجه من جميع الاقسام المتقدمة والمستفيض وهو ما زاد نقلته على ثلاثة وقيل ان ينقله ازيد من ثلاثة
رواة لم يتعددوا او ازيد من ثلاثة بل لو تعددت الطبقات وهو ايضا مشترك واعم من وجه من جميع الاقسام المتقدمة
والعالي سندا وهو ما اتصل بصاحبه مع قلة الوسائط بما يقتضيه العادة او بالنسبة الى حديث آخر فيكون العلو فيه
امرا اضافيا ويسمى العالي عاليا لعلوه عن الخلل بقلة الوسائط اذ ما من راو من رجال الاسناد الا والخطأ جائز عليه
فكلما كثرت الوسائط وطال السند كثر مظان التجويز وكلما قلت قلت والمراتب متفاوتة في ذلك فما قرب الى المعصوم اعلى
مما بعد عنه والغالب ان ما روي عن معصوم متأخر اعلى من متقدم ثم العلو على قسمين مطلق ونسبي والمطلق هو قرب
اسناد سنده الى المعصوم بالنسبة الى سند آخر والنسبي هو قرب الاسناد الى ائمة الحديث كالشيخ والصدوق والكليني

واما لم وقد يعد منه تقدم وفاة الراوي فيتحقق انه اعلى من اسناد آخر ليساويه في العدد مع تاخر وفاة من هو في طبقته والعلو
المطلق اشرف من النسبي بعبارته ووجهه ظاهر ثم ان طلب العلو كان سنة عند السلف وقد كانوا يرحلون الى المشايخ في اقطار البلاد
طلبا له وهو ايضا من المشتركات وهو اخص مطلقا من الثاني ومباين للخامس باقسامه واعم من وجه من البواقي والشاذ وهو
ما خالف روايته الاكثر ويقال له النادر ايضا والمنكر اذا كان راويه غير ثقة وربما يطلق على ما لم يعمل به اصلا وهو ايضا من
المشتركات وهو مباين للمقبول اعم من وجه من البواقي والغريب وهو ما تفرد به واحد وله اقسام لانه اما غريب اسنادا
ومتنا معا او اسنادا فقط او متنا فقط فالاول ما تفرد برواية متنه واحد والثاني ما عرف متنه من جماعة من الصحابة
ومن في حكمهم وانفرد واحد بروايته عن غيرهم والثالث ما رواه من تفرد به جماعة كثيرة وقيل منه حديث انما الاعمال
بالنيات لانه مما تفرد به من الصحابة عمر ثم تفرد به منه علقمة ثم تفرد به منه محمد بن ابراهيم ثم تفرد به يحيى بن سعيد وتعدد
روايته بعده حتى قيل انه رواه عن يحيى بن سعيد اكثر من مائتي نفس وحكي عن ابي اسمعيل الهروي انه كتبه من سبعمائة طريق
عن يحيى بن سعيد وقد يطلق الغريب على الغريب لفظا وهو ما اشتمل على لفظ غامض بعيد عن الفهم لقلة استعماله في
الشايع من اللغة وقد صنف فيه جماعة كالنضر بن شميل وابو عبيدة معمر بن المثنى وبعدهما ابو عبيد القاسم بن سلام
وبعده ابن قتيبة ثم الخطابي ثم تبعهم غيرهم كابن الاثير والزمخشري والهروي ومن الاحاديث الغريبة لفظا حديث عبد
الرحمن في طرق العامة احتبس بها هو فلبس قوسه وفي حديث الكسوف في طريقهم رايناك تكعكعت وفي حديث آخر اهل
النار كل جعظري جواظ وفي حديث ام زرع كيف رايت زبرا اقطا وتمرا ام سمعلا وصقرا والغريب باقسامه اعم من وجه
من الجميع واما الغريب روايته والمسلسل وهو ما تتابع رواته على امر ما كالاسم نحو محمد عن محمد عن محمد الى الابناء والاباء
نحو فلان عن ابيه عن ابيه عن ابيه او الكنى او الالقاب او الانساب او البلدان او الصنايع او الامراض وقد يجتمع
في المسلسل القول مع الفعل كالمسلسل بالمصافحة والمشابكة والاطعام وقد يكون التسلسل بقول كل واحد منهم سمعت
او سمعت واحد واسبابه كثيرة ولا فائدة يعتد بها في ذكرها اذ ليس له مدخلية في قبول الحديث وانما هو فن من فنون
الرواية والتسلسل قد يكون في جميع رجال السند وقد يكون في بعضهم وهو ايضا اعم من وجه من جميع الاقسام المتقدمة و
المقلوب وهو ما روي عن غير راويه في جميع الاسناد او بعضه وهو قد يكون عمدا للترغيب كما اذا رواه محمد بن
قيس فيرويه عن محمد بن مسلم وقد يكون سهوا والقلب حرام مخل بضبط العدالة لكونه كذبا وتدليسا وقد يقع من بعض
العلماء للامتحان وقد يقع القلب في المتن ولا يعرفه الا الماهر وهو ايضا اعم من وجه من جميع الاقسام السابقة والمدرج
وهو ما ادرج فيه كلام من راويه فيظن انه من صاحبه والنسبة ايضا عموم من وجه والمضطرب وهو ما اختلف اسنادا
او متنا فالاختلاف في الاسناد تارة عن ابيه عن جده مثلا وتارة عن جده بلا واسطة وثالثة عن ثالث غيرهما والاختلاف
في المتن ان يروى تارة على نحو وتارة اخرى مخالفا للاولى كخبر اعتبار الدم عند اشتباهه بالقرحة بخروجه من الجانب
الايمن فيكون حيضا او بالعكس فرواه في الكافي بالاول وكذا في التهذيب في كثير من النسخ وفي بعضها بالثاني واختلف
الفتوى بسبب ذلك والاضطراب في السند يمنع من العمل بشرطين احدهما عدم صحة السند على جميع الطرق والثاني عدم
امكان صدق الجميع وصحته والنسبة بينه وبين الاقسام المتقدمة اعم من وجه ايضا والمزيد وهو ما زاد على ما روي
في معناه وكذلك اي ما زاد على غيره من الاحاديث المروية في معناه اما في المتن بان يروى فيه كلمة زائدة تتضمن معنى
لا يستفاد من غيره او في السند كان يرويه بعضهم باسناد متصل على ثلاثة رجال معينين مثلا ويرويه آخر باربعة والنسبة ايضا
كما تقدم والمصحف وهو ما حرف كلمة اي في السند او المتن والتصحيف اما يكون بالبصر او بالسمع فالتصحيف في الاسناد
كتصحيف بريد بالباء الموحدة المضمومة بيزيد بالياء المثناة وحنان بالنون بحيان بالياء المثناة وتصحيف ...

بإسقاط الايجاب وفي المتن كحديث من صام رمضان واتبعه ستا من شوال صحفه بعضهم بالشين المعجمة فقرأه شيئا وقد يكون
التصحيف في المعنى كما حكي عن ابي موسى محمد بن المثنى العنزي انه قال نحن قوم لنا شرف نحن من عنزة صلى الينا رسول الله صلى الله عليه وسلم
يريد بذلك ما روي انه صلى الله عليه وسلم صلى الى عنزة وهي حربة تنصب بين يديه سترة فتوهم انه صلى الى قبيلتهم بني عنزة وهو تصحيف معنوي والشاذ
كما تقدم والمعلل وهو ما فيه علة خفية قادحة فيه في نفس الامر وظاهره السلامة منها وهو ايضا قد يكون في السند وقد يكون
في المتن ودرك العلة قد يصعب جدا فيلوح في صحته وقد لا يبلغ تضعيف الظن بها لعلة قد يكون ما يذكره كل من له ربط في
الحديث وقد لا يدركها الا الراسخون في هذا الفن والسنة واضحة والمختلق وهو الحديث الموضوع وهو ما وضعه وصنعه
الراوي وهو شر اقسام الضعيف ولا يحل روايته الا ببيان حاله ولعرفته طرق محررة كاقرار الواضع فيحكم عليه بما يحكم
على الموضوع في نفس الامر لا ايضا القطع بكونه موضوعا لجواز كذبه في اقراره وكركاكة الفاظه وكالوقوف على غلط ووضعه
من غير تعمد كما وقع لثابت بن موسى الزاهد في حديث من كثرت صلاته بالليل حسن وجهه بالنهار وقيل كان الشيخ يحدث
في جماعة فدخل رجل حسن الوجه فقال الشيخ في اثناء حديثه من كثرت صلاته الخ فوقع لثابت انه من الحديث فرواه و
الواضعون اصناف فمنهم من قصد به التقرب الى الملوك وابناء الدنيا كغياث بن ابراهيم وضع حديث لا سبق الا في خف
او حافر او نصل او جناح للتقرب الى المهدي بن منصور واخذ عشرة آلاف درهم ومنهم قوم منسوبة للزهد كما اتفق
لاحمد ويحيى بن معين في مسجد الرصافة ومنهم من وضعه للترغيب والزهد وامثالهما وقد نقلوا كثيرا في ذلك كما روي عن
عصمة في وضع احاديث فضائل السور ومنهم قوم فضيعة بوافقه ارائهم ككثير من احاديث الزنادقة والغلاة روي
عن حماد بن زيد ان الزنادقة وضعت على رسول الله اربعة عشر الف حديث وقد ذهبت الكرامية الى جواز وضع الحديث
للترغيب والترهيب والمقتصر وهو ما طوي عنه ذكر صاحبه ويقبل ان صدر من الاجلة الذين يعلم من حالهم انهم لا يروون
الا عن المعصوم والظاهر توقف القبول على حصول القطع بكون الرواية عن المعصوم لاجل قرينة والمعلق والمدلج وهو
رواية من يروي عنه ورواية الاقران وهو رواية احد المتساويين في السن واللقاء عن الآخر والاشتراك للاختصاص
والشهرة فانا تركنا ذكرها فيه واختصرنا وقد ذكروا للحديث اقساما اخر ايضا كالمعنعن والمدلس والمشهور والمختلف وغيرها
اعلم ان الاقسام المتعددة للحديث من الفروع كما عرفت بعضها مشترك بين الاقسام الاربعة الاصل
وبعضها يختص بالضعيف وتميز كل منها باسم خاص لاجل صفة خارجية عارضة لها وتلك الاوصاف بعضها ما لا مدخلية
لها في قوة الخبر وضعفه زيادة على ما يوجبه كونه صحيحا او موثقا او ضعيفا ولو يقع الخلاف فيها فيرجع في موضوعها الى
اصولها كعلو السند والتسلسل والاسناد والاتصال والوقف والادراج والغرابة اللفظية والرفع وغيرها وبعضها ماله
مدخلية في القوة فيقوى الحديث لاجلها لو كان ضعيفا او في الضعف فيضعف لو كان صحيحا ولذلك وقع الخلاف
في حجية بعض هذه الاقسام مع كونها من اقسام الصحيح او من اقسام الضعيف وقد ذكر من الاقسام التي وقع الخلاف
فيها المرسل الذي هو من اقسام الضعيف والمراد بالمرسل هنا هو المنقطع العام الشامل لاقسامه الاربعة ولا يختص
بما حذف فيه اخره كما يشهد به تتبع ادلة الاقوال فيه وبالجملة قد اختلفوا فيه على اقوال احدها انه كسائر اقسام الضعيف
فليس بحجة اصلا عند من يقول بعدم حجية الضعيف مطلقا وحجة مع الانجبار بالعمل عند من يقول بحجية الضعيف المنجبر
وهو الذي اختاره الوالد العلامة طاب ثراه يعني انه لا يقبل المرسل الا ان تعاضد بالعمل لما تقدم من حصول التبين وظهور الاعتماد
وتدسيق ما في هذين الدليلين وسائر الاقوال ما ردها بقوله لا مطلقا اي لا يقبل مطلقا كما لمالك وجماعة من
العامة وحكاه العلامة في النهاية عن محمد بن خالد البرقي من الامامية ونسبه ابن الغضائري الى ابيه احمد ايضا والظاهر
رجوع الشيخ الى ذلك لانه قال بقبوله اذا عرف الراوي بانه لا يروي الا عن ثقة او لم يكن له معارض من المسانيد الصحيحة

يجمع

فيرجع قوله الى قبوله مطلقا اذا لم يكن له معارض صحيح ورجح عليه الصحيح وتتجه هذا التعارض ومقبلا يكون الراوي الذي صدر منه
الارسال من ائمة النقل اي نقل الحديث كالحاجبي والعضدي او مقيدا بان ثبت انه لا يرسل الا عن ثقة كما يتبع سندي سوها
او يقبل قول اصحاب ابي حنيفة قول اكثر اهل العلم او يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن العدل كالشافعي واعاده هذا الاقوال
الثلاثة لاشتراط العلم بالعدالة ولا يعلم عدالة المحذوف لعدم العلم بشخصه فكيف بحاله واما حصول العلم بانه لا يرسل الا عن عدل
فيأتي فيه احتج المالكي والحاجبي باجماع الصحابة على قبوله مطلقا او مع كون الراوي من ائمة نقل الحديث والجواب اشار بقوله
طه واجماع الصحابة على قبوله مطلقا او مقيدا لم يثبت والقضايا الجزئية لا تثبته غير مسلم ولو سلم لا يثبته اي لا يثبت الاجماع
وقد يحتج للشافعي بانه اذا كان المرسل من ائمة النقل يعلم ان المحذوف عدل عنده والا لكان جزمه باسناد الحديث الى صاحبه
بقوله عن فلان تدليسا وهو بعيد من ائمة النقل ويرد عليه اولا ان هذا الوجه لا يدل على قبول المرسل اذا كان المرسل عدلا مطلقا
لان التدليس بعيد من العدل كما هو بعيد من ائمة النقل وثانيا ان قول المرسل عن فلان او روي عن فلان وامثالها ليس جزما
باسناد الحديث الى صاحبه بل هو الجزم بانه مروي عنه وهو كذلك سواء كان المحذوف عدلا او لا وقد ذهب جمع منهم العلامة في
احد قوليه وشيخنا البهائي في الزبدة الى القول الاخير اشار الرضي بقوله طه وقيل يقبل ان علم انه اي المرسل لا يرسل الا عن ثقة كابن ابي عمير
وصفوان بن يحيى والبزنطي وغيرهم قالوا لان المانع من القبول ليس الا عدم العلم بالشرط الذي هو عدالة الراوي وهو منتف
فيما نحن فيه لان بعد العلم او الظن الناشئ من مقاسه بان المرسل لا يرسل الا عن ثقة يكون كالتصريح بالراوي فكان كالمسند في
وجوب القبول وفيه ان هذا العلم اما يحصل من الاستقراء او الاخبار وحصوله من الاستقراء غير ممكن اذ كل ما لا يعلم المحذوف فيه
يجوز ان يكون هو غير ثقة واستقراء اكثر الاحاديث لا يفيد ذلك العلم وحصول الظن لو سلم لا يفيد اذ لم يدل على اعتبار مثل هذا
الظن دليل مع انه اي العلم لو حصل لا يفيد في حجية المرسل لخروجه عن محل النزاع لان ذلك العلم لا يحصل الا بتتبع جميع احاديثه
المرسلة والعلم بحال رجالها المحذوفين وح فلا يكون مرسلا ومن الاخبار اي اخبار الراوي نفسه او غيره فلكل رجوعه
الى تعديل المجهول وتعديل المجهول لا يفيد العلم بعد التصريح ان تعديل المجهول غير كاف وحينئذ قبول التعديل انما هو يكون
بعد الفحص عن حال المجهول فان قلت قد يحصل من حسن الظن بالمرسل او الاجماع على انه لا يرسل الا عن ثقة ظنا لا يحصل من
الاول الا الظن وحجيته غير ثابتة والاجماع على ذلك ليس بحجة لعدم كشفه عن قول المعصوم الذي هو المناط في حجية الاجماع فقد
وقد يستدل على قبوله بحصول التثبت الاجمالي ويضعفه ان حصول الظن برجح وهو لو حصل الظن بعدم ارساله الا عن الثقة مسلم
ولكن حصوله بعد ما عرف من رواية الجميع عن غير العدول واما لم عنه في مواضع عديدة تم هذا كله في الخبر من حيث هو هو
واما في هذه الاخبار الموجودة عندنا فلا يتفاوت المرسل كما عرفت قيل اسناد جزم كقول الراوي
وقال النبي صلى الله عليه وآله الصلح جائز بين المسلمين ووقفه من آخر كقوله الصلح جائز بين المسلمين من واحد كاسرا او اثنين كان
يروي احد الراويين مسندا والآخر موقوفا لا ينفي اتصاله اي اتصال الخبر ولا يحكم بالوقف من يكون الخبر موقوفا لامكان
السهو او القصور اي لاجل انه يمكن ان يكون وقفه وعدم اسناده سهوا او يكون من باب القصور فلا يدل على وقوع الاشتباه
في الاسناد واسناده بعد وقفه منه او لا ينفيه اي ينفي الاتصال لاستبعاد النسيان في مثلها اي في مثل هذه المادة وحاصله
الفرق بين الوقف من غير الواقف منه فان في الاول يمكن السهو والنسيان دون الثاني وهو كما ترى لامكان السهو في
هذه المادة ايضا ولانه يمكن ان يكون في هذه المادة لاجل ان قوله كان من باب القصور دون الرواية ولانه يمكن ان لو بلغ اليه
الاسناد اولا انه اطلع عليه الغير لذلك فالحق ان الوقف في بعض الاوقات والاسناد في بعضها لا ينفي الاتصال في المسند اصلا
والوجه فيه واضح جدا المعروف المشهور بين الفقهاء والاصوليين تسامحهم في ادلة السنن والمكروهات
وادعى الشهرة عليه جمع كثير منهم الشهيد الثاني في الروضة وشرح الدراية وشيخنا البهائي في الاربعين وصرح جماعة

الداعي كما ادعى الاجماع عليه والمراد بتسامحهم فيها انهم يكتفون في الحكم بالاستحباب والكراهة بمجرد ورود خبر دال عليه ولو كان
ضعيفا بل منهم من يحكم بها بالشهرة ومثلها والمراد بثبوت الاستحباب بها ليس ثبوت الاستحباب الواقعي وان الخبر الضعيف كاشف
عنه كخبر العدل بل المراد استحبابه ظاهرا وان لم يعلم الواقع منه تكليف ما هو ظاهري كالتكليف بالاخذ بطهارة يد المسلم وبالاجتناب
وبطهارة الثوب والبدن ما لم يعلم نجاسته وقد خالف في ذلك بعضهم منهم صاحب المدارك ولكن الظاهر رجوعه عنه كما يظهر
من كتاب الصلاة واستدل طه على التسامح بقوله للتسامح من اخبار الابن تبليغ لمن قبلنا من الثواب وان كذب اي لما ثبت من
من فعل شيئا بلغه بانه ثواب يعطى ذلك الثواب ولو كان ما بلغه كذبا وقد دل على ذلك روايات كثيرة من الخاصة والعامة منها
ما رواه الكليني في الحسن بابراهيم بن هاشم عن الصادق ع انه قال من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له اجره وان لم يكن على
ما بلغه ومنها ما رواه ايضا في الضعيف عن الباقر ع انه قال من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه
وان لم يكن الحديث كما بلغه ومنها ما رواه الشيخ الصدوق في كتاب ثواب الاعمال عن صفوان عن الصادق ع انه قال من بلغه شيء
من الثواب على شيء من الخير فعمله كان له اجر على ذلك وان كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله ومنها ما روي البرقي في المحاسن
عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي ص شيء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله ومنها ما رواه في الرسائل
عن البرقي شيئا عن محمد بن مروان عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي ص شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي ص كان له ذلك
الثواب وان كان النبي ص لم يقله ومنها ما رواه فيها عن ابن طاوس عن الصادق ع قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وان لم
يكن الامر كما بلغه ولابن فهد في العدة روى الصدوق عن محمد بن يعقوب بطرقه الى الائمة ان من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له
من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر كما نقل ومنها ما رواه الفريقان عن النبي ص انه قال من بلغه عن الله فضيلة فاخذها وعمل بما فيها
ايمانا بالله ورجاء ثوابه اعطاه الله تعالى ذلك وان لم يكن وهذه الروايات بعضها صحيح وبعضها حسن ومع ذلك منجبرة بالشهرة متعددة
رواية ومتوافقة مضمونا متلقاة بالقبول كما صرح به شيخنا البهائي في الاربعين مؤيدة بعضها ببعض مع ان المظنون تحرز امثالهم من
عن الكذب فيكون روايتهم لها من الشواهد ان الحق صدقها ان لم يكن فيها من يتوقف فيه غيره وقد عد بعضهم رواية ثواب الاعمال
صحيحة وليس كذلك لان فيها علي بن موسى بن جعفر الكنداني ولم اعثر فيه على مدح ولا ذم ووجه الاستدلال بهذه الاخبار على
التسامح في ادلة السنن انها دلت على انه من بلغه شيء من الثواب على شيء ففعله او تركه فمن صنع احد ذلك العمل كان له ذلك
الثواب وان لم يكن هذه الرواية صادرة من المعصوم ولا شك انه اذا ورد حديث ضعيف في ثواب عمل صدق انه بلغه ثواب
ذلك العمل فمن صنعه كان له ذلك الثواب ولا نريد من المستحب والمكروه الا ما كان في فعله او تركه ثواب فكل فعل او ترك
دل على انه حديث ضعيف يكون مستحبا او مكروها الى جميع ذلك الحديث ثم يرد على الاستدلال برواية ثواب الاعمال
انه مقيد ببلوغ الثواب على شيء من الخير فيما لم يعلم كون الشيء خيرا لا يفيد بلوغ الثواب عليه في جواز العمل به وترتب
الثواب عليه واذا علم كونه خيرا فلا حاجة في اثبات استحبابه بالتمسك بالحديث الضعيف لان الخير لا يخرج عن الواجب
والمستحب وقد اعترض على الاستدلال بهذه الاخبار بوجوه منها انه لو تم الاستدلال بها لزم جواز العمل بالاخبار الضعيفة
في الواجب والحرام انه لما في فعل الاول وترك الثاني من الثواب والجواب اشار بقوله طه والمتيقن التسامح انه
رجحان الفعل او تركه فالزائد لا دليل له يعني ان المعلوم من هذه الاخبار انه يعطى الثواب على الفعل او الترك والثواب
على الفعل او الترك فيستلزم رجحانه على خلافه واما الزائد رجحان الفعل اما الترك اي العقاب على الترك والفعل لا دليل
عليه والحاصل ان هذه الاخبار انما تدل على ان من بلغه الثواب على عمل ففعله كان له ذلك الثواب واما من بلغه العقاب
على عمل ففعله كان عليه ذلك العقاب وان كان البلوغ بطريق ضعيف فلا دليل عليه وعلى هذا فاذا دل حديث على كون شيء
واجبا مثلا او دل على الثواب على فعله والعقاب على تركه فالثابت من هذه الاخبار هو ترتب الثواب على الفعل واما ترتب

العقاب

العقاب على الترك فغير ثابت بدليل وكذلك الحرام فلا يثبت جواز العمل بالاخبار الضعيفة في الواجب والحرام ويمكن ان يجاب
عنه ايضا انه ما دل دليل على عدم جواز العمل بالاخبار الضعيفة في الواجب والحرام من اجماع او غيره فيكون هو المخصص
لها ان لم يتم ومنها ان الظاهر من هذه الاخبار انه اذا بلغ الثواب مع اعتقاد كونه صحيحا اذ لا شك ان من
اعتقد كذب الحديث ومع ذلك عمل به لا يكون له ذلك الثواب واعتقاد الصحة لا يكون الا بحجية سنده او انضمام قرينة
مقبولة لذلك والجواب يعرف طه بقوله وظهور اعتقاد صحته يغنيه الاطلاق فان قوله ع من بلغه شيء من الثواب او من سمع شيئا
من الثواب مطلق شامل لما اذا اعتقد صحته او ظنها او اعتقد صحته او اصل الامران والتقييد بغيره تقييد بلا مقيد نعم
قيده بعضهم بما اذا لم يظن كذبه قال شيخنا البهائي في الاربعين وظاهر الاطلاق انه لمن صدق الناقل بغير شرط في ترتب
الثواب فلو فتاوى صدقه وكذبه في نقل السابع وعمل بقوله فاز بالاجر نعم شرط عدم ظن كذبه لقيام بعض القرائن انتهى اقول
اشتراط عدم ظن الكذب ايضا تقييد بلا شاهد فان اطلاق الاخبار يشمل ذلك ايضا والتقييد خلاف الاصل بل الظاهر القول بالاجر
مع احتمال الصدق ولو كان مرجوحا نعم الظاهر اشتراط احتمال الصدق فلو لم يحتمل صدقه اصلا وعلم كذبه فالظاهر عدم جواز
العمل والتقييد الاجماع ولو لم تولهم الناس في ذلك الثواب فانه لا يكون الا مع احتمال ترتبه عليه ومنها ان هذا اثبات لحكم من
الاصول بظاهر والجواب اشار بقوله طه قيل اثبات اصل بظاهر قلنا شايع كما مر ايرادا ومنها ان الثابت من هذه الاخبار
انما هو استحباب عمل روعي الثواب لا ما روي فيه مجرد العمل لاشتراط السماع الثواب او لم يذكر فيها والى ذكر هذا الاعتراض
وجوابه اشار بقوله طه قيل الثابت اذا ادعى الثواب لا لمجرد العمل اذ ما روي مجرد العمل كما هو الاكثر لا يثبت استحبابه قلنا
يستلزمه اي رواية مجرد العمل يستلزم رواية الثواب وذلك لان المراد برواية العمل رواية وجوب فعله او استحبابه او وجوب
تركه او استحبابه والوجوب والاستحباب يستلزمان ترتب الثواب على الفعل لانه جزء حقيقتهما وانما قلنا ان المراد برواية
العمل رواية وجوبه او استحبابه لانها هي التي يثبت به الاستحباب لا غيرها فيكون هي محل النزاع فان قيل رواية العمل وان
استلزمت رواية الثواب ولكن الوارد في الاخبار التي هي العمدة في اثبات هذا الاصل هو السماع وسماع الثواب حقيقة
في روايته صريحة واما الالتزامية فلا يصدق عليها السماع حقيقة فاثبات الاستحباب بمجرد استلزام رواية العمل الثواب
لا دليل عليه قلنا السماع وان كان حقيقة في ذكر الثواب صريحا ولكن البلوغ الثواب اعم من الصريحي والالتزامي لان بلوغ الخبر
عبارة عن وصوله لفظا بمدلوله سواء افاده صريحا او التزاما ولذا لو اخبر بمجيء زيد في يوم فلان وتكلم يصح ان يقال بلغ خبر
جائيه مع انه لم يخبر بها صريحا وقد صرح في غير الحسنة بكفاية بلوغ الثواب فان قيل البلوغ انما ورد في رواية ثواب
الاعمال ولا دلالة لها كما عرفت ورواية محمد بن مروان وهي ضعيفة واستحباب العمل بها غير معلوم لان الاخبار المعتبرة عندنا انما
هو كون الرواية مقبولة ودليلا لاحد الطرفين وكون هذه الرواية كذلك غير معلوم لان المعلوم هو كون دليل القوم في هذا الاصل
هو بعض هذه الروايات ولكن يحتمل ان يكون هو الحسنة دون هذه الرواية قلنا الامر وان كان كذلك ولكن اخبار الحسنة
يكفي في اثبات المطلب وذلك لانه اذا ثبت جواز اثبات الاستحباب اذا سمع الثواب بالحسنة فنقول ان رواية ابن مروان
صرحت بان من بلغه شيء من الثواب على عمل فصنعه كان له اجر فصرح بالثواب الذي هو ترتب الاجر على فعل بلغه عليه الثواب
فكل شيء بلغ عليه الثواب وصنعه احد ترتب عليه اجر لاجل هذه الرواية ويجوز العمل بهذه الرواية لدلالة الحسنة على ان من سمع
شيئا من الثواب على شيء كان له اجر والحاصل ان رواية ابن مروان وان كانت ضعيفة ولكن يجوز العمل بها واثبات
ترتب الاجر لبلوغ الثواب بها لاجل دلالة الحسنة على ترتب الاجر على ضعيفه ولكن يجوز العمل بها واثبات ترتب الاجر مع بلوغ
الثواب بها لاجل دلالة الحسنة على ترتب الاجر على من سمع الثواب وهذه الرواية صرحت بترتب الثواب الذي هو اعطاء
الاجر على فعل ما بلغ عليه الثواب فافهم مع ان صحيحة هشام ليست مقيدة بالخبر ولا بالسماع ومنها ان هذه الروايات

معارضة باية النبأ ولا مرجح لاحدهما فان اية النبأ تدل على عدم جواز قبول رواية الضعفاء مطلقا سواء كانت في الواجبات او المحرمات او المستحبات او المكروهات وهذه الروايات تدل على عدم جواز قبول الرواية في المستحبات والمكروهات سواء كان الراوي عدلا او فاسقا والنسبة بين المتعارضين عموم وخصوص من وجه ومادة الاجتماع رواية الضعفاء في المستحبات والمكروهات ولا مرجح لاحدهما فلا وجه لتقديم هذه الروايات فلا دليل على جواز التسامح والى هذا الاعتراض وجوابه اشار بقوله . قيل ما صح من اخبار لا من بلغه شيء من الثواب معارض باية النبأ قلنا ما صح خصص اي اية النبأ لكونه اقوى قال طاب ثراه في انيس المجتهدين في وجه كونه اقوى انه لاعتضاده بالشهرة واستفاضة الروايات اقول ان الترجيح باعتبار الاعتضاد بالشهرة وتعاضد بعض الروايات ببعض اما لاجل افادتها قوة الظن او لاجل كونها من المرجحات مع قطع النظر عن ايجابها لقوة الظن وعلى كل منهما نظر وفيما ما الاول فلان هذا الخاص لو كانت حجيته الكتاب لاجل افادته الظن يرجح عليه ما يكون الظن الحاصل منه اقوى من الظن الحاصل من الكتاب وهو تم واما الثاني فلان المرجحات المنصوصة التي هي المعتمد عليها في مقام الترجيح مختصة بالخبرين المختلفين دون الخبر والرواية على انه استفاضت الروايات من الصحاح وغيرها على ان كل خبر لم يوافق كتاب الله فهو مردود فالصواب في الجواب ان يقال انهما اذا تعارضا ولا مرجح لاحدهما فلا دليل على رد قبول الخبر الفاسق في السنن توضيح ذلك ان عدم العمل برواية الفاسق لاجل اشتراط العدالة وما يعتبر الفسق واشتراطها وما يعتبر مستفاد ان من هذه الاية ولا تعارض الاشتراط والمانعية في الخبرين الذي يتوقف على كونه الاية راجحة على هذه الاخبار وهي ممنوعة فيحصل تخصيص كل منهما بالاخرى فلا يعلم الاشتراط والمانعية في الاخبار عن السنن وان قيل الاية راجحة لما صح من ان كل خبر لم يوافق كتاب الله فهو مردود قلنا هذه الاخبار يخرجها عن المخالفة لكتاب الله للحوق الاية في خبر الاخبار عن السنن لكان التقليل ولان المخالفة انما يكون لو كان عموم الاية معلوما وهو المتنازع فيه فان قيل هذا الجواب انما يتم لو كان عدم قبول خبر الضعفاء لاجل الاية فقط وهو تم قلنا انا نعلم ان يكون دليلا عليه الاجماع او عدم افادته الظن او عدم شمول ادلة الحجية لها والاجماع في محل النزاع مفقود وعدم افادته وعدم شمول ادلة الحجية لغير ضائر اذ هذه الاخبار الحجية بالعمل من الحسان وغيرها كافية في اثبات حجيته في هذا المقام وقد يجاب عن الاعتراض بالتعارض بان ظاهر الحديث انه يعطي الثواب بمجرد ان يبلغ اليه ان يعطي الثواب كما هو شأن الكريم البالغ في الكرم ولا دلالة له في صدق الخبر بل صريح كلامه عدم اعتبار الصدق ومقتضى الاية الغاية في صدق النبأ الذي نزل عن خبر الفاسق وحاصل هذا الجواب ان احتمال تخصيص الحديث انما يكون لو كانت الغاية في صدق الخبر وهو غير محتمل فلا يحتمل تخصيص الحديث فتعين تخصيص الاية وهذا الجواب جيد لو ثبت الظهور بعضها انهم قد صرحوا بان الاحكام الشرعية لا تثبت بالاخبار الضعيفة والاستحباب ايضا حكم شرعي واجيب عنه بان الاستحباب بالحكم باستحبابه ليس مستندا في الحقيقة الى الاحاديث الضعيفة بل الى هذا الحديث الحسن المشهور المعتضد بغيره من الاحاديث وغيره ان الدليل على جواز الاخذ بشيء ليس دليلا على تعدد ذلك الشيء ولا يصح الاستناد في اثبات ذلك الدليل الى ذلك الدليل بل المستند حقيقة الفقهاء او نقل فقيه لما ما الاشكال في جواز الحكم بالاستحباب من الفقهاء او بلوغ فتوى فقيه عليه والاشكال انما نشأ من صدق بلوغ الثواب عليه وان كان الظاهر انيا ومن ان الظاهر من البلوغ هو البلوغ برواية لا فتوى ولا انه الشايع المتعارف في الزمن السالف والمقام مقام الوروده واما استحباب الفعل للمقلد لو افتى فقيه به فليس محل اشكال لان على المقلد قبول قول المفتي مطلقا السادسة اعلم انه صرح بعضهم منهم العالم العامل طاب ثراه في انيس المجتهدين بجواز الاخذ على الروايات الضعيفة في القصص والمواعظ كما صرحوا بجوازه في الاداب والسنن مستدلا بحديث من سمع شيئا من الثواب وبجواز التسامح في ادلة السنن اقول المراد بالاخذ على الروايات الضعيفة في القصص ما رواية هذه القصص وحكايتها مستندا بان يقول حكي فلان عن فلان كذا او سئل بان يقول روى او حكى كذا والاخبار عن وقوع مضامينها والحكم

بكان من حدث امر كذا او قتل فلان كذا او قال فلان كذا فان كان المراد هو الاول فلا شك في جوازه والاجماع منعقد عليه ولكن ليس لاجل التسامح في ادلة السنن ولا لاجل قوله من سمع شيئا من الثواب لعدم دلالته عليه اصلا كما لا يخفى بل لعدم دليل على منع رواية الاخبار الضعيفة وان كان المراد هو الثاني فهو ايضا مما لا مدخلية لقوله من سمع شيئا من الثواب او التسامح في ادلة السنن في جوازه وعدمه وهو ايضا ظاهر نعم يمكن ان يقال انه ان كان بحيث يوهم على الخبر ما يضر عنه ويبلغ الخبر اليه بطريق ثابت الحجية فلا يبعد الحكم بعدم جوازه وان لم يكن كذلك فيجوز الاصل واما المواعظ فهي ايضا لا تخرج عن الاوامر والنواهي والقصص والروايات المخرجة من جواز الاستحباب ايضا لا مدخلية للتسامح في ادلة السنن في جوازه كان منها من قبيل الاوامر الندبية والنواهي التنزيهية كما لا يخفى السابعة قد عرفت سابقا ان من الاعتراضات التي اوردوها على القوم حيث يقولون بجواز العمل بالاحاديث الضعيفة في فضائل الاعمال هو ان الاستحباب حكم شرعي فكيف يثبت بالخبر الضعيف وقد عرفت جوابه وقد تفصى بعض الفضلاء عن هذا الاشكال بان معنى قولهم يجوز العمل بالحديث الضعيف في فضائل الاعمال دون مسائل الحرام والحلال انه اذا ورد حديث صحيح او حسن في استحباب عمل وورد حديث ضعيف في ان ثوابه كذا امكن اجازة العمل بذلك الحديث الضعيف والحكم بترتب ذلك الثواب على ذلك الفعل وليس هذا الحكم احد الاحكام الخمسة التي لا يثبت بالاحاديث الضعيفة وتفصى بعض اخر بان معنى قولهم الاحكام لا يثبت بالاحاديث الضعيفة انها لا تستقل باثباتها الا انها تصير مقوية ومؤكدة لما ثبت به ومعنى تجويزهم العمل بالحديث الضعيف في فضائل الاعمال انه اذا دل على استحباب عمل حديثان صحيح وضعيف مثلا جاز للمكلف حال العمل به ملاحظة دلالة الضعيف ايضا عليه فيكون عاملا به في الجملة ولا يخفى ما في هذين الكلامين من الخلل اما الاول فلما لم ينطبق عبارات القوم فانها صريحة في استحباب الاتيان بالفعل اذا ورد في استحبابه حديث ضعيف غير قابلة لهذا التأويل الضعيف وايضا هذا التأويل موجب لتقليل الاحاديث وتخصيصها من دون مقيد ومخصص واما الثاني فعدم نيله وسماجته يقتضي عدم صحة التخصيص بفضائل الاعمال دون مسائل الحرام والحلال فان العمل بالحديث الضعيف لا يتأتى بين اهل الاسلام في جوازه وجميع الاحكام الثامنة لو ورد خبر ضعيف على استحباب شيء وخبر ضعيف على عدم استحبابه او ورد خبر ضعيف على استحباب مطلق او عام وضعيف اخر على عدم استحباب بعض افراده فهل ينافي التسامح في الاول وهل يقيد المطلق او يخصص العام في التسامح لا الظاهر عدم التساقط او التقييد والتخصيص لان القدر الثابت انما هو جواز العمل بالضعيف في اثبات الاستحباب والكراهة في غيرهما فالمعارض لا يصلح للاعتماد كما لا يخفى

بذكر فيه مسائل المسئلة الاولى قد عرفت ان العدالة تعرف تارة بالاختبار والامتحان وبالصحبة المتأكدة والمعاشرة المتكررة والملازمة في ازمنة متكررة بحيث يظهر احواله ويحصل الاطلاع على سريرته وصلاحها في الدنيا واخرى بالتواتر واشتهارها وعدالته وقريب منه ما يعلم بشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة وما اشبه ذلك ثم معرفة الراوي في زماننا هذا وما ضاهاه بالطريق الاول غير ممكن وكذا بالثاني الا في قليل من المشايخ والطريق الذي يعرف به عدالة معظم الرواة انما هو التزكية ثم انه اختلف في انحاء معرفة العدالة وثبوتها بها واما النزاع في انه هل يكفي في ثبوتها بها صدورها من المزكي الواحد ام لا بد فيه من التعدد والمتعدد اولا معتد وهي ان الكلام في هذه المسئلة اما في حكم معدل الشاهد وجارحه او معدل المخبر وعلى الثاني اما يكون الكلام في معدل المخبر مطلقا سواء كان مخبرا بالخبر الذي هو واحد من الادلة الشرعية او بغيره كالمخبر عن النجاسة والطهارة والقبلة وغيرها او في معدل المخبر بالخبر الذي هو واحد من الادلة الشرعية اعني الراوي اما الاولان فهما ليسا من وظيفة علم الاصول بل الاول من وظيفة الفروع وكذا الثاني من وجه فالكلام في هذه المسئلة في ذلك المقام انما هو بالاعتبار الثالث ثم العامل بالخبر الواحد في الاحكام الشرعية اما يعمل به من حيث انه الخبر المعهود المروي من المعصوم اعني تمسك في حجيته بما يدل على حجية هذه الاخبار بخصوصها

طريقتنا وطريقة جميع اصحابهم ومنهم من يستدل في حجية الخبر بالاجماع او من حيث انه خبر كما هو مقتضى الاستدلال باية النبأ ومنها ان الاجماع افادته الظن كما هو مفاد بعض الادلة وعلى التقادير اما ان لا نقول باشتراط العدالة في قبول الخبر او نقول باشتراطها اما باعتبار اختصاص دليل على الحجية بما كان راويه عدلا كبعض المستدلين بالاجماع وبعض المستدلين بافادته الظن القائل بان خبر غير العدل لا يفيد الظن او باعتبار دليل اخر اوجب استثناء خبر غير العادل واخراجه واما ما قيل من ان اشتراط العدالة لا يمشي على القول بحجية الخبر لاجل انه ظن لا لاجل اخبارها علام طرق الظن فالتنبيه على ان خبر الفاسق لا يفيد الظن فاشتباه لان من يقول بحجية الخبر لاجل الظن لا يقول بالتسامح لانه دليل على عدم حجية بعض الظنون بل هو تفسيره لتستثني بعض الظنون بانه باعتبار الدليل الخارجي اذا عرفت ذلك فاعلم انهم اختلفوا في كفاية المعدل الواحد والجارح كذلك وعدمها فختار الوالد العلامة طاب ثراه الثاني وقال الحق اشتراط التعدد في تعديل الراوي وجرحه وذهب المحقق وصاحب المعالم وبعض اخر وحكى في المنتقى عن جماعة من الاصوليين وخلافا للاكثر ومنهم العلامة وشيخنا البهائي وفي المنتقى جعل المقصور بين اصحابنا المتأخرين وقد يعترض بان كل من يقول بعدم الاكتفاء بالمزكي الواحد في الشاهد يلزم ان يقول به في الراوي ايضا ومن يقول بالاكتفاء في الراوي بالواحد لا بد ان يكتفي به في الشاهد ايضا كما ذهب اليه بعض العامة واما الفرق بين مزكي الراوي ومزكي الشاهد فلا وجه له لان عدالة الراوي ان ثبت بتزكية الواحد فهو عدل وهو عدل يجوز قبول شهادته ايضا والا فلا يقبل في قبول الرواية ايضا لان معنى العدالة شيء واحد ولا معنى لكون الشخص عادلا بالنسبة الى امر دون امر واما ما يفهم من كلام الشيخ في العدة من الفرق بين عدالة الراوي او غيره فهي ان مراده ان يجري الوثوق بالصدق كاف لا ان نعني ذلك عدالة وان كان فاسقا بالجوارح فلا ينفع في محل النزاع اذ هو مطرح نظر جميع العلماء ولا يخفى ان مراد من يقول ذلك الشيء الاتري انه لو ثبت بالاجماع وجوب العمل بالخبر الصحيح فدل خبر صحيح على حكم فلا يصح ان يقال المستند في ذلك الحكم حقيقة هو الاجماع لا ولم يكن نفس ذلك الحكم مجمعا عليه فالصواب ان يجاب عنه بان قولهم صرحوا بان الاحكام الشرعية لا تثبت بالاخبار الضعيفة ان اراد جميع الاحكام الشرعية حتى الاستحباب الظاهري في التسامح ثم وان اريد بعضها فمسلم ولا يضر بعضها فيما ينبغي التنبيه عليها الاولى اعلم ان هذه الاحاديث وان اختصت بما اذا ورد على استحباب شيء او الثواب على شيء ولكن الفقهاء يستدلون بها على اثبات الاستحباب من الاوامر الضعيفة بل ما دل على الوجوب صريحا ايضا وعلى اثبات الكراهة من النواهي ولا يقتصرون على مجرد ما ورد في استحبابه او ثوابه والسر في ذلك ان ما يدل على الوجوب او التحريم يدل على الثواب على الفعل او الترك ايضا فيصدق عليه انه مما بلغ عليه الثواب فيكون فعله مستحبا بمعنى ان الحكم بالثواب انما الاستحباب لان مدلول الامر كذلك وهذا هو مرادهم من قولهم الضعيف السند يحمل على الاستحباب وما ذكرنا ظهر وجه اثباتهم الكراهة ايضا بالروايات الضعيفة فان فيها ايضا ترتب الثواب على الترك فيتسامح فيه لان المصرح به في بعض الاخبار على شيء وعلى فضيلة الشامل للفعل والترك نعم يشكل اثبات الكراهة في العبادات التي هي بمعنى اقلية الثواب او المرجوحة الاضافية بالنواهي الضعيفة كما لا يخفى على المتأمل الثانية اعلم ان المستفاد من هذه الاحاديث هو اعطاء الثواب من بلغه هذا الثواب فيكون الفعل الذي روي له الثواب مستحبا لمن بلغه هذا الثواب ولا يثبت انه مستحب في الواقع ايضا وعلى هذا فيلزم الاقتصار على ما يدل عليه هذه الاخبار وهو استحبابه لمن بلغه هذا الثواب لا مطلقا فان فتوى المجتهد باستحباب هذا الفعل مطلقا لا يخلو عن اشكال وتوضيح المقام ان الفعل الذي دل دليل على استحبابه اما يدل على استحبابه في الواقع فهو مستحب لكل احد ويجوز للفقيه الحكم باستحبابه مطلقا واما يدل على استحبابه لطائفة خاصة وفي صورة مخصوصة فيجب عليه الاقتصار في الحكم بالاستحباب على هذه الطائفة الخاصة وفي الصورة المخصوصة وعلى هذا فنقول انه اذا دل حديث ضعيف على استحباب عمل فهو وان دل على استحبابه مطلقا ولكنه لعدم كونه حجة لا يصلح لاثبات الاستحباب الا بمعاضدة هذه الاخبار وهذه الاخبار انما يدل على استحباب هذا الفعل

لمن بلغه هذا الخبر الضعيف لا لكل احد وعلى هذا فالفقيه الذي بلغه هذا الخبر الضعيف يكون هذا الفعل مستحبا له بمقتضى هذه الاخبار واما حكمه باستحبابه لسائر المكلفين من مقلديه او قوله في كتابه يكون هذا الفعل مستحبا لا وجه له الا اذا دل خبر على استحباب الوضوء للنوم وبلغ ذلك الخبر الى زيد وعمرو فيكون الوضوء مستحبا لهما بمقتضى هذه الاخبار واما من من مقلديه فلا يكون الوضوء مستحبا لهم لعدم دليل عليه نعم للفقيه ان يروي لهم ذلك الحديث ثم يفتي بانهم لو عملوا بمقتضاه لكان الاجر لهم والحكل من ذلك ما لو لم يكن الفقيه الذي بلغ اليه الخبر من اهل العمل بهذا الحديث كما اذا ورد خبر ضعيف على استحباب الوضوء للحائض وقت الصلاة فان مدلول هذه الاخبار ان هذا الوضوء مستحب لحائض بلغها هذا الخبر الضعيف فليس يجوز للفقيه ان يحكم لها بالاستحباب من دون ابلاغ الخبر اليه واذا عرفت ذلك يظهر لك ان افتاء الفقهاء باستحباب العمل الفلاني مطلقا اذا ورد فيه خبر ضعيف في كتبهم او فتاويهم مشكل جدا بل الثابت هو استحباب الفعل لهم بانفسهم ثم لهم ان يروون الحديث الضعيف ثم يفتون باستحباب الفعل الذي دل الخبر على استحبابه لمن بلغه هذا الحديث فلا الفعل ثم يجيء في الفائدة الثالثة دليل اخر على التسامح في ادلة السنن وهو يفيد جواز الافتاء مطلقا في بعض المواضع كما يشير اليه في الفائدة الرابعة الثالثة اعلم انه قد يستدل على التسامح في ادلة السنن بوجه اخرى احدها انه اذا ورد امر بطريق ضعيف يكون المأمور به محتملا للوجوب وان لم يكن ثابتا وما احتمل وجوبه يكون الاحتياط في فعله والاتيان به والاحتياط مستحب فيكون الاتيان بالمأمور به بالطريق الضعيف مستحبا ولا يخفى ان هذا انما يدل على جواز اثبات الاستحباب اذا ورد امر ولفظ اخر دال على الوجوب لا مطلقا بل انما يصح الاستدلال بذلك حيث انه اذا لم يكن المأمور به حراما لولا الامر به فان يحتمل الامر ما يتراوح بين الوجوب والحرمة فالاحتياط في الاخذ بجانب الحرمة كما هو المشهور ولا يمكن الاحتياط كما ذهب اليه بعضهم وكل عبادة لم يثبت من الشرع بطريق ثابت الحجية يكون حراما فقد لولا الامر يكون مرددا بين الوجوب والحرمة فلا يكون الاحتياط في فعله اقول يمكن ان يقال ان حرمة كل عبادة لم يثبت بطريق ثابت الحجية انما هي اذا فعل بنية العبادة وبعنوان كونه ثابتا من الشرع واما بدون ذلك فكونه حراما ثم بل هو باق على اباحته الاصلية فهذا الفعل بدون انضمام نية العبادة يحتمل الوجوب والاباحة فالاحتياط في الفعل والماتية لا لاستحباب المنضمة معه لاجل الاحتياط فهو غير محرمة لاجل ثبوتها بدليل ثابت الحجية في اثبات الاستحباب وهو الاحتياط والنية الموجبة للحرمة هي النية المنضمة قبل ذلك والحاصل ان الدائر بين الوجوب والحرمة هو هذا الفعل بقيد كونه عبادة قبل ملاحظة الاحتياط فيكون فعله حراما لولا ذلك الدليل واما الفعل المطلق بدون ملاحظة كونه عبادة فهو مباح وبعد التمسك بالاحتياط الذي هو مما يحتاج لاثبات الاستحباب يصير عبادة وهذا ليس بحرام لوجود دليل ثابت الحجية على كونه عبادة نعم لا يمكن اجراء هذا الدليل فيما اذا ثبت حرمة فعله مع قطع النظر عن النية ايضا في فهم وثانيها انه لا شك في ان من بذل جهده في ايجاد جميع ما هو مطلوب سيده حتى المحتمل كونه مطلوبه فانه عند العقل بل وعلى ما نقل عن الشرع انه ليست مرتبته مساوية لمرتبة المقتصر على القدر الثابت بل من لو ارتكب مباحا من ان السيد امر يكون وسيلة التقرب اليه وجالبا للمحبة وكذا لا شك في ان من ارتكب امرا فيه السيد انه يحبه ويحفظه من جنابه تركه لا يوجب رضاه سيله عنه ويحبه لاجل ذلك اقول لا يخفى ان هذا لا يفيد فما عن سيده اصلا لان هذا الدليل يدل على ان الفعل المحتمل مطلوبية المالك عن احتمال الله المطلوبية او المنسوب مطلوبيته الى السيد لو فعل لاجل هذا الاحتمال والنسبة لكان الفاعل مثابا وحاصله ان ارتكاب الفعل الكذائي لاجل انه كذا مستحب وهذا مما لا شك فيه ولا شبهة يعترف به الادلة العقلية والنقلية دالة عليه وقوله لكل امرئ ما نوى يرشد اليه فان خلاصته ان الفعل الكذائي مع هذا القصد والنية مستحب وسبب استحبابه هو انضمام النية اليه وانما النزاع هنا في استحباب اصل الفعل مع قطع النظر عن هذه النية حتى يكون استحبابه باعتبار حصول نية التقرب لا ان يكون نية التقرب باعثا وسببا لاستحبابه وتوضيح ذلك انه اذا دل خبر ضعيف على استحباب امر وصار ذلك الامر

محل المطلوبية وكان خاليا عن اضافة الحرمة اليه فلا شك ان فعل هذا الامر لاجل ان يحصل المطلوب قد جاء ومثوب عليه اليوجب
الدرجة وكذا يوجب الحكم باستحباب فعل هذا الامر لهذا القصد وسببا استحبابه وترتب الثواب عليه هو هذا القصد والتابع فيه
هو استحباب هذا الامر مع قطع النظر من هذا القصد فان هذا التابع انما هو لاجل بيان انه اذا ورد خبر ضعيف على استحباب
[illegible] الحكم باستحباب هذا الفعل وهل يجب الاتيان به مع هذا القصد ام لا الرابع قد عرفت في الفائدة الثانية ان الاخبار
[illegible] لا ينهض حجة لاثبات جواز الحكم باستحباب ما ورد في استحبابه خبر ضعيف مطلقا بل الثابت منها استحباب ان يعمل هذا العمل
[illegible] واما الدليل الاول من الدليلين المذكورين في الفائدة الثانية فيدل على جواز الحكم بالاستحباب في كل موضع يجري فيه الدليل
[illegible] كما ورد امر ولم يكن الفعل حراما ولم يدل دليل على جوازه والوجه فيه ظاهر الخامس قال شيخنا البهائي طاب ثراه ذكر حديث
[illegible] شيئا والثواب الخ يحتمل ان يراد جميع الثواب مطلق البلوغ اليه سواء كان على سبيل الرواية او الفتوى او المذاكرة او غير ذلك
[illegible] في شيء من كتب الحديث او الفقه مثلا ويؤيد هذا التعميم انه ورد في حديث آخر عن الصادق من بلغه شيء من الثواب ويمكن ان يراد
[illegible] من لفظ الراوي او المعنى خاصة فالحمل على التحمل باحد الوجوه [illegible]
[illegible] انتهى كلامه رفع مقامه اقول ثبوت جواز اثبات استحباب عمل بخبر من الراوي او الوجدان بطريق الكتابة
[illegible] من هذه الاحاديث وكذا ثبوت جوازه باستماع الثواب على عمل من [illegible] بالفضل والفرق بين الشهادة والرواية ليس
[illegible] العدالة في الشهادة مشروط بتزكية اثنين دون الرواية بل المراد ان قبول شهادة شخص موقوف على كون مزكيه
[illegible] الرواية لتعدد في الشهادة شرط لقبول شهادة العدلين لا لثبوت عدالتهما واستدل على اشتراط التعدد بما
[illegible] ذكر بقوله لنا اشتراط العلم بعدالة الشاهد في العدلين فيبقى الباقي اما اشتراط العلم بالعدالة فقد عرفت وجهه
[illegible] باية الشاهد واشتراط العدالة على ان مقتضى اشتراط الشيء في شيء اعتبار حصول العلم بالشرط اذ ما لم يعلم وجود
[illegible] لم يعلم وجود المشروط وقد منع اعتبار العلم فيه متمسكا بان كل ما يحصل طريقا لمعرفة العدالة لا يفيد الا الظن فان
[illegible] والامتحان الذي هو اقوى مراتب معرفة العدالة لا يفيد غيره وايضا المراد بالعادل والفاسق النفس الامري
[illegible] والفاسق النفس الامري من يطلق عليه العادل والفاسق ويصح اطلاق احدهما عليه ولا شك ان من [illegible]
[illegible] احد الوجوه الثلاثة المذكورة يجوز اطلاق العادل عليه لثبوت العدالة عادل نفس امري اقول ان كان مراده منع
[illegible] الدليل الدال على اشتراط العدالة يدل على اعتبار العلم بها او منع ان ذلك مقتضى الاشتراط مطلقا [illegible]
[illegible] جميع طرق معرفتها مفيدة للظن لا يوجب عدم دلالة الدليل او عدم اقتضاء الاشتراط للعلم وان كان المراد ان اعتبار
[illegible] وان كان مقتضى الدليل والاشتراط الا ان كون جميع طرقه ظنية يوجب عدم امكان [illegible] جميع ما حصل طريقا
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

بالشرط والطريق الى معرفة الشرط لا يبقى شرطا وفيه اولا ان هذه مناقشة في المثال فان للمستدل ان يقول ان الشرط في قبول الرواية
العدالة فكما يكفي في قبول الرواية وثبوتها قول الواحد يكفي في قبول العدالة وثبوتها قول الواحد ايضا حتى لا يزيد الشرط على المشروط ١
وثانيا انا سلمنا ان الشرط هو العدالة دون التعديل ولكن نقول انه لا شك ان ثبوت العدالة مشروط بالتعديل عند فرض عدم
امكان ثبوتها بغيره فالتعديل شرط في قبول العدالة شرط في قبول الرواية فالتعديل شرط في قبول الرواية بالواسطة وهذا القدر
كاف في الشرطية بل نقول ان الشرط بالواسطة ادون من الشرط بدونها فالقول بلزوم عدم الزيادة فيه اولى وثالثا ان كون
العدالة شرطا لا ينافي كون التعديل ايضا شرطا لجواز ان يكون لشيء واحد شروط متعددة ورابعا ان مفهوم اية التثبت يدل
على عموم قبول خبر الواحد العدل سواء كان رواية او شهادة او تزكية الا ما خرج من عمومه بدليل من نص او اجماع او غيرهما كا
لشهادة فان الخبر فانه خولف فيها بخصوص نص اخرجها من ذلك العموم فيبقى معمولا به فيما عداه ومنها التزكية فيكون قول العدل
الواحد مقبولا فيها والجواب اما اولا فبقوله ومفهوم اية التثبت مخصص بمنطوقها يعني ان المفهوم وان كان عاما ولكنه
يجب تخصيصه بعموم منطوقها لتعارض العمومين وتنافيهما لولا التخصيص وتوضيح البيان انا نقول ان المراد بالفاسق في الاية
من لم يعرف الفسق في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو يتوقف على العلم بالعدالة وحصوله موقوف على احد
الامور الثلاثة الاختبار والاشتهار وشهادة العدلين والاخير وان لم يفد العلم الا انه قام مقامه شرعا بدليل من الخارج
وعلى هذا فلو دل مفهومها على عموم قبول خبر الواحد وان كان في معرفة العدالة يلزم التناقض بين المفهوم والمنطوق لان
المفهوم وهو قبول خبر الواحد في معرفة العدالة عدم اشتراط العلم بالعدالة اذ لا شبهة في ان خبر الواحد لا يفيد العلم ومقتضى
المنطوق خلافه كما عرفت فلا بد من حمل المفهوم على افادة الاخبار بما سوى العدالة حتى يندفع التناقض والتعارض اقول توضيحه
انه اذا كان المراد بالفاسق من لم يعرف الفسق في الواقع ولا واسطة في الواقع بين صفتي الفسق والعدالة يلزم وجوب التثبت
وعدم القبول في خبر كل من ليس له العدالة اي كل من لم يعلم عدالته فيصير المنطوق هكذا ان جاءكم خبر معلوم العدالة فيا
فلا تقبلوا ومقتضى عمومه عدم قبول من زكاه عادل واحد اذ يصدق عليه انه خبر معلوم العدالة ويصير مفاد المفهوم هكذا ان جاءكم
معلوم العدالة بخبر فاقبلوه ومقتضاه قبول خبر عادل زكى غيره ومقتضى ذلك ثبوت عدالة ذلك الغير وقبول خبره وهو
مناف ومناقض لما اقتضاه المنطوق هذا غاية ما يمكن ان يقال في توجيه تناقض المفهوم والمنطوق وفيه وجوه من النظر الاول
ان مقتضى عموم المنطوق عدم قبول رواية من زكاه عدل واحد ومقتضى عموم المفهوم قبول تعديل عدل واحد والحكم بعدالة
من زكاه عدل ظاهرا ولا تناقض بين هذين وما تقدم من ان مقتضى الحكم بعدالته قبول خبره ممنوع لانه ان اريد لازم
ذلك الاقتضاء الحكم بعدالته ظاهرا ومقتضى المفهوم قبول خبر من علم عدالته الواقعية لا ظاهرا فلم ذلك
على قبول رواية من زكاه واحد واثباته من المفهوم غير مطلوب بل ذلك يثبت بالاجماع المركب فان كل من يقبل تعديل
العدل الواحد في التعديل يقول بكفايته في قبول روايته والثاني انه اذا كان المراد بالفاسق من لم يعرف الفسق
في الواقع فيكون المراد بمن له العدالة ايضا من له في الواقع لا خبر معلوم العدالة لا وجه لاعتبار العلم في البعض
دون البعض وعلى هذا فيكون المنطوق هكذا ان جاءكم من ليس له العدالة في الواقع فتبينوا لا ان جاءكم خبر معلوم العدالة
فمثل من زكاه عدل واحد ايضا والثالث انه قد عرفت فيما سبق ان الالفاظ وان كانت معاني للامور النفس الامرية الا انها مقيدة
بالعلم عند كونها واردة في موارد التكاليف وعلى هذا فمقتضى المنطوق ان جاءكم من علمتم فسقه فلا تقبلوا خبره ومقتضى المفهوم ان
جاءكم من لم تعلموا فسقه فلا يرد خبره فان كان المراد بالعلم والفسق النفس الامرية ثبتت الواسطة ولا يدل المنطوق على عدم
قبول رواية من زكاه عدل وان كان المراد الظاهري فيكون من زكاه عدل واحد معلوم العدالة بالمفهوم ولا يكون مندرجا
تحت عموم المنطوق ولا يكون تناقض ويتم الاستدلال والرابع انه لو سلمنا جميع ذلك فنقول انه كما يمكن تخصيص المفهوم بالمنطوق

باعتبار خروج الاخبار بالعدالة عن عموم المفهوم يمكن ان يخصص المنطوق بالمفهوم بان يقال ان المنطوق دال على توقف القبول على العلم بانتفاء
الفسق بكون ذلك الاخبار مقبولا كالشاهدين فكلمة التوقف على العلم الذي هو مدلول المنطوق مخصص بغير الخبر الواحد بالتزكية فحكم
المفهوم والقول بان تخصيص المفهوم بالمنطوق اولى من عكسه لكون المنطوق اقوى من المفهوم مردود بان هذا انما هو اذا كان
دلالة المنطوق صريحة وهنا ليس كذلك لان صريح المنطوق على ما ذكروه من لم يعرف الفسق في الواقع لا غير معلوم العدالة صريحا ان
المفهوم هنا معتضد بالشهرة ومن هنا ظهر ضعف الجواب الذي اورده في المتن ولكن مع ذلك لا يتم الاستدلال بالمفهوم
لما عرفت في بحث حجية خبر الواحد عدم دلالة الاية بالمفهوم المشترط بقبول خبر العادل روايتها اولية الكتفي بالواحد ما ذكره
بعضهم من ان المحيي من الحكم بعدم قبول قول الواحد في التزكية والحكم بقبوله في اثبات الاحكام الشرعية كالقتل واخذ الاموال
مستبعد بل غير مناسب شرعا ولا يناسب المتفق بعد نقل ذلك وليت شعري كيف يستبعد ذلك ويتخيل عدم مناسبته لقانون الشرع
من يعرف حال العدل في الشهادة وفي تزكية الشاهد فان الفقهاء ذهبوا الى اشتراط في تزكية الاربع ضعف في الشهادة وتزكية الشهادة
على الثبوت وجه الاول ان العدل الذي يثبت بخبره الاحكام الجليلة كالقتل واخذ الاموال لو شهد ان يد بخلس بلحيته او غيره لم يثبت
بشهادته وحدها وكذا المزكي شاهدين بغير معروف العدالة من طرق اخرى والوجه الذي يندفع به الاستبعاد هنا انه هنا لك طرق
اوليها لا شك ان معالمة الراوي اقوى حكما من مثل هذا الوجوب ومن عدالة الشاهد بها فانه لم يبعد عدم القبول هنا مع
ضعف الحكم فكيف يبعد هنالك مع قوته على ان لعدم الاكتفاء بالعدل الواحد في تعديل الراوي مناسبة واضحة للحكم بقبوله
وذلك لان اعتبار الزيادة على الواحد فيه يوجب قوة الظن الحاصل من الخبر ويبعد من احتمال عدم المطابقة للواقع الذي هو العلة
في اشتراط عدالة الراوي وفي ذلك من الموافقة للحكمة والمناسبة لقانون الشرع ما لا يخفى فلو صرف الاستبعاد الى قبول الخبر في اثبات
تلك الاحكام الجليلة مع الاكتفاء في معرفة عدالة راويه بقول الواحد الموجب لضعف الظن الحاصل منه وقربه الى احتمال عدم المطابقة
لكان اقرب الى الصواب واوفق بالاعتبار عند ذوي الالباب لا سيما بعد الاطلاع على ما وقع للمتاخرين من الاوهام في باب
التزكية وشهادتهم بالثقة لاقوام حالهم مجهولة او ضعفهم متربح لقلة التامل وخفة المراجعة حيث اعتمدوا في التاليف طريقة
الاكثار والتمتع وخامسها ان العلم بعدالة الرواة متعذر غالبا نظرا الى ان التكليف به بالعلم بل يكون بالظن ولا شك انه يحصل
واجاب عنه في المتن بان تحصيل العلم بعدالة كثير من الماضين امر ممكن فيه شك من جهة القرائن الحالية او المقالية سلمنا ولكن نمنع
كون تزكية الواحد بمجردها مثبتة للظن كيف وقد علم وقوع الخطاء فيها كثيرا سلمنا ولكن العمل بالظن مع تعذر العلم في امثال
التزايج مشروط بانتفاء ما هو اقوى منه ولا ريب ان الظن الحاصل من خبر الواحد الذي استفيدت عدالته من تزكية الواحد يكون
اضعف مما يحصل من امثاله البراءة او عموم الكتاب فلا يتم لهم اطلاق القول بحجية الخبر الواحد والخروج به عن اصالة البراءة وعمومات
الكتاب اقول ويمكن ان يجاب ايضا بمنع التكليف بالعدالة بعد سند العلم بها على ما مر بيانه في بحث اشتراط العدالة سلمنا ولكن لا
منع التكليف بالظن في الجملة لا كل ظن بل ظن مخصوص كالحاصل من تزكية العدلين فانه اي دليل على انه اذا انسد باب العلم
فيها يجب التكليف بالظن من حيث هو ظن وقد يتمسك هنا بالدليل هذا اذا كان سبيل العلم بالاحكام الشرعية
منسدا فاللازم العمل بالظن والظن يحصل بالخبر بمجرد تعديل واحد واما اثبات حق الله او حقوق الناس فلا بد فيها من العلم
او البينة او اليمين ولا يحصر الناس فيها في العمل بمطلق الظن فقبل اخبار الطبيب في اثبات اللحم وشبه العلم للرضاع ومن
كون الصوم مضرا بالمريض واخبار اهل الخبرة بالقيمة والارش ونحو ذلك هي مثل التزكية فيكتفى فيها بالواحد ولا وجه للحكم
بوجوب الاثنين وتوضيحه ان الاحكام الشرعية المتعلقة بالموضوعات التي ليس بيانها وظيفة الشارع مثل ان يقول يجوز الصلاة
في الخز او اثبات اللحم محرم او المرض المضر مبيح للافطار ونحو ذلك لا شبهة في انها انما تعلقت بما هي في نفس الامر كلف
فان حصل للمكلف العلم به فهو والا فيرجع الى الظن لا ستحالة التكليف بالمحال والعدالة من هذا القبيل فالمعتبر في الطبيب

واهل الخبرة والمزكي هو كونه معتمدا بحيث يحصل الظن وليس ذلك من باب الرواية ولا من باب الشهادة فالاصل يقتضي الاكتفاء في
التزكية بالواحد اقول فيه انا نقول ان الاحكام الشرعية اما مثل حق الله وحقوق الناس ولم يحصر الناس فيها في العمل بمطلق
الظن لجواز ان يكون المدار فيها على الخبر الذي كان مزكي راويه عدلين وما الذي يحكم ذلك حتى يحصر الناس وانه قبل اخبار
الطبيب يكفي فيه الواحد لا وجه للحكم بوجوب الاثنين فاما الرجوع في كفاية الواحد وكونه مثل التزكية في ذلك تم اشد المنع والوجه
في وجوب الاثنين بعد عدم الدليل على كفاية الواحد ظاهر وانه قوله الاحكام الشرعية المتعلقة بالموضوعات تعلقت بما هي في نفس الامر
فان لم يحصل العلم يرجع الى الظن لا ستحالة التكليف بالمحال فيه انه يقول الشارع اثبات اللحم المعلوم محرم ويدون العلم لا يحرم
وكذا المرض والخز وغيرها فاين محال يترتب عليه انما المحال انما يلزم لو قلنا بالتكليف بتحصيل العلم فيها واما لو قلنا بان الاحكام
المتعلقة عليها منوطة بالعلم وبدونه لا يتحقق الحكم المعلق عليها فلا يلزم محال اصلا وقد يؤيد كفاية الواحد وعدم اشتراط التعدد بان
المدار في امثال زماننا تزكية الشيخ والنجاشي والعلامة وامثالهم وهم ينقلون تعديل اكثر الرواة من غيرهم وموافقة اثنين منهم في
التزكية انما ينفع لو علم ان مذهب كل واحد منهم في التزكية اشتراط العدد وهو غير معلوم بل خلافه معلوم من حال بعضهم كالعلامة
حيث اكتفى في كتبه الاصولية بالمزكي الواحد فالقول باشتراط التعدد في امثال زماننا انما يتم لو كان هؤلاء المزكون عرفوا العدالة
من جهة المباشرة واتى الشرط باثباته وفيه انه يجري مثل ذلك في تزكية الواحد ايضا حيث انها انما ولو علم مذهب كل واحد
من المعدلين ومن ينقل التعديل عنه في العدالة وهو غير معلوم فلعله غير موافق لمذهب المجتهد فكيف ينفع تعديلهم بالمستراب و
القول بان العالم بالخلاف والوفاق اذا اطلق يريد ما يوافق الكل جار فيما نحن فيه ايضا هذا شرح المقام على وفق كلام القوم و
التحقيق الحقيق انه قد عرفت ان العامل بالخبر الواحد اما يعمل من حيث انه الخبر المعهود المروي او من حيث انه خبر او اعتبار افادة
الظن وعلى التقادير اما ان نقول بعدم اشتراط العدالة او نقول باشتراطها والقائل بالاشتراط اما يقول به لاجل اختصاص دليل
الحجية بما كان راويه عدلا او باعتبار دليل خارجي اوجب اخراج خبر غير العادل اما القائل بعدم اشتراط العدالة فهذا البحث
ساقط عنه واما القائل بالاشتراط فان كان قوله باعتبار اختصاص دليله على حجية خبر الواحد بما كان راويه عدلا فاللازم عليه الرجوع
الى دليله فان كان الثابت منه حجية ما كان راويه فاللازم عليه الرجوع الى دليله فان كان الثابت منه حجية ما كان راويه معلوم
العدالة او العدل الذي زكاه اثنان او ما اجمع على كفاية تعديله فلا مناص له عن القول باشتراط التعدد وان كان الثابت
حجية ما كان راويه مظنون العدالة او المخبر عن عدالته مطلقا فلا الاكتفاء بتعديل الواحد وان كان قوله بالاشتراط لاجل دليل
خارجي فاللازم عليه الرجوع الى هذا الدليل فان دل على اشتراط العلم بالعدالة او العدالة النفس الامرية او ما اجمع على
ثبوت العدالة به فيجب عليه اشتراط التعدد وان دل على اشتراط العدالة وكانت خبرية فلا الاكتفاء بالواحد ثم كل من يقول
بما مر ولا لزم مفهوم اية النبأ على قبول خبر العدل مطلقا يلزم عليه الاكتفاء بالواحد في التزكية مطلقا والقول بتناقضه
مع المنطوق قد عرفت ضعفه هل يقبل تزكية غير الامامي العدل واحدا او متعددا على القول بعدم اشتراط
العدالة بالايمان كما هو الحق ام لا الظاهر اختلاف القول فيه باختلاف ادلة اشتراط العدالة بل ادلة حجية خبر الواحد والتامل
فيما تقدم يمكن من استنباط التفصيل ههنا التاسعة اعلم انه لا فرق بين الجرح والتعديل في جميع ما ذكر ونقل عن شيخنا
البهائي قول بالفرق بين التزكية والجرح اذا صدر عن غير الامامي فيقبل الاول دون الثاني وكان الوجه فيه ان الامامي
عند غير الامامي جرح فلعله بنى جرحه على طريقته بخلاف العدالة وفيه ان اطلاق الجرح والتعديل ان كان منصرفا
الى ما هو مقبول عند الكل فلا بد من حمل جرحه على ما هو جرح عندنا لا ما هو جرح عنده والا فيجري مثل هذا الكلام في العدالة
ايضا الثالثة اذا روى عدل خبرا في تعديل راو او جرحه فهل يقبل مطلقا او يبتنى على كفاية الواحد الظاهر من المتن الثاني
والاظهر الاول لانه لا تبتني على حجية خبر الواحد على قبوله فلا وجه لرده فان قيل ان هذا مقبول لانه ما هو بناء على تخصيص مفهوم

اية النبأ بغير التعديل لما عرفنا لو سلمنا صحة ذلك فلا يضر لانه لان المعدل هنا الامام المروي عنه دون الراوي لان خبره ان الامام قال كذا
خبر غير مخصص التزكية باشتراط التعدد في تعديل الامام وجهه المسئلة التاسعة اختلف الاصوليون في انه هل يكفي الاطلاق في الجرح
والتعديل بان يقول فلان عدل او ضعيف من دون ذكر سبب العدالة والضعف ام لا على اقوال ثالثها كفايته في التعديل دون
الجرح والمذهب الملائم في البادي وهو منقول عن الشافعي ورابعها عكسه وخامسها وهو مختار الرازي كفايته ان صدر
من العالم بالاسباب وعدمها ان صدر من غير العالم بها وسادسها كفايته لو علم اتفاق مذهب المعدل او الجارح مع المعين
فيما يتحقق به الفسق والعدالة والا فلا وهو مختار السيد جمال الدين في شرح التهذيب والشهيد الثاني رحمهما الله وسابعها
انه يكفي الاطلاق من العالم بالخلاف في اسباب الجرح والتعديل اذا علم اتفاقه مع المعين فيما يتحقق به العدالة والجرح
او كان في مقام الشهادة لمن يريد العمل بقوله والا فلا يكفي وهذا هو الذي اختاره في الاشي عشرية هذا الكتاب بقوله
ويكفي الاطلاق فيهما اي في الجرح والتعديل اذا كانا صادرين من الموافق للمعدل له اي من علم موافقته لمن يريد العمل بقوله
في معنى العدالة والجرح او من غير معلوم الموافقة العالم بالخلاف فيما يتحقق به التعديل والجرح وحده اي العالم بالخلاف
لم يبق له اي بقول المعدل لكن لا مطلقا بل اذا علم عمله بقوله لكونه اي كون قوله شهادة من المعدل له فلا يكون الاطلاق اذا صدر
من العالم بالعمل بقوله لكونه فتوى كما اذا كان المعدل له مقلدا له فانه لا يكفي الاطلاق ح لكل احد وقوله اذا ما له حيثيا
اي حيث العلم بالخلاف والعمل باعتبار كونه شهادة ما يثبت المطلوب تعديلا كان او جرحا عند الكل ولا يخرج عن العدالة
بتدليسه ودليل كفاية الاطلاق في صورة كون المعدل عالما بالخلاف في امر العدالة والجرح وعمل المعين بقوله باعتبار كونه شهادة
وتقريبا لدليل ان اداء الشهادة اذا كان لمن يعلم انه يقبلها ويعمل بقول الشاهد يجب ان يكون بحسب الشاهد من الالفاظ المشتملة
فيه ما هو الظاهر عند من يؤدي الشهادة عنده ويفهم منها اذا علم بالاختلاف في معنى اللفظ دون غير ما هو المعين عند
الشاهد نفسه لا يجا به التدليس القادح في العدالة ويلزم ذلك انه اذا كان اداء الشهادة لمن لا يعلم موافقته المعين او انشاء
او لكل العلماء يكون المراد باللفظ ما يثبت الحكم عند الكل فمع علم المعدل بالخلاف في معنى الشهادة والجرح وعلمه بعمل المعين
بقوله باعتبار كونه شهادة يجب الاكتفاء بالاطلاق منه اذ يعلم ان مراده ما يثبت الحكم عند الكل واما احتمال ان الدليل
والجارح يكتفي بمذهبه في الجرح والتعديل على اعتقاده فيما يراه جرحا او تعديلا فيشير ان اكتفائه بمذهبه في اثبات الحكم
اعتقاده لا يصح في مقام الشهادة كما مر وانما هو يكون في مقام الفتوى لمقلديه كما مر وكون تعديل علماء الرجال وجرحهم
من هذا القبيل فيكتفى منهم بالاطلاق ويراد منه ح بالشهادة قوله لكونه شهادة مقابل الفتوى فلو قيل بكون التعديل
من باب الاخبار فيقوم دون الشهادة ويكون هذا المجتهد المجتهدين يكفي فيه الاطلاق وعمل بالشهادة لكون التعديل والجرح
عنده من باب الشهادة دون الاخبار كما مر ولا يخفى ان هذا الدليل انما يتم اذا لم يكن مذهب الشاهد ومعتقده في معنى
العدالة معروفا او لم يحتمل ما يعم مزيته او كونه معتقا فلزوم التدليس على البناء على معتقده ح وعلى هذا فلا يثبت
كفاية الاطلاق في تعديل علماء الرجال وجرحهم وتوضيح المقام ان كثيرا من المتاخرين ومنهم الى الله المصنف الامام قال با
لاكتفاء بالاطلاقات علماء الرجال في العدالة والجرح وما قاله بيان ايضا ان اتفق العالم الورع المطلع على سر اشتراط
العدالة واختلاف الناس فيها وفي اسبابها واسباب الجرح اذا صنف كتابا في تعديل الرجال وجرحهم لان يكون مرجعا للعلماء
وعدالتهم وعرفا التعديل والجرح من سبب لم يكن سببا عند كثير من يرجع الى كتابه وكان عالما بذلك ومع ذلك اكتفى
فيهما بالاطلاق كان مدلسا خارجا عن العدالة واحتمال ان يكون تعديلهم وجرحهم على وفق مذهبهم فيما خاصة مردود بانه انما
يجري في مقام الاجتهاد والفتوى لمن يستفتيه ويقلده لا فيما اذا كان التعديل او الجرح لجم غفير من الناس مختلفين فيما
يتحقق به العدالة والجرح كما هو شان علماء الرجال فان ما الفوه انما هو للمجتهدين وارباب النظر لا لمقلديهم في زمانهم ولا بعده

المقلد الى معرفة الرجال فهم يعتقدون ان ما ذكره حجة لمن يأتي بعدهم من العلماء والمجتهدين ويعلمون انهم يلتزمون العمل بقولهم مع اختلافاتهم في اسباب الجرح والتعديل وعدم جواز التقليد لكونهم من اهل الاجتهاد ومكلفين بما اقتضت آراؤهم في باب التعديل والجرح فلو زكوا رجلا او جرحوه بسبب وقع الخلاف في سببيته ولم يذكروه بل اكتفوا فيه بالاطلاق لزم التدليس ان اعتقدوا حجية قولهم لاهل العلم بالاطلاق او عدم الفائدة في اقوالهم وتصانيفهم لو اعتقدوا عدم حجيته واحتمال ان المعدل او الجارح ربما لم يعرف الخلاف ولم يخطر ببالهم اصلا فلا تدليس لا يجري في امثال فحول علماء الرجال لانهم عالمون بالخلاف في الاسباب عارفون بحقيقة الحال بل هو يجري في غيرها وعلى هذا ينبغي ان يكون مرادهم من العدالة في مقام الاطلاق المعنى الذي هو مسلم الكل حتى ينتفع الكل وكذا الجرح فان قيل يلزم التدليس من جهة اخرى فان العالم بالخلاف يجوز ان يكون كثير من اللاحقين قائلين بالمعنى الاولى مثلا في العدالة فاذا اقتصر في التعديل على الاعلى لزم تدليسه بالنسبة الى هؤلاء اللاحقين في شأن من يتصف بالادنى قلنا التدليس انما يلزم لو كان بناء علماء الرجال على الاطلاق في جرح المتصف بالادنى وليس كذلك بل لا يجرحون بالاطلاق الا من هو مجروح عند الكل فاما يسكتون عنه او يذكرونه بما يعلم اتصافه من الاوصاف كما يقولون لم اسمع اوكان صدوقا او خيرا او فاضلا حتى يعرف حاله كل عالم بما يقتضيه نظره فيه ومن هذا ينبغي انهم ما يتوهم من ان ارادة الاعلى وان كان مستلزما للعلم نفع ولكنه منوط بالفائدة اخرى وهي انه قد يكون مذهب اللاحقين في العدالة هو الادنى فلا يعلمون اتصاف الراوي بها اقول نرى الفقهاء كثيرا ما يطلقون في ذكر الفاظ وقع الخلاف في معانيها في مقام التأليف لغير المقلدين ويعلم ان مرادهم ليس المعنى الاعلى كما انهم يقولون في الصحيح كذا او بحجة فلان مع ان بعض معانيها ما وقع الخلاف في عدالته وضعفه او ليس له معدل واحد مع اللازم من الدليل المذكور ان كل من يذكر الصحيح مطلقا في مقام التأليف حيث انه ليس للمقلدين لانهم لا يحتاجون الى دليل يراد به ما كان جميع رواته عدلا وفاقا سديدين بعدلين مع ان الظاهر انه ليس كذلك بل بناؤهم على البناء على آرائهم ومعتقداتهم ولا يلزم تدليس لانهم يذكرون آراءهم في معاني هذه الالفاظ او هي معلومة من الخارج وعلى هذا بناء الفقهاء في كتبهم الاستدلالية حيث يفرعون المسائل على قواعد الاصولية بحسب آرائهم فيها وسياتي زيادة توضيح لذلك في بحث الاجماع المنقول وعلى هذا فيمكن ان يكون بناؤهم في التعديل والجرح على مقتضى آرائهم في العدالة والجرح ولزوم التدليس انما هو لو علم عدم سابهم لمذاهبهم فيهما او تابع احتماله فلا يلزم تدليس وان لم يكن معلوما لنا الا ان هذا مع انه لو فرض ثبوت انه يجب ان يكون المراد من معنى العدالة مثلا ما هو مسلم عند الكل في معنى العدالة نقول ان اريد كل علماء زمان المصنفين في علم الرجال والمتقدمين عليهم فهو صحيح ولا يفيد لنا في هذا الزمان اذ لعله كان بعض المذاهب في العدالة من المتقدمين بعيد زمانهم كما صرحوا به في الملكة من انها انما ظهرت بعد زمان العلامة بان لا يظهر المخالف اجماع مركب كما في كثير من الاقوال وان اريد كل علماء هذا الزمان وامثاله فنقول لم يثبت ذلك من الدليل لما مر من احتمال حدوث بعض المذاهب وعدم اطلاع المعدل عليه فلم يعتبره ولا يختص ذلك بمعنى العدالة بل يجري في غيره ايضا فانه يحتمل ان يكون بناء المعدل في تعديله على تحليل الغير واكتفى في تعديله باحد لحدوث مذهب التعدد او لعله اكتفى في ذلك الغير باعتقاده في العدالة وهكذا ومن هذا ظهر ضعف هذا الدليل واما الاكتفاء بالاطلاق في صورة العلم بوفاق المعبر العدل للحق واضح ولذلك لم يتعرض له لبيانه وتوهم ورود لا من غير عطف على قوله من الموافق او العالم بنوع لا يكفي الاطلاق من غير من علم موافقة المعبر له او العالم بالخلاف او يعلم المعبر له بقوله لكونه شهادة سواء علم الخلاف او لم يعلم لا لاجل شهادة بل لاجل كونه فتوى او لم يعلم الحال كما هو شأن ارباب التواريخ او لم يكن عالما بالخلاف في معنى العدالة او الجرح لا مكان كون المعبر في مقام الاجتهاد والبناء على مقتضى اجتهاده لا في مقام الشهادة للغير وان وقع الخلاف

فلا يجب

فلا يجب ان يكون مراده ثابتا لما هو عند الكل او بعدم المعرفة او معرفة العمل بقوله وان عرف الخلاف او معرفة في معنى العدالة موافقه على مقتضى اعتقاده ولا يلزم تدليس اصلا وعلى هذا اكتفاء اي كفاية الاطلاق مطلقا سواء علم الموافقة او لا وسواء كان المعبر عالما بالخلاف وبالعمل بقوله او لا فيهما اي في التعديل والجرح كما هو اول الاقوال في المسألة او كفاية في الاول اي التعديل دون الجرح كما هو الثالث او في الثاني اي الجرح دون الاول كما هو الرابع او كفاية في الاطلاق الصادر عن العالم بالسبب اي سبب العدالة والجرح دون الصادر عن غير العالم كما هو مذهب الخامس او عدمها اي عدم كفاية الاطلاق مطلقا كما هو القول الثاني او الكفاية مع العلم بالموافقة خاصة دون غيره بالكل وعدمه فظاهر احتج القائل بالاول هو القاضي ابو بكر بان الشاهد على الجرح والتعديل ان لم يكن بصيرا بشأنه او اسبابها لم يصلح للتزكية وان زكى والحاكم هنا لم يكن عالما وهو خلاف المفروض وان كان بصيرا فلا حاجة الى ذكر السبب او السؤال عنه وايضا ان المراد بالبصيرة ان كان البصيرة في سبب العدالة والجرح فقط فالقائل قوله فلا حاجة الى ذكر السبب لما العمل بالسبب الذي يجعله سببا لم يكن سببا عند المعدل والمعبر لم يعلم بالخلاف في الاسباب او علم ولكن بنى التزكية على اعتقاده في الاسباب واحتمال التدليس انما هو اذا علم العمل بقوله من غير تقليد بانه لا مطلقا كما هو الظاهر وان كان المراد البصيرة في الخلاف فمع انه لا يكفي لاحتمال البناء على مذهبه يمنع ان غير البصير فيه لا يصلح للتزكية وقد يرد هذا الجواب بان الكلام في تزكية ارباب الرجال ولا شك انه لا يتصور في حقهم عدم البصيرة بالاسباب او بالخلاف ولا عدم علمهم بالعمل بقولهم لغير مقلديهم فيجب القول بالاكتفاء بالاطلاق اقول ان اكثر الاصوليين فرضوا المسألة مطلقا من غير اختصاص بتزكية الرواة ولا اختصاص بالائمة علماء الرجال بل جعلوها متعلق الذكر وصرح البافوي في حاشية شرح العضد بان الظاهر عموم المسألة ثم يظهر من بعض المتأخرين اختصاص العنوان والرد المذكور انما تم على الثاني دون الاول مع انه في تمامية على الثاني ايضا نظر كما ذكرنا واحتج القائل بالثاني بوجهين احدهما انه لو اكتفي في الجرح لادى الى التقليد للاختلاف في اسباب الجرح فيجوز كون الجارح مردودا مقلد الجارح العمل بمجرد قوله ما رواه جرحا وربما لو ذكر لم يره المجتهد جرحا واعترض عليه بان اختلاف اسباب الجرح اسباب العدالة والاختلاف بينها اختلاف فيهما واجيب عنه بان اطلاق الجارح يقتضي علمه بارتكاب المجروح ما هو فسق في الجملة واسباب الجرح يختلف فيها فالعمل بقوله من غير ذكر سبب الجرح تقليد له واطلاق المعدل يقتضي عدم علمه بما هو فسق في الجملة اي لا يعلم الفسق اصلا في معتقد مذهب ومع لا يكون اختلاف في اسباب العدالة فالعمل بقوله لا يكون تقليدا بل عمل بالاجماع ووجه ذلك بان العدالة رفع الجرح فان الجرح وفهم منه الايجاب الجزئي فهم من الاطلاق في التعديل رفع الايجاب الجزئي الذي يرجع الى السلب الكلي بمعنى انه لا يكون مجروحا بشيء من المذاهب اصلا ورد بمنع ذلك وانه ليس كذلك ويمكن التوجيه بانه بان مرجع احداث العدالة ما [illegible] التعديل لا يرجع الى مسألة اجتهادية بخلاف الجرح وفيه ان احاد العدالة ايضا اجتهادية مع ان اجتهادية اسباب الجرح تستلزم اجتهادية العدالة ولو كان اصلا انه اذ ربما علم المعدل شيئا او كان موجبا للجرح عند مجتهد غير موجب له عند غيره على الاصل وثانيهما ان اسباب التعديل لكثرتها لا ينضبط فلهذا يكتفى فيه بالاطلاق والحاصل ان العدالة بمنزلة وجود مجموع يفتقر الى اجزاء وشرائط يتعذر ضبطها او يتعسر والجرح بمنزلة عدم لم يكفي فيه انتفاء شيء من الاجزاء او الشروط وفيه ان المراد ان كان تعسر الاطلاع على اجزائها وشرائطها فيلزم تعسر الاطلاع على العدالة فينبغي ان لا يسمع التعديل اصلا وان كان المراد تعسر ذكرها بعد الاطلاع عليها ففيه انه لا يلزم ذكرها بتفاصيلها بل بالفاظ الدالة على التفاصيل كما يقال انه صاحب الملكة مثلا مع ان مثل ذلك جار بعينه في بعض الشروط واحتج الرابع انه بوجهين احدهما ان مطلق الجرح كاف في ابطال الاعتماد برواية المجروح وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الناس الى البناء على الظاهر فيها فلا بد من ذكر السبب وثانيهما ان العدالة تلتبس على الناس لكثرة التصنع فيها بخلاف الجرح ويرد على الاول ان الجرح ايضا مختلف فيه فكيف يكتفي بمطلقه في ابطال

لاعتماده على ان السابع الى البناء على الجرح اغلب واقرب الى الطباع والناس لعدم اجتنابهم كثيرا من الفسق على ذلك مبني على كون
العدالة مطلق حسن الظاهر وهو قول مجهور وعلى الثاني انه كان الا ان الناس لكثرة الفسق من موانع قبول الاطلاق في المقابل
كثرة الاختلاف في اسباب الجرح ايضا من الموانع فلعل الفاسق بانه لا يتفق احدهما ابقى لا غير العالم باسبابها كان البناء مع ان ذلك
خلاف العادة لورود وانفتح باب العلم بالاسباب مع غاية الاختلاف فيها لا يوجب القطع وحجة الثاني مع ردها ظاهر ومما ذكرنا
تعلم ان الحق هو عدم الاكتفاء بالاطلاق الا مع العلم بالموافقة المسئلة الثالثة اذا اجتمع في واحد جارح ومعدل فلا يخلو اما ان يكونا
متعارضين كما اذا اخبر عدل عن عدالة الشخص مستندا الى الاطلاع على عشرة فيها فيلزم او بعدله ولا مرجح واخبر اخر انه فيما لا يكونا
متعارضين كما اذا قطعا الى انه لا يعني المايكون قول كل منهما مطلقا من دون تعيين سبب الجرح ولا نفي هذا السبب بخصوصه كان
يقول الجارح فلان فاسق والمعدل انه عادل او يكون قول الجارح مستندا الى سبب خاص كان يقول فلان قتل زيدا اول شهر
رمضان ويكون قول المعدل مطلقا من دون نفي القتل كان يقول فلان عدل او يكون قوله مطلقا نفي السبب المذكور كان
فلان عدل ولم يقتل زيدا الا في دار اخر شهر رمضان او يكون قوله بخصوصه نفي السبب المذكور كان فلان عدل ولم
من دون الاطلاق للتعديل وهذه الصورة وان لم يكن من باب تعارض الجارح والمعدل حقيقة لعدم ثبوتها الا العدالة التي يجرح هذا
النفي فالمكون الثالث معدلا لكن قد يذكر حكمها في خلال المسئلة تعارض الجارح والمعدل لمشابهة الثالثة منها المعدل في نفي
يوجب الفسق ولاتحاد حكمها مع حكم صورة جمع المعدل بين الاطلاق والنفي فهذه صور اربع ينفي المعدل في الثاني منها خصوص
السبب الذي ذكره الجارح ولا ينفيه في الباقيين اذا عرفت ذلك فاعلم انهم اختلفوا في صورة التعارض فذهب بعضهم الى
تقديم الجرح مطلقا وقيل بعدد التعديل كك وذهب وفصل ثالث ولعله الاكثر نظرا للجمع بينهما ان امكن الجمع والا رجع
الى المرجحات ويتقدم اخران بين الجارح السبب ونفاه المعدل بخصوصه مع الاطلاق اريد ومن يرجع الى المرجح والا يتقدم
الجرح فالجمع وتقديم الجرح بعينها في الصورتين لتعذر الجمع لتصديق كل منهما فيما ادعاه ولا يكذب باحدهما في دعواه
ويلزمه ترجيح الجارح في العمل وحاصل هذا التفصيل تقديم الجارح في الصورتين الاوليين من الصور الاربع والرجوع الى
المرجح في الاخيرتين وقال العلامة في النهاية اذا تعارض الجارح والمعدل ولم يخص نفيه اي نفي المعدل في جرح
الجارح بجرح الجارح ونحو ذلك مع الاعتضاد بجمع الاكثر الاورع وحاصل هذا تقديم الجارح في الصور الثلث الاولى و
الرجوع الى المرجح في الاخيرة واختاره ثانيا ذكر بقوله واذا تعارضا اي المعدل والجارح فالجمع ان امكن الجمع وتقاوما
ان كانا متساويين نوع وضعفا والا بان لم يكن الجمع او امكن وكان احدهما اقوى فالترجيح اي يجب الرجوع الى المرجحات
وحاصل هذا القول انه يقدم الجارح في الصورتين الاوليين مع التساوي ويقدم الراجح بدونه وفي الاخيرتين ويرجع
الى الترجيح وذهب السيد جمال الدين بن طاوس وصاحب المعالم الى انه يجب المصير الى المرجحات الخارجية من الاكثرية و
الاورعية والاضبطية ونحو ذلك مطلقا واشتهر في الزبدة ونسب بعضهم الى جماعة من محققي اصحابنا ثم في صورة الرجوع الى
المرجح اذا فقد المرجح فيتوقف على جميع الاقوال وينقل في الحاشية القول بالتوقف مطلقا من الشيخ احتج الاولون بان في
الجرح زيادة اطلاع لم يطلع عليها المعدل ومنافاة وايضا في تقديم الجرح جمع للجرح والتعديل فان غاية قول المعدل
انه لم يعلم فسقا لا انه علم عدم الفسق لانه غير محسوس والجارح يقول علمت فسقه فلو حكمنا بعدم فسقه كان الجارح كاذبا
ولو حكمنا بفسقه كانا صادقين فيما اخبرا به والجمع اولى مهما امكن لان تكذيب العدل خلاف الظاهر وفيه ان نحو من الدليلين
لا يجري في الصورتين الاخيرتين احتج الثاني بانه لما كان الاصل هو الفسق ويصح الحكم بخبرهما بعدم ظهور العدالة فيمكن
حمل كلام الجارح على عدم ظهور العدالة ويكون معنى قول المعدل ظهورها عنده فيمكن الجمع بترجيح المعدل
وفيه مع انه لا يجري في غير صورة الاطلاق الجرح ان المتبادر من اطلاق الفاسق وجود صفة الفسق واعتقاد لم يجر ادلتهم

من اطلاق الفاسق على مجهول الحال ودليل الثالث ان الغرض ان قول كل واحد منهما حجة اذا خلى عن معارض فيجب تصديقه
ويستلزم تصديقه تكذيب في الصورتين الاوليين لم يوجد لشيء منهما معارض كك بل يمكن تصديق كل منهما فلا معارض لشيء منهما
حقيقة فيجب قبولهما وان كان لاحدهما مرجح اخر وقبولهما معا هو الجمع بينهما ويلزمه ترجيح الجارح اي في العمل لا في التصديق فانه
لا يرجح احدهما بل كلاهما يصدقان في قولهما وما قلنا ان في الصورتين لا تنافي بين القولين ولا تعارض لان معنى قول
المعدل انه لم يظهر له مع المعاشرة والصحبة المتاكدة امر يوجب الفسق ومعنى قول الجارح انه ظهر له ولا تعارض بينهما اصلا فانه يمكن
ظهوره لهذا وعدم ظهوره لذاك فان قيل معنى قول المعدل انه ظهر له حسن الظاهر او الملكة على الاختلاف في العدالة فمعناه
ان حكم بحسن ظاهر من شهد له او اتصافه بالملكة فالحكم به حكم بكونه عادلا وتصديق الجارح حكم بكونه غير عادل فيلزم من تصديقهما
الحكم بكونه عادلا وغير عادل معا وهو محال قلنا لا شك ان حسن الظاهر قد يجتمع مع الفسق الباطني وكذا الملكة ان قلنا بكونه
منافيا مع صدور معصية نادرا وليس مطلق حسن الظاهر او الملكة عدالة بل اذا لم يعلم معها الفسق الباطني او المعصية النادرة و
هذا فمعنى قول المعدل انه حسن الظاهر او متصف بالملكة وما ظهر له منه فسق باطني او صدور معصية نادرا ومعنى قول الجارح انه
انه ظهر له فسقه ومعصيته فلا تنافي ولو قلنا بعدم اجتماع الملكة مع المعصية مطلقا كما يدل عليه قولهم ويزول بفعل الكبيرة فنقول
لا شك ان حصول العلم بالملكة متعذر بل غايته ما يحصل بالمعاشرة والخبرة هو الظن ولو فرض حصول العلم فان فلا بد في الحكم
بتحققها بعده من ملاحظة الاستصحاب الذي لا يفيد سوى الظن فمعنى قول المعدل اني ظننت باتصافه بالملكة ولعدم لزوم
المطابقة للواقع في الظن لا تعارض بينه وبين قول من يقول انه ظهر له عدم اتصافه بالملكة ولكن يشكل الامر في تزكية علماء
الرجال اذ عرفت انهم لم يلاقوا جميع الرواة ولم يكن حالهم مشتهرا ايضا فبناء علماء الرجال في كل من التعديل والجرح على
الظن وعلى هذا فمعنى قول المعدل اني ظننت اتصافه بالملكة ومعنى قول الجارح اني ظننت صدور فسق منه والجمع يقتضي تعيينهما
لا يوجب ترجيح الجارح على القول بعدم اجتماع الملكة مع الفسق اذ مرجع قول المعدل الى ظن عدم صدور الفسق ومرجع قول
الجارح الى ظن صدوره والجمع يقتضي حصول الظنين لا يوجب تصديقه مع عدم الفسق فانه لم يعتبر الظن في اخبارهم بل
خبر المعدل انه ذو ملكة وخبر الجارح انه فاسق فلا يمكن الجمع اصلا والحاصل ان العدالة ليست عدم ظهور الفسق خاصة حتى يكون
معنى قول المعدل لم يظهر له فسقه بل هي شرط امر اخر وهو قد يجتمع مع الفسق كحسن الظاهر وقد لا يجتمع كالملكة فان العدالة
بمعنى حسن الظاهر امر اضافي ومعنى حسن الظاهر انه كان ما ظهر منه كان حسنا فيمكن تحققها بالنسبة الى شخص وعدم
تحققها بالنسبة الى اخر بخلاف الملكة فانها امر واقعي لا يمكن كونه ذي ملكة وغير ذي ملكة فامكان الجمع بتقديم الجارح انما
هو على الاول دون الثاني واما الجمع بمعنى تصديقهما معا وان لم يقدم الجارح فحاصل مرادهم هنا مع انه ان اريد تصديقهما
في لازم الخبر الذي هو الظن في بعض الصور فهو يمكن في غير الصورتين ايضا وان اريد تصديقهما في نفس الخبر فهو ايضا لا يصح في
الملكة لعدم امكان اجتماع الملكة مع اضدادها بخلاف حسن الظاهر فانه يجتمع مع سوء السريرة واستدل على وجوب الجمع
في الصورتين ايضا بان الجمع مهما امكن اولى من الطرح وفيه مضافا الى انه لا يكون في الصورتين على بعض الاقوال كما عرفت
انه لا دليل على اعتبار ذلك الاولوية ولم يظهر للرابع دليل وكذا الخامس الذي اختاره بل الدليل على نفيهما واضح اما
الرابع فلانه لا يتصور تقريره في نفي المعدل السبب بعينه اذا انحصر قوله في هذا النفي وما اذا جمع بين الاطلاق والنفي
ويمكن ان يقال ان معنى قوله ولم يخص نفيه انه لم يكن نفيه امرا مخصوصا اي مقيدا بل كان قوله مطلقا لرجع الى القول الثالث
وهو بعيد واما الخامس فلانه لو امكن الجمع لا وجه لاشتراط التقاوم فيه وبذلك صرح في الحاشية حيث قال الحق ان
في هذه الصورتين اي صورة امكان الجمع يعمل قول من يحصل به الجمع وان كان الطرف الاخر راجحا اذ مع امكان
الجمع لا يتحقق تعارض في الحقيقة ومع عدم التعارض يجب العمل بكل من الدليلين وان كان احدهما اقوى من الاخر

بعد كون الاقوى حجة احتج القائل بالقول السادس بوجهين احدهما ان دليل الجمع وترجيح الجارح في بعض الصور هو امكان
الجمع واولويته من الطرح بما امكن ولا دليل على اعتبار مثل هذه الاولوية وفيه ان الدليل لم يكن مجرد ذلك بل حجية قول
من العدل والجارح مع عدم المعارض وانتفاء التعارض في بعض الصور على ما عرفت وثانيهما ان الذهاب الى الجمع في
ترجيح الجارح في بعض الصور كالصورتين الاوليين كان لتوهم عدم التعارض وليس كذلك بل التعارض متحقق في جميع الصور
غاية الامر ان التعارض في الصورتين الاخيرتين من باب تعارض النصين وفي الاوليين من باب تعارض الظاهر مع النص
فان الجرح فيهما نص وانما التعديل في حكم الظ في صورة الثانية من قبيل تعارض الظاهرين في الاولى وكما يقدم النص
على النص والظاهر على الظاهر بالمرجح كذا يقدم الظاهر على النص بمرجحه وفيه ان المراد بالظاهر المعارض مع النص
ان كان هو قول المعدل فلان عدل حيث ظاهره لم يرتكب الشيء الذي نسب اليه الجارح كما هو الظاهر من قوله معارضة
النص هنا الظاهر وكذا من قوله تعارض الظاهرين ففيه ان معنى قول المعدل انه حسن الظاهر او مطوية انه متصف بالملكة وهذا
اللفظ نص في احد المعنيين وليس الظاهر منهما انه لم يرتكب الشيء اذ لا منافاة واقعا لظاهر انه حسن الظاهر او كونه متصفا
بالملكة يجب … المعدل وبين ارتكابه الشيء بالمنا وان كان المراد بالظاهر هو ظاهر حال الراوي حيث ان قول المعدل
نص في احد المعنيين والظاهر من حال من كان حسن الظاهر او متصفا بالملكة ظاهر انه لا يرتكب الفسق واقعا مع انه خلاف
الظاهر ففيه انه لا نسلم ان هذا الظ يقدم على النص بالجرح كيف مع ان المجتهد لو اختبر شخصا اعواما وظن بعد المدة بالاختبار
ثم شهد عدلان بفسقه يجب عليه قبوله وقول المعدل مع اية مرجح كان ليس باقوى من اختبار نفسه وحجة القول السابع وهو
التوقف في الجميع واضحة وفساده مع امكان الجمع ظاهر والحق عندي هو التفصيل بانه ان امكن الجمع وهو في بعض شقوق
الصورتين الاوليين على ما ظهر مما ذكرنا يجمع فيقدم الجارح والا فيتوقف ويلزمه عدم العمل بالرواية ايضا واما الترجيح بالمرجحات
التي ذكروها فلا اذ لا دليل على اعتبار امثال هذه المرجحات فائدة اعلم انه سياتي في بحث العام والخاص الخلاف في العمل بالعام
قبل الفحص عن مخصصه وعدمه وفي العمل بالخبر قبل الفحص عن معارضه وعدمه ومثله يجري في قبول قول المعدل والجارح انه هل
المعدل والجارح هو بعينه القول في الادلة المتعارضة والحق عدم لزوم الفحص لأجله التعارض فيرجع الى الاخبار … قبل
قبول الجرح والتعديل من علماء الرجال في رجل معين حتى تفحص عن معارضه ولا يخفى ان ذلك الخلاف انما هو في حال الرجال المنتسبة
الى رواة الاخبار واما مطلق التزكية والجرح فليس كذلك مثل ان يزكي عدل في هذا الزمان رجلا موجودا في هذا الزمان عند
الحاكم فنظر الحاكم الممنوع من الاتمام مع العطلة يذكر فيه مسائل متعلقة بالجرح والتعديل الاولى ان حكم الحاكم
بالشهادة اي بمقتضى شهادة رجل كعمل العالم بالرواية اي برواية رجل تعديل لذلك الرجل وكذا شرط العلم بان الحاكم والعالم
يريان العدالة شرطا في قبول الشهادة والرواية كما في الاكثر وبعض الحاجبي وغيرها على ما … اشترطها لم يكن تعديلا والمراد بكون
حكمه وعمله مستندا الى مجرد الشهادة او الرواية كونها او شهادة رواية لا ان يكون موجب الحكم او العمل … يكون حكمه
او عمله بشهادة او رواية لاجارتها تذكرا او الحاكم العالم بالواقعة الشبة له او لكونها منضمة مع قرائن مفيدة للعلم او لحصول
التواتر او الشياع بها او غير ذلك ولا يكفي الاصل في اثبات الاستناد الى مجردها بل غيرها بجريان اصالة النفي في العدالة انه
ثم العدالة الثابتة بهذين الطريقين هي العدالة عند الحاكم او العالم لا مطلقا فلا بد في ثبوت العدالة عند مجتهد آخر من موافقة
الحاكم او العالم فيما يتحقق به العدالة وتركهما اي ترك حكم الحاكم وعمل العالم بشهادة رجل او روايته ليس جرحا له
لجواز وجود معارض او فقد شرط آخر سوى العدالة او لعدم ثبوت عدالته عنده لا ثبوت فسقه والثانية اختلفوا في رواية
العدل عن غيره انه هل هو تعديل له او لا فقيل انه ليس بتعديل مطلقا وقيل رواية العدل تعديل وقيل تعديل ان علم انه لا يروي
الا عن ثقة كما قيل في صفوان بن يحيى والبزنطي وابن ابي عمير وعلي بن الحسن الطاطري ومحمد بن اسمعيل بن ميمون وجعفر بن بشير …

يكون ذلك تعديلا للماضي والمستقبل والاول وهو كونه تعديلا ظاهر البطلان لعدم ملازمة بين الرواية عن شخص وتعديله والقول بكونه
ترتب فائدة على الرواية عنه لو لا كون المروي عنه عدلا لعدم جواز العمل بروايته مدفوع بان فائدة الرواية غير منحصرة في العمل
غير منحصر برواية العدل والثاني وهو التفصيل وان كان حسنا اذ لا شك انه بعد العلم بانه لا يروي الا عن ثقة يعلم ان المروي
عنه ثقة الا انه يشكل حصول شرطه وهو العلم بانه لا يروي الا عن ثقة ومنهم من لم يشترط غير العلم بل جعل رواية من قيل في حقه انه لا يروي
الا عن ثقة كالاشخاص المذكورين من امارات التعديل والرواية منه في … جماعة من متاخري اصحابنا وجعل الاكثر من موجبات
القوة والثالثة ان التعديل بمعنى انه لا بد في قبول التعديل من العدل من كون الراوي عادلا عند المعدل معروفا اي معينا لنفسه لشخصه
المعين له فلا يكفي قول العدل حدثني عدل من … بتعيين ذلك العدل في ثبوت عدالته لجواز قادح له لو ذكر
به المعدل ولو عين ذلك العدل لظهر به المعين له … العدم اي عدم القادح هنا غير … وهذا مبني على ما مر من عدم جواز
العمل بالجرح والتعديل الا بعد الفحص وعدم كفاية الاصل في نفي المعارض فيه كما ياتي وجهه في بحث العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص
وياتي ان الحق كفاية الاصل وجواز العمل قبل الفحص وعدم … التعديل … الا ان … دليل … فالاجماع …
في اثبات عدم كفايته … عدل بالتعليل بجواز القادح … عدم جواز القبول قبل الفحص بل يكفي عدم وقوع الاجماع
فيه والحاصل انا لو قلنا باشتراط العدالة ثم بقبول تعديلات علماء الرجال وجرحهم فان كان دليلنا الاجماع على عدم قبول تعديل
المجهول بخبر وان كان دليله غير ذلك فلا وجه لعدم القبول بالاطلاق واشتراط الفحص ممنوع وجواز القادح بالاصل مدفوع
وعدم … الاصل هنا غير مسموع نعم لو لم يعلم الموافقة بين المعدل والمعين له وكان منشاء قبول اطلاق المعدل حمله على
من انه في مقام بيان العدالة الراوي لعامة المجتهدين فلا بد من ارادته ما هو المسلم عند الكل بكل المدلس في قول حدثني
عدل بانه لم يعلم كونه في المقام المذكور لجواز كونه خبرا او في مقام الاجتهاد وقيل قد مر في بحث كفاية الاطلاق ان قول المعدل
فلان عدل يقبل لان المراد يجب ان يكون ما هو العدالة عند الكل والا لزم التدليس ومثله يجري هنا فيقال قول حدثني
عدل لا ياتي الا ان الحكاية المراد يجب ان يكون عدلا عند الكل حتى عند من يعين اسمه فيكون هذا الشخص عدلا عندنا ايضا والا لزم
التدليس والى رد ذلك اشار بقوله ولا يلزم التدليس لجواز الاجتهاد يعني ان لزوم التدليس فيما سبق لو لم يرد ما ثبت الحاكم عند
الكل انما كان لاجل انه كان في مقام بيان العدالة لعامة المجتهدين فوجب ان يكون مراده ما هو مقبول عند الكل انما كان لاجل
والا يلزم التدليس وليس كذلك قوله حدثني عدل لان مثل هذه العبارة لا يكون في مقام الشهادة لعموم الناس كما هو شان تعديل
علماء الرجال بل هو في مقام الاجتهاد او الرواية ويعتقد ان قوله ليس بحجة لاهل العلم والحديث ويعلم انهم لا يعتقدون بحجية قوله
فيبني التعديل على اعتقاده فلا تدليس واذ عرفت ان لا يكفي تعديل المجهول فقبول خبر بجهة تصحيح عدل له من غير … احد الاسناد
والفحص عن حال رواته غير جائز لان تصحيحه اياه بمنزلة تعديل رواته فما لم يعرف الرواة لا يقبل التصحيح
ويوجد في الرواة من يختلف حاله باعتبار اجتماع شرائط قبول الرواية وعدمه في زمان تحمل الرواية واداها فيجتمعها
جامعا للشرائط ويرد بها في … وبالعكس ولا شك في اعتبار الاجتماع حال الاداء لانه مقتضى ادلتها فلو لم يتصف بواحد
منها حاله لم يقبل روايته وان اتصف بها حال التحمل وهل يعتبر الاتصاف بها حال التحمل ايضا ام لا والمصرح به في كلام الاصحاب
والمدلول عليه بالادلة الشرعية والاعتبارات العقلية العدم والى هذا اشار بقوله يعتبر العدالة وسائر الشروط المتقدمة
في الاداء لا التحمل والاصل ايضا حالة عدم اعتبارها حال التحمل ايضا والاجماع وعلى هذا فتاه القبول من اختلف حاله فيها
اي من زاد اختلف حاله من حيث الاتصاف بالعدالة وسائر الشروط وعدمه في الاداء والتحمل كمن خلط بعد استقامته وعكسه
اي من استقام بعد خلطه وقت الاداء فلو تحملها متصفا بالشرائط المعتبرة من الاسلام والايمان والعدالة وغيرها واداها
وقت عدم اتصافه بالشروط المعتبرة بعد اتصافه بها كمحمد بن علي بن رباح وعلي بن ابي حمزة واسحق بن جرير وامثالهم

من الواقفية حيث خلطوا في زمان الكاظم ع بعد استقامتهم والفطحية حيث خلطوا في زمن الصادق ع وكمحمد بن عبد الله ابي المفضل
ومحمد بن علي الشلمغاني وابي الخطاب محمد بن ابي زينب واحمد بن هلال وابن ابي العزاقر وغيرهم ممن اتصف بعد الا
ستقامة باحدى الفوادح يقبل منه ما روي قبل الاختلاط ويرد ما روي بعده ومن استقام بعد الخلط كالحسن بن
[illegible] وعلي بن اسباط وشبههما ممن كانوا من غير الامامية ثم تابوا ورجعوا يقبل منهم ما روي بعد الاستقامة ويرد ما
روي قبلها ويعرف ذلك بالتاريخ او القرينة اي يعرف كون وقت الاداء حال الخلط او الاستقامة بمعلومية
تاريخ الاداء حقا وتاريخ كل من الحالين او بوجود قرينة دالة عليه كقول الراوي حدثني قبل الاختلاط او بعده او غير
ذلك وعد من القرائن رواية الاصحاب عنهم وتصريح اجلاء بقبول رواية منهم فان المعهود من حال اصحاب الائمة
كمال اجتنابهم عن ارباب المذاهب الفاسدة سيما الواقفية والفطحية فكان معاندتهم معهم وتنزههم عنهم اشد منها
من العامة خصوصا الواقفية حتى انهم كانوا يسمونهم الممطورة اي الكلاب التي اصابها المطر ينهون من مجالسته
والمكالمة معهم فكان اخذهم بامورهم بالظن عليهم والتبري عنهم في غاية ثقاتهم واجلائهم عنهم قرينة على ان الرواية
كانت حال الاستقامة وفيه تأمل لجواز ان يكون الرواية من معلومية صحة الرواية من جهة اخرى غير الاستقامة وقال
شيخنا البهائي في كتاب مشرق الشمسين والظاهر ان قبول المحقق ره رواية علي بن ابي حمزة مع شدة تعصبه في مذهبه الفاسد
مبني على ما هو الظاهر من كونها منقولة عن اصله وتلك من اصحاب الاصول وكذا قول العلامة بصحة رواية اسحق بن جرير
عن الصادق ع فانه ثقة من اصحاب الاصول ايضا وتاليف امثال هؤلاء اصولهم كان قبل الوقف لانه وقع في زمن الصادق ع فقد بلغنا
عن مشايخنا قدس الله ارواحهم انه كان من دأب اصحاب الاصول انهم اذا سمعوا من احد الائمة حديثا بادروا الى اثباته في
اصولهم لئلا يعرض لهم نسيان لبعضه او كله بتمادي الايام وتوالي الشهور والاعوام انتهى وان لم يعرف بان لم يكن قرينة
ولا تاريخ فصرح ره في الانيس بانه يرد الرواية لرجحان الشك في اجتماعها الشرائط وهو كذلك الا انه اذا كان الخلط بعد
الاستقامة وعلم وقت الرواية دون الخلط يجب الحكم بكونها وقت الاستقامة وقبولها لاصالة تأخر الحادث وكذا
ان علم وقت الخلط دون الرواية وكان الخلط بعد الاستقامة ويمكن ادراج ذلك ايضا في معلوم التاريخ او المعلوم
بالقرينة ثم ان هيهنا اشكالا مشهورا وهو ان كثيرا من الرجال كانوا على خلاف او بالعكس ولهم روايات مطلقة اي غير
معلومة من حيث وقت الاداء لا من جهة التاريخ ولا من جهة القرينة والقوم يعتمدون على رواياتهم هذه ويقبلونها
مع الشك في وقت اداء الرواية والجواب ذلك انما يقولونه بقبول الصحابة من بعض هؤلاء مطلقا لعودهم على اصحهم
بعض ان قدماء الصحابة لما كانوا مطلعين على الامر لقرب عهدهم الى هؤلاء فيمكن ان يقال انهم عرفوا حال ان السماع
من هؤلاء كان قبل اختلاطهم او بعد استقامتهم فيكون الرواية صحيحة هذا اذا حملنا الصحة في كلامه على الصحيح على
طريقة المتأخرين ويمكن ان يكون المراد الصحة على طريق القدماء ويكون المراد ان غاية ما يوجب الشك في وقت الاداء
هو عدم كون الراوي جامعا لشرائط قبول الرواية وهذا لا ينافي ظهور صحتها من جهة اخرى هذا مع ان اكثر
هؤلاء رواياتهم من الموثقات لكونهم موثقين في القبول وان لم يكونوا اماميين وقبول الموثق ليس بعزيز
فلا اشكال   اعلم انه لما ذكر فيما سبق انهم بنوا اشتراط التعدد في التزكية وعدمه على كونه
شهادة او خبرا ورواية وهو قدس سره ايضا بنى على ذلك فحكم باشتراط التعدد لكونه شهادة ومنع خبريته وعلله
بتعيين المتعلق فاراد ان يبين ذلك ووجه افتراق الشهادة والرواية حتى يكون تتميما لما ذكر ودفعا لما يعلمه بعض
ما يذكرونه في هذا المقام من المواضع التي تشتبه كونه من الرواية او الشهادة فقال ره الشهادة والرواية تشتركان
في الاخبار عن القطعي وتفترقان بخصوص المتعلق وعمومه فكلما كان متعلقه خاصا يكون شهادة وما كان متعلقه عاما

يكون

يكون رواية وهذا هو العبارة في تمييزهما وقد يقع الاشتباه كما اذا تعدد متعلق المخبر عنه واختلف ذلك المتعلق فيهما اي في
الخصوص والعموم فيكون من حيث تعلقه بالبعض عاما ومن حيث تعلقه ببعض اخر خاصا فوقع لاجل ذلك الخلاف في كثير من
المواضع في كونه شهادة حتى يعتبر فيه التعدد او خبرا حتى يكفي فيه الواحد وح فالترجيح او الوقف اي يجب ح التأمل
في المتعلقين حتى يظهر الترجيح منهما وان ايهما اشد واقوى في تعلقه بالمخبر عنه ويحكم بمقتضاه او ظهر تكافؤهما وعدم
ترجيح لها بانفسها او من الدليل الخارجي فيتوقف وعلى هذا فلا يجوز حكم الكل ما اطلقوا انه من هذه الحيثية لظهور الترجيح الكل
من جهة العموم والخصوص كرؤية الهلال فان المخبر عنه هو رؤية الهلال وهو يتعلق بامرين احدهما عام الصوم او الافطار
وهو عام وثانيهما فان الصوم او الافطار وهو شهر خاص في عام خاص من حيث تعلقه بالاول يكون عاما ومن حيث
تعلقه بالثاني يكون خاصا والاول يفيد كونه رواية والثاني يفيد كونه شهادة ولتعارضهما وقع الخلاف فيه والقول
بان الاخبار عن رؤية الهلال في موضع خاص لا يشمل جميع الناس بل طائفة خاصة لان رؤية الهلال في بلد لا يثبت الحكم
لجميع البلاد بل لبلاد مخصوصة كما ذكر في كتب الفروع ضعيف لان الظ ان المراد من العموم في امثال المقام هو العموم
العرفي ولا يخفى صدق العام العرفي على الشامل لاهل بلاد كثيرة وان لم يتناول لجميع الناس وانكار ان المراد منه الحقيقي
الصادق على جميع الناس من غير ان يشذ منهم فرد فان لم يوجد رواية واخبار الصيام اي كالاخبار الطبيب
باضرار الصيام للمرض الفلاني الحاصل لزيد فانه لكونه متعلقا بهذا المرض المعين لهذا الشخص المعين يكون شهادة ولكونه
اخبارا عن الضرورة كل من كان له هذا المرض يكون رواية والحق انه لا يمكن ادراجه في الشهادة لانها اخبار عما وقع وهذا خبر عما
سيقع ومتعلقه عام لان المخبر به حقيقة امر كلي هو ان مثل ذلك المرض يضر الصيام ويصرح بذلك في ذلك المحل ما في
الانيس لجانب الشهادة لا اقوى جانب عموم المتعلق لشاره المتطفين من هذه الجهة بل الادلة الخارجية والحق ان متعلق
الرؤية امر خاص لان الاخبار عن رؤية الهلال الجزئي المتشخص ولا هو مرتبة بخصوص ما استلزامه لوجوب الصوم على جماعة اي
عموم اصل المخبر به ولذا لا يعد قول القائل هذه زوجة زيد مع انه يقتضي حرمتها لكل احد غير زيد مع ان ما يتضمنه
ايضا امر خاص وهو اثبات حق على امرئ في الصوم الخاص الحاصلة في الشهر الخاص على جماعة الموجودين فيها الجامعين للشرائط
ولا عموم فيه لعدم عموم الصائم بالحمل اذ ليس المراد بالعموم هنا التعدد ولذا لا يعد قول القائل جميع اهل هذا البلد مسلمون شهادة
لهم مع انهم متعددون بل المراد بالعموم هنا كون المخبر به يفيد الحكم لموضوع مفروض وان لم يتحقق كقوله لا شفعة فيما لا ينقسم
بخلاف رؤية الهلال لانه يثبت الصوم او الافطار لواجد الشرائط بالفعل وتوقيت الصلاة باوقاتها المخصوصة كان
يخبر ان الشارع وقت الزوال لابتداء الظهر مثلا فان متعلقه وقت الصلاة المخبر وهو امر خاص ولكونه شرعا عاما لجميع الناس
ولعدم اختصاصه بيوم معين ولا صلاة بعينها صادرة من شخص معين يكون عاما والحق ان متعلقه عام لكون الخطاب كالاصل
الزوال لدخول الوقت ولا اختصاص في عمومه ودخول الوقت اي كالاخبار بدخول الوقت فانه خاص من حيث تعلقه بوقت معين
وعام من حيث انه يثبت حكما بالنسبة الى جميع المكلفين ورجح في الانيس الخصوص ووجهه ظاهر لا سيما لو استدرك بعد ذلك
في معنى عموم المتعلق وخصوصه وتعدد ركعاتها اي الاخبار عن عدد ركعات الصلاة كان يقال ان صلاة الظهر مثلا اربع ركعات
ومثلها عدد اشواط الطواف وتعدد المتعلق واختلافه خصوصا وعموما ظاهر جار وكذا ان رجح جانب العموم والطهارة
والنجاسة والقبلة اي الاخبار عن طهارة شيء معين او نجاسته وعن جهة القبلة اما بان يقول ان الشارع قال ان الماء
طاهر او نجس وان ما بين المغرب والجنوب مثلا قبلة او بان يقول مشيرا هذا الشيء نجس مثلا فان الطهارة او النجاسة
او الخبر عن جهة القبلة في مكان معين والظاهر ان المراد هو الثاني ووجه كل من الخصوص والعموم على الاحتمالين ظاهر كما ان
ترجيح جانب العموم على الاول والخصوص على الثاني ايضا ظاهر وايقاع العبادة اي كالاخبار بايقاع العبادة الفلانية

كما لا يجري الحج بضرض انفاء الحج اوكالعلم بان الاجراء وقع الحج وعلى الخصوص وانحصر في جهة العموم هنا خفاء والظاهران
الخلاف في كون ذلك رواية ليس من جهة عموم المعلق بل من جهة كونه اخبارا عن حق الله كما في تفسير المترجم وتقويم المقوم
وقسمة القاسم فان لها جهة خصوص هي كونها اخبارا لشخص معين ولجهة عموم هي ان كل واحد من المترجم والمقوم
والقاسم منصوب لكل ترجمة وتقويم وقسمة وهي ان مراد المترجم ان كل من يقول بمثل هذا الكلام فمعناه ذلك ومراد
المقوم ان كل ما كان مثل هذا الشيء فقيمته ذلك وكذا القاسم ويجري في الاخبار عنها جهة الخصوص وهو كذلك الاخبار بكثير
من المواضع كنقل الاجماع فانه خاص من حيث الاتفاق الخاص على المسألة الخاصة وعام من حيث اثبات الحكم لكل مكلف
وكخبر الخادم فانه خاص من جهة تعلقه بشيء معين وعام من حيث ان مراده ان كل من يقبله فليقبله بهذا القدر وكا
لاخبار عن الوقف التام فان جهة خصوصه هو على الواقف والموقوف وجهة عمومه الموقوف عليه وكالاخبار عن النسب
فانه خاص بالنسبة الى هذا الشخص المنسوب وعام من جهة سرايته الى عقبه الى يوم القيمة وكالاخبار عن كون الارض عنوة
او صلحا وامثال ذلك وما اختلف في بعضها كالاستفتاء يبقى قد عرفت ان اللازم فيما تعدد سبعه (?) واختلف في
العموم والخصوص التامل في الترجيح وان لم يكن فالوقف ومنه يظهر حكم اكثر المواضع المذكورة لظهور الترجيح فيها
بعد التامل ولكن قد تختلف الحكم في بعضها بان كان الترجيح لجانب العموم فكان رواية ويلزمه كفاية الواحد
ومع ذلك يشترط فيه التعدد كالاخبار عن النجاسة وقد يعكس وهذا الخلف كالاستثناء من القواعد الكلية التي
للرواية والشهادة من كفاية الواحد ولزوم التعدد او من القاعدة المعروفة للفرق بين الرواية والشهادة من العموم
والخصوص فربما خرج فيه ثالث خارج من الشهادة والرواية كالاخبار في محل نجاسة قال الشهيد في قواعده وهذا
لا يجري الا في المخبر عن نجاسة شيء او طهارته مع قبول قوله وحمله على هذا مذكى او ميتة او ملك بيعه وقول الوكيل بعت
او انا وكيل وهذا ملكا اشتري واستوفيت ان سيد الشهيد قبول الواحد في الهدية واذن في دخول دار الغير و
اخبار المرأة في اهداء العروس الى زوجها والتجارة مما استثنى بعضا مثل ذلك مع كونه خاصا يقبل فيه الواحد
ليس لاجل كونه قسما ثالثا بل لانه مما استثنى من افراد الشهادة فيكفي فيه الواحد ومن ثمرات الفرقة هو رواية مع خصوص
المتعلق هذا شرح المقام على وفق المتن ثم اقول ان مبنى هذا الفصل على انه لما كان من لوازم الشهادة وجوب التعدد
في الشاهد ومن لوازم الرواية كفاية الواحد وان ذلك من المسلمات المفروغ عنها فاراد بيان ما عليه كلية الفرقة
بين الشهادة والرواية حتى تميز الفقيه بينهما ويحكم في كل مورد بما هو لازمه فوقف بينهما بخصوص المتعلق وعمومه وجعل
الاول شهادة والثاني رواية وقد سبقه على هذه الفرقة جمع اخر منهم الشهيد في قواعده على ما مر كلامه ولشيخنا في كلامه
فرق اخر بينهما وهو انه يشترط في الشهادة ان يكون المخبر عنه حكما للخلق وما كان حكما للخالق فهو الرواية اما الفرق الاول
فقد سبق ما يرد عليه ولكن كان مبنى الايراد على ان يكون المراد من الخصوص والعموم هو خصوصية نفس المخبر عنه وعمومه على ما
فهمه بعض اخر ولكن لا يبعد بل الاظهر انه ليس مرادهم ذلك بل المراد ان المخبر عنه سواء كان نفسه خاصا او عاما تارة يكون
مختصا بمعين بمعنى ان فائدته لمعين او ضرره على معين او حكم على معين وبالجملة ما يترتب عليه من الفائدة او الضرر او الحكم من
وجوب او اباحة او حرمة او غيرها من الاحكام الشرعية او الوضعية او اعلام وامثال ذلك مختص بمعين واخرى لا يكون مختصا
بمعين سواء كان لغير معين او لم يترتب عليه شيء من امثال هذه الامور فالاول هو الشهادة والثاني هو الرواية وعلى
هذا فلا يرد مثل الاخبار عن ذات الله وصفاته وقصص الانبياء الماضين وامثالها لان المخبر عنه فيها وان كان خاصا
الا ان المقصود منها وفائدتها لا يختص بل يترتب عليها وجوب اعتقاد كل احد واعلامه وهدايته الى غير ذلك
وكذا قال النبي كذا واما الاخبار بمجيء زيد من السفر فقد يكون شهادة وقد يكون رواية ويشهد بان المراد

ذلك

ذلك قول الشهيد في مثال عدم اختصاص الرواية بمعين كقوله لا شفعة فيما لا يقسم فانه شامل لجميع الخلق الى يوم القيمة فان
المخبر عنه ليس جميع الخلق واما فوائد المخبر عنه ان كان امرا عاما لا يختص بمعين فلا ينافي في ذلك لان قوله لا يختص بمعين
بيان لعموم المخبر عنه اي يكون عاما فهذا المخبر يدل على هذه الفرقة استقراء موارد استعمال منهما وتتبعها ومن هذا
يظهر وجه حصول اللبس والاشتباه ووقوع الخلاف في بعض المواضع المتقدمة فانه يظهر وجه مداخلة عموم
السامعين والمخاطبين في كون الاخبار عن رؤية الهلال رواية وهكذا اخبره ولاجل الخصوص والعموم بالنسبة
الى الناس من جهة مداخلة شيء اخر فلم يعتبر خصوصية الكلام او السهو او غيرهما كما هو الظاهر من الاستقراء لا ارتفع اللبس
وزال الاشتباه في كثير من المواضع ثم المراد بالمعين ليس هو الواحد كما قد يتوهم فان المتعدد ايضا متعين بل المراد
منه كما مر ما لم يكن بعيدا (?) واما الفرق الثاني فليس المراد ان كل ما كان اخبارا عن حكم المخلوق فهو شهادة لان اخبار
زيد بمجيئه ولده قد يكون رواية مع انه اخبار عن حكم المخلوق ولا ان كل ما يكون رواية فهو حكم الخالق بل المراد ان
الشهادة لا يكون الا اخبارا عن حكم المخلوق والاخبار عن الحكم الخالق لا يكون الا رواية فيحصل التمييز في الجملة وهذه
الفرقة حسنة يشهد بها الاستقراء التام واما الايراد عليها بان الشهادة قد يكون في حق الله تعالى كالشهادة على شرب
الخمر لاجراء الحد فهو ناش عن عدم فهم المراد فان المراد ان لا يكون المخبر عنه حكم الخالق وشرب الخمر الذي هو المخبر عنه
امر صادر من المخلوق لا حكم الخالق وان ترتب عليه حكم له وليس هو بالمعهود به ثم بذلك وان ظهر وجه الفرقة بين
الشهادة والرواية ولكن يرد على ما ذكر امر وهو وقد مر عليه في الشهيد امور الاول ان المراد بالرواية ان كان الرواية
المصطلح اي الحديث فلا يعني للتفريعات التي ذكرها من حكاية رؤية الهلال واخبار الصيام ودخول الوقت و
غيرها وان كان المراد ما هو غير الشهادة من افراد الخبر المقابل للانشاء فيشمل الرواية المصطلح انه مغويا في
صريح القسم الثالث وجعل ما ذكر قسما ثالثا لاجل كفاية الواحد فيه مع الاختصاص بمعين والثاني ان المراد بقولهم
الرواية والشهادة ان كان في الاخبار عن القطعي اما صريح المخبر بالقطع بان تحققت كذا وقطعت كذا او ما يقوم
مقامه او قطع المخبر بالمخبر عنه سواء افهمه ام لا او فهم المخبر له بان المخبر قاطع بالمخبر عنه سواء كان في الواقع قاطعا
ام لا فعلى الاول يخرج ما صرح المخبر فيه بالظن كظننت كذا او ما لم يصرح فيه بشيء من العلم او الظن وعلى الاخيرين مثل
قول الصدوق اما الشيخ قال رسول الله كذا مع عدم قطعه به وعلمنا بعدم قطعه وقول الواعظ كان ادم كذا
وفعل نوح كذا ومثله مع انه من افراد الرواية والثالث ان فائدة هذه الفرقة على ما صرحوا به هو تميز ما يكتفي
فيه بالواحد وما يجب فيه التعدد وذلك انما يتم لو ثبت قبول الواحد في كل خبر غير الشهادة ووجوب التعدد
في كل شهادة وشيء منهما لم يثبت كما سبق نعم يجب التعدد في مواضع خاصة من الشهادات ويكفي الواحد في موارد
خاصة من الروايات ومنه الاقرار والفتوى واخبار ذي اليد واشباهها والحاصل انه لم يثبت هنا ما هو كلية
يكون اصلا لا في الشهادة بان يكون الاصل فيها التعدد الا ما اخرجه الدليل ولا في الخبر المقابل للشهادة بان يكون الاصل
فيه الاكتفاء بالواحد وجعل ما يجب فيه التعدد من باب الاستثناء ولا في الخبر المقابل للانشاء بان يكون الاصل
فيه كفاية الواحد خرجت الشهادة بالدليل والاصل فيه التعدد خرج بعض الاخبار بدليل وغاية ما يستدل على
لزوم التعدد في الشهادة الاستقراء وقد مر ضعفه الا ان يستدل عليه بان الاصل عدم قبول خبر الواحد وعدم حجيته
ولكنه لا يكفي في اثبات قبول مطلق المتعدد كما لا يخفى وغاية ما يستدل على قبول الواحد في مطلق الرواية المقابل
للشهادة او للانشاء امران احدهما لزوم حمل افعال المسلمين واقوالهم على الصدق والصحة وثانيهما اية النبأ وشيء
منهما لا يتم اما الاول فلعدم ثبوت ما ادعى من لزوم حمل اقوال المسلمين على الصدق مطلقا وعدم ثبوته الا

ثم ان الاجماع عليه غير مسلم والعمومات التي يظن دلالتها عليه غير دالة كما حقق في محله ولو سلم فمعارضة بعمومات المنع عن اتباع

الظن والعمل به وليس تخصيص الثانية بغير الاولى اولى من العكس فان من الاقوال ما يفيد العلم بنفسه او بقرينة منضمة معه

او بخبر اخر منضم معه او من تخصيص الاولى بالفتوى او الاقرار والحكم او من تخصيصها بغير القول مع انه ورد النهي عن اخذ

دينه من افواه الرجال ودعوى الرجال وحاصل معناه عدم حجية قول الغير واما حملها معارضة مع اهل الراي وفيما التبت

تكليفا الغير وطلب الظن الزائد على كونه قول المسلم وبين قول الغير فيما اذا علم قول الغير انه وطلب قوة الظن وترجيح احد

الظنين ففيه مع ان الاصل لا يعارض شيئا من العمومات وانا نرى عدم متابعة نوع الظن وضعف المنازعات ان اتباع

الظن هنا لا دليل عليه والكلام فيه بطريقة العامة واما الثاني اي اثر النبا فلما عرفت من ان دلالتها على قبول خبر العادل

الواحد انما هي بمفهوم الوصف وهو غير معتبر عندنا مع ان هيهنا كلاما اخر وهو ان مفهوم الاية انه اذا جاءكم عادل

بنبا فلا تتبينوا واستلزامه القبول ممنوع بيان ذلك ان التبين على ما عرفت في المباحث السالفة هو طلب ظهور حقيقة الامر

وهو حقيقة طلب العلم به وعلى هذا فيكون المنطوق ان الفاسق اذا جاء بنبا فاطلبوا العلم بحقيقته ووصلوه ولا تقبلوا

بدونه ذلك ومفهومه ان العادل اذا جاءكم بنبا فلا تطلبوا العلم بالحقيقة ولا تجعلوا القبول منوطا بحصول العلم وهو

اعم من القبول المطلق لجواز اشتراط طلب الظن بالحقيقة او ضم خبر اخر وبتقرير اخر منطوق الاية انه ان جاءكم فاسق بنبا فردوه

فمفهومه ان جاءكم عادل بنبا فلا تردوه وعدم الرد اعم من القبول لان العادل الواحد اذا اشهد بشهادة في واقعة

يجب فيها التعدد فيجعل احد شطري البينة لم يرد شهادته ولم يقبل حتى انضم والحاصل ان جعل خبره احد شطري

البينة امر ثالث واسطة بين الرد والقبول المطلقين فلا يلزم من المفهوم رد خبر العادل قوله وبما ذكرنا ظهر عدم ترتب

فائدة كثيرة على بيان هذه الفروق والمتبع هو ما اقتضاه الادلة في خصوصيات الموارد ما سيرد في الباب

المتقدم من كفاية الاطلاق او عدمها او التفصيل انما كان في خصوص التعديل والجرح وكان المناسب للمقام بيان

حكم ما يذكر في هذه الجهة فقال لا يكفي الاطلاق من المسئلة على امور لا يعين المجتهد امر معين متعدد الاسباب لذلك

الامر والخلاف في جميع الاسباب او بعضها كنجاسة الماء حيث ان سبب النجاسة متعدد وكل اسبابها خلافي وانتقاض

الشفعة فان له اسبابا كالاشتراك في المتبوع والاشتراك في طريقه وشربه ووقوع الخلاف فيها وحصول رضاع محرم

فان له اسبابا انه كعشر رضعات او رضاع يوم وليلة لا الامر الموافق او العالم بالخلاف الا انه عدم كفاية الاطلاق مطلقا فلا

يمكن ان يتوهم ان ليس بسبب سببا وعدم صراحة اللفظ فيما يراد بل فيه تركا لا يخفى واما كفاية الاطلاق من علم موافقة فظاهر

وانا من العالم بالخلاف والعمل بتقديره وجه في بحث اطلاق التعديل والجرح وانا ما ذكرنا من احتمال الكفاية بيان

مذهبه في السبب موضع فيها انما يصرح فيما يثبت في الكتب كتعديل علماء الرجال وجرحهم لا في مثل قول البينة والامين

الا اذا اشتهر مذهبه في السبب غاية الاشتهار بحيث يحصل الكفاية فيه باشتهاره والمخفي انه يجب في ثبوت ما يراد ثبوته

من قول البينة او الامين يكون اللفظ دالا عليه اما بوضعه له خاصة او مع قرينة خارجية معينة فايك لما بين طوله الفرق

بين الرواية والشهادة وانه لا يشترط التعدد في الرواية ويشترط في الشهادة اراد ان يبين حكم الحكم والفتوى في جهة

اشتراط التعدد وعدمه فقال ان الحكم والفتوى كالرواية لا الشهادة لا اشتراكهما في النقل عن الله وان تخالفت من

جهات اخر فلا يشترط فيهما التعدد يعني ان الحكم والفتوى مثل الرواية في عدم اشتراط التعدد لا في عموم المتعلق اذ متعلق

الحكم مخصوص غالبا لما يكون لنظر القاضي قوله فلا يشترط فيهما التعدد تفصيلية لا تفريعية وقوله لا اشتراكهما في النقل عن الله

تعليل لعدم اشتراط التعدد والنقل في الحكم مخفي وفي الفتوى وجه ومبناه على هذا التعليل على ما ذكر الشهيد في قواعده

من ان من لوازم الشهادة ان يكون اخبارا عن حكم لمخلوق لا الخالق فاقتضى بيان حكم الخالق ليس بشهادة مضافا الى ان

التعدد

التعدد مخصوص بالشهادة وكثير من الاحكام وان كان حكما لمخلوق الا انه حكم الخالق لم فلا يكون شهادة والا فلا يبقى حكم

للخالق بدون تعلقه بمخلوق وذلك بخلاف مثل قول الشاهد اني اعلم ان فلانا ولد زيد فانه لا يخبر عن حكم الخالق اصلا بخلاف

الحاكم بانه ولد زيد لان معناه ان حكم الله سبحانه كذا هذا غاية ما يمكن ان يقال في توجيه الكلام ومع ذلك فلا يخلو عن مناقشات

منها ان الظاهر ان الرواية المذكورة هنا تخلو مع الرواية المذكورة في الفصل السابق وقد عرفت ان المراد منها لا يمكن ان

يكون الرواية المصطلحة بل المراد منها الاعم لكنه هيهنا وعلى هذا فلا يكون مطلق الرواية نقلا عن الله سبحانه ومنها انه

لم يبين هذه الفرقة من الرواية والشهادة وورد به في الاخبار اللهم الا ان ظهر له وجه حصرها ثانيا ومنها انه يتوهم جعل

اشتراط التعدد فيما هو غير الشهادة وقد سبق انه ضرب باب مع ان ما ذكر سابقا ان الرواية لا يشترط فيها التعدد لانها ليست

شهادة لا يشترط فيها التعدد فالحكم بعدم اشتراطه في الحكم الذي ليس برواية لعدم كونه اخبارا لا وجه فاشتراكه مع الرواية

في النقل عن الله لا يوجب اتحادهما في الحكم الا ان يثبت ان علة عدم اشتراط التعدد في الرواية هو كونها نقلا عن الله ولم يثبت

ذلك بل لم يدعه احد ثم قوله وان تخالفت من جهات اخر اي تخالفت الحكم والفتوى والرواية اما وجه تخالف الاولين

الثانيين فهو انه انشاء وهما اخباران ووجه تخالف الثالث مع الثالث هو ان الثاني ليس اخبارا عن القطع والثالث

اخبار وهو على ما سيأتي تحقيق الفرق بين الحكم والفتوى يأتي في باب الاجتهاد والتقليد ان شاء الله سبحانه النقل

اي نقل الحديث بالمعنى سواء اي مساويا للاصل في الافادة بان لا ينقص الترجمة عن افادة ما يفيده الاصل وكذا في الجلاء

والخفاء جائز للعارف بمواقع الالفاظ ومعانيها وفاقا للاكثر بل عليه اجماع اصحابنا الامامية كافة الا من شذ منهم بل الاجماع

محقق عند التحقيق وقيل بمرادف اي جاز نقله بلفظ مرادف بان يبدل لفظ بما يرادفه فلا يجوز بلفظ غير مرادف وان افاد

معنى الاصل وقيل بالمنع مطلقا وهو منقول عن ابن سيرين وابي بكر الرازي فقال لا يجب نقله بصورته وتعيين من ثالث

انه كان في رديف الباء والتاء مثل باسم وتالله فلا يجوز احدهما مكان الاخر مع ترادفهما واعلم ان المراد بالنقل بالمعنى

الذي اختلفوا فيه هو نقل معنى الحديث مسندا الى المعصوم بانه قال كذا واما نقل معنى الحديث بدون الاسناد كان يقول شرع

محمد باق الى يوم القيمة حيث ان معنى قوله حلال محمد حلال الى يوم القيمة فلا خلاف في جوازه بل معناه الحكم والفتوى والوعظ

والامر بالمعروف والنهي عن المنكر لنا ابدا الاصل وجوه الاول الاجماع اي اجماع العلماء الكاشف عن قول المعصوم على الجواز

او اجماع ارباب المحاورات فان الطريقة المعهودة في العرف والعادة من لدن ادم الى زماننا هذا على النقل بالمعنى اذ لا يكن

خصوصية اللفظ معتبرة واحتمال اعتبارها مدفوع بالاصل والثاني النصوص الواردة من طرقنا منها ما رواه محمد بن

مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس ومنها

ما رواه داود بن فرقد قال قلت له اني اسمع الكلام منك فاريد ان ارويه كما سمعته منك فلا يجيء قال فتعمد

ذلك قلت لا فقال تريد المعاني قلت نعم قال فلا باس والمراد بالزيادة والنقصان في الحديث الاول الزيادة والنقصان

في الالفاظ وقوله ان كنت تريد معانيه يعني ان اردت معاني الحديث من غير زيادة فيه معنى فلا باس بالزيادة والنقصان

في اللفظ فهو اشارة الى وجوب كون النقل بحيث يفيد ترجمة ما يفيده الاصل من غير زيادة ونقصان وكذا في الحديث الثاني

قوله تريد المعاني وقيل ان المعنى ان كنت تريد المعاني ولم تقصد تغيير اللفظ فلا باس واما تغيير اللفظ مع الزيادة والنقصان

او التغيير فهو كذب وذلك بعيد والثالث وقوعه اي وقوع النقل بالمعنى في القصص القرانية اي الواقعة في حكاية قصص

القصة الواحدة بعبارات مختلفة مع انه من المعلوم انها وقعت بغير العربية او بعبارة واحدة منها بل يعلم ان شيئا منها لم يقع

بعين العبارات والالفاظ ضرورة كون القران معجزة فلا يقدر البشر ان ياتي بمثله ابدا ولا يخفى ان هذا الاحتجاج ليس بشيء

لوجوه منها ان النزاع في نقل الحديث بالمعنى فلا يثبت جواز نقل قصص الماضين بالمعنى الا ان يقال ان الحديث هو ما يحكي

قول المعصوم مطلقا وان كان من الانبياء السلف وقد وقع في القرآن نقل الاقوال الانبياء السلف بعبارات مختلفة ومنها انه لا
شك ان التراجم في الجواز الشرعي دون العقلي والجواز الشرعي وعدمه انما يكون في حق المكلفين دون الواجب تعالى شأنه
ومنها ان ما جعل المانع مانعا انما يجري في نقل العباد لانه نقل مجانس والرابع حصول المقصود به لان المقصود من
الخطاب والتكلم معناه فاداء اصل المعنى من غير اعتبار اللفظ يحصل بنقل المعنى ايضا فان قلت لعل خصوصية اللفظ ايضا مقصودة
قلت الاصل عدم كون خصوصيته مقصودة والخامس تكلم من الصحابة في قضية احاديث محل بالفاظ مختلفة يعني انهم
نقلوا في وقائع كثيرة احاديث متحدة في المعنى مختلفة في اللفظ في كل واقعة منها نقل احاديث محل بالفاظ مختلفة والذي
قاله المعصوم واحد في كل واحد ويعلم وحدة قول المعصوم كثيرا بسبب القرائن الخارجية والسادس جواز الترجمة بالعجمية
اجماعا فالعربية اولى بالجواز لانه اقرب نظما واوفى بمقصود تلك اللغة من لغة اخرى والسابع قول بعض الصحابة انه قال
النبي صلى الله عليه وسلم كذا او نحوه فانه ظاهر ان المنقول واحد مع انه جعله هذا او نحوه مما في معناه والحاصل ان هذا موقع في كلامه
تذكيرا للراوي للفظ بعينه وجعل المروي هذا اللفظ او ما في معناه واورد على هذا وعلى السادس بانه خلاف الترجمة بالعجمية
وهذا التردد ليس فيه كذب ولا تدليس فاذا جوزنا في هاتين الصورتين لا يلزم تجويزه في غيرهما ما يتوهم ان ما يروى
عبارته والحاصل ان الثابت منهما ليس الا بعض المدعى وهو الجواز مع قرينة على النقل لا مطلقا وعلم القول بالفصل موهم
وعلى الاخير خاصة بانه لعله لا عليه اذ لو جاز النقل بالمعنى لكفى قوله كذا اي الجماع او قوله او نحوه وفيه ان النقل بالمعنى
وان جاز ولكن النقل بالصورة اولى ثم يرد عليه ان قول بعض الصحابة لعله باللفظ لا بالمعنى اذ لو كان بالمعنى لم يكن معنى للترديد
هذا مع انه لا حجة في قول بعض الصحابة ثم لا يخفى انه لا ريب في ان هذه الادلة تدل على اشتراط شرطين من الشروط الثلثة
المتقدم ذكرها كون الناقل عارفا وكون الترجمة مساوية للاصل في الافادة بل لا يمكن النقل بالمعنى بدون الاول وليس
نقلا بالمعنى بدون الثاني واما الشرط الثالث وهو تساوي الترجمة والاصل في الخفاء والجلاء فكل الادلة مطلقة بالنسبة
اليه فلا تنهض باشتراطه وقد يعلل اشتراطه بان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم واخرى بالمتشابه لحكم واسرار
لا يعلمها الا الله فلا يجوز تغييره واعترض عليه بان المتشابه اما يقترن بقرينة تدل السامع على المراد ام لا
فعلى الاول لا يضر نقله بالمعنى لانه ليس متشابها بل هو كسائر الظواهر فلا يضر تغييره وعلى الثاني فحمله على احد المعاني في الجملة
من دون علم من جانب الشارع ليس في الحقيقة نقلا بالمعنى ولا معنى لاشتراط المساواة في الخفاء والجلاء اقول قد يكون
اللفظ متشابها غير مقترن بقرينة … ولا مقالية ويكون حكمه في تشابهه ولكن يستفسر السامع عن المعصوم عن معناه
فيبين له ان اللفظ من المتشابهات وان علم السامع بالمراد ولكن احتمال وجه حكمة في المتشابه غير منفي وايضا
قد يكون الحديث متشابها في الاصل بالنسبة الى السامع وغيره ولكن يصل السامع الى المراد بملاحظة سائر الاخبار والادلة
بعد الاجتهاد ويكون الحكمة مقتضية لمثل ذلك اي التشابه بالاصل والوصول الى المراد بالبحث والاجتهاد ولكن الحكم
باشتراط التساوي في ذلك بمجرد هذا الاحتمال بعد اطلاق الادلة سيما الاخبار المتقدمة مشكل لعدم وجود حكمة في
التشابه لا وجه له ويمكن تعليل اشتراط التساوي بان اللفظ قد يكون ظاهرا كالعام الظاهر في جميع الافراد والمشترك
الظاهر في جميع معانيه عند الشافعي وقد يكون نصا ولكل منهما حكم كما انه يجوز تخصيص العام بمخصص منفصل بخلاف ما اذا نص
على جميع الافراد وانه يجري في الظواهر ما لا يجري في النصوص من الاجتهادات وانه الظاهر قد يخفى على بعض بدليل النص
ذلك نقول لا اشتراط التساوي في الجلاء والخفاء ونقل الظاهر بالنص كالعام بجميع افراده او بالعكس كنقل افراده بذكر كل
بلفظ عام شامل للمجموع احتمل الامر بل يجب التدبير في حمل الظاهر نصا والنص ظاهرا لا يخرج عن اخبار وتدليس فلا يجوز
حمل الخفي جليا ولا بالعكس نعم اذا كان اللفظ ظاهرا في معنى وعلم ارادة هذا المعنى قطعا بدليل خارجي لم يكن باس بجعله

نصا

بحيث نصا او الحاصل انه اذا كان التفاوت موجبا للتعرض لتفاوت في الاحكام فلا يجوز والا فالجواز ولا يلزم ذلك اشتراط التساوي
في الجلاء والخفاء ولكن لا مطلقا احتج المانع من النقل بالمعنى بوجهين احدهما ان فتح هذا الباب يؤدي الى الاختلال بخبر
الحديث لاختلاف العلماء في معاني الالفاظ والتغير في الاستنباط فالنقل في كل مرة يوجب تغيرا ما حتى يحصل مع كثرة
فيتغير المقصود بالكلية والى هذه اشار والتغير في لا يقولونه والنقل بشرطه غير موجب التغير فلا اختلال فان
من شرط النقل ان يكون مفيدا للافادة الاصل ومثل ذلك لا يكون معه التغير وقد يقرر هذا الدليل بحاصل وهو انه لما
اختلف العلماء في معاني الالفاظ فيمكن ان يحمل الراوي على معنى حملا يبذر ويضع لفظا اخر موضعه لاعتقاده ونقله
فان اذا انقل ذلك اللفظ الى المجتهد كان اجتهد في لفظه لا في لفظ المعصوم عليه السلام بل لعله كان يجب لو نقل اليه لفظ المعصوم
لم يحمله على ما حمله بل كان يحمله على معنى اخر وجوابه ظاهر انه يسافر فان من شرائط النقل ايضا ان يكون المعنى معلوما فلا يجوز
النقل بمعنى يعني بالاجتهاد والظن وثانيهما قول النبي صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل
فقه الى من هو افقه منه واداؤه كما سمعه انما يتحقق مع ذكر لفظه خاصة من سمع منه والى هذا اشار بقوله قدس سره
وتأديته على نحو السماع يعني النقل بشرطه يصدق عليه انه تأدية على نحو السماع فلا ينافيه اي لا ينافي النقل بالمعنى
قوله نضر الله امرأ الخ والحاصل ان مدلول الحديث الاداء على نحو ما سمع ولا دلالة له لذلك على وجوب التأدية باللفظ
لصدق التأدية كما سمع في مجرد تأدية المعنى كما هو على انه لا دلالة في الحديث على الوجوب لكونه دعاء غايته الامر لا له
على الاولوية وفيه سلمنا … يمكن ان يستدل به للمانع انه علم ان التراجم فيما اذا اسند الحديث الى المعصوم من حيث
تصريحه بكونه معنى لفظ المعصوم نحو ان يقول قال كذا او اخبر بكذا او حدثني او امثالها ويعني هذه الالفاظ و
امثالها انه صدر منه هذا اللفظ لا سيما في لفظ قال فيلزم الكذب المحرم وجوابه منع اختصاص معاني الجميع بصدور
اللفظ كما لا يخفى على اهل العرف سلمنا الاختصاص ولكن لا شك في مجاز التجوز فان قيل فيلزم القرينة قلنا بل وربما
لا يلزم ارتكاب محرم اذ لم يترتب عليه محرم الاولى اعلم انه لا بد في النقل بالمعنى من العلم به
فلا يجوز النقل بمعنى مظنون ولو بالظن الاجتهادي المعول بها اذ ظن المجتهد حجة عليه وعلى مقلديه ولان التقليد
المسلم ثبوته انما هو جواز ذلك خاصة الثانية هل الاصل في الاحاديث المروية كونها منقولة باللفظ او بالمعنى
والظاهر ان الاصل غير مقتض لشيء منهما الا انه قد يكون الاصل النقل باللفظ من جهة خارجية كما اذا اسند اليه بلفظ
هو حقيقة في صدور اللفظ نحو قال قيل والقائل به الاكثر كما قيل المفتي اذا روى خبرا مجملا عن
المعصوم وحمله على بعض محامله قبل حمله ولزم حمل الخبر عليه لان الظاهر منه انه لا يفسره اي يعين هذا البعض من
قرينة خارجية او معارض لذلك الظاهر واما تأويله اي تأويل المفتي وهو ان يحمل اللفظ في معنى على خلاف الظاهر
فلا يقبل لان الحجة هو الظاهر لا تركه بغيرها اي بغير الحجة وهو حمل المفتي والحاصل ان قول المفتي على الاول خال عن
المعارض لان المجمل يحتمل لكل من محامله فيقبل وعلى الثاني معارض مع الظاهر فلا يقبل اقول ان قوله فلا يقبل وان
كان اعم من التوقف ومن الاخذ بالظاهر الا ان تعليله يعين الثاني وهو المصرح به في كلام الحاجبي والعضدي وعلى
هذا يرد عليه ان حمل المفتي ان كان غير حجة فاللازم عدم قبوله في المجمل ايضا وان كان حجة فاللازم اما قبوله في الظاهر
ان كان راجحا على الظاهر او التوقف فيما اذا كان متساويا وعلم ذلك بالمرجح والعمل بالظاهر لا وجه له على الظاهر مع القبول في
المجمل وكذا لا يقبل طرحه اي طرح المفتي النص الموجب ذلك الطرح لنسخه اي لنسخ النص هكذا قالوه من عدم ترك
الحجة الذي هو النص بغيرها وعدم القبول مطلقا اي عدم قبول حمل المفتي في المواضع الثلثة اي حمل المجمل على بعض
محامله والظاهر على خلافه والنص على خلافه حجة لا مكان الاجتهاد منه في ذلك الحمل فان حمله في المواضع الثلثة

يكن ان يكون جزا وان يكون احدهما ذا وان يثبت بحجية مثل ذلك وتحقيق يثبت في الموضع الملائم وقد يحصل العمل بالظن كما هو
طريقة العامة ولا يخفى ضعفها   تكذيب الاصل الفرع تسقط الرواية يعني اذا روى عدل عن عدل ثم كذب الاصل
الفرع في روايته عنه وقال لم اروه لم يعمل بتلك الرواية لا ما قيل من ان احدهما كاذب قطعا فان تكذيب احدهما قطعا
لا يوجب قطعية تكذيب الرواية لجواز تكذيب الاصل في التكذيب فان قيل كذب احدهما قطعا يوجب فسق احدهما كذلك فلا يكون جميع
رواة الرواية عدولا قلنا لا نم ذلك فسق احدهما لا يعين رواية الاصل فيحكم بعدالتهما معا في الرواية بل لتعارض الروايتين
قول الفرع يعني الاصل وقول الاصل لم اروه فلا يقبل احدهما وكل لا يقدح هذا التكذيب في العدالة اي عدالة
الاصل والفرع كليهما لان احدهما وان علم كذبه الا ان الكاذب غير معين لاحتمال كون هذا او ذاك فلم يعلم كذب شي
منهما اذا انفردا وقد كان كل منهما عدلا اولا باليقين وحصل الشك في كل منهما واليقين لا يرفع بالشك وعلى هذا
فيقبل منهما اذا انفردا اي اذا انفرد كل منهما في رواية او واقعة بان يروي احدهما رواية والاخر رواية اخرى او يشهد
احدهما في قضية والاخر في اخرى فتقبل من واحد لا بعينه اذا اجتمعا في رواية واحدة في الرواية او واقعة واحدة
في الشهادة والحاصل انه اذا اجتمعا في سند رواية واحدة تسقط الرواية للقطع بكون واحد منهما فاسقا وان لم يعرف
بعينه ولو شهدا معا في قضية واحدة لا يجوز قبول شهادتهما معا لما ذكر بل للحاكم ان يقبل شهادة منهما لا بعينه ويرد
الاخر قيل الانفراد لا يفيد في قبول روايتهما او شهادتهما معا لان احدهما كاذب قطعا فانه كما يلزم القطع بكذب احدهما
في صورة الاجتماع ولذا ترك روايتهما وشهادتهما ويقبل واحد منهما كذا في صورة الانفراد اذا انفرد كل منهما بنقل
رواية معينة او اداء شهادة في واقعة خاصة فان المجتهد علم ان احدهما كاذب فاذا عمل بالروايتين معا لزم عمله
برواية الكاذب قطعا وهو باطل وكذا الحاكم اذا اعتبر شهادتهما في الواقعتين قلنا المسلم اشتراط العدالة في كل واحد
لا الكل بيان ان القدر المسلم اشتراط العدالة في كل واحد من الروايات وكل واحد من الشهادات لا الكل من حيث
هو كل فيلزم ان يكون رواة كل رواية معينة عدولا وشهود كل واقعة خاصة عدولا لا ان يكون رواة جميع الروايات من حيث
هو جميع وشهود كل الشهادات كذلك عدولا فالحاصل اشتراط العدالة في الجميع والاخبار على الانفراد لا على الاجتماع
ولا شك في تحقق ذلك في كل واحد من الروايتين والواقعتين نظرا الى ان الشك لا يزيل اليقين فلم لا اعتبر العلم بعدم
روايتهما او شهادتهما معا اي من حيث الاجتماع فلم يجز العمل ولا دليل عليه هذا هو الكلام في تكذيب الاصل للفرع على القطع
وان شك اي شك الاصل بان يقول لا ادري رويته لك ام لا فهو لا يسقطها اي لا يسقط الرواية وفاقا للاكثر
خلافا لبعضهم لانه اي الفرع عدل لم يكذب اذ لم يكذبه الاصل ولا مكذب جزما فيجب القبول غاية الامر عدم تذكر
الاصل وهو لا يوجب السقوط لكونه اي موت الاصل وجنونه فانه غير مسقط في هاتين الحالتين فيه احتج القائل
بالسقوط بوجهين احدهما انه لو جاز ذلك في الرواية لجاز مثلها في الشهادة واللازم منتف للاجماع على انه لا يقبل
شهادة الفرع مع نسيان الاصل والجواب انا ندفع الملازمة وقياسها اي قياس الرواية على الشهادة باطل
للفرق فان باب الشهادة اضيق من باب الرواية فانه قد اعتبر فيها الحرية والذكورية والعدد وحينئذ لم يعتبر الى
غير ذلك وثانيهما انه لو عمل بروايته مع نسيان الاصل يلزم عمل الحاكم بحكمه اذا شهد الشاهدان بحكم في قضية
وهو قد نسي حكمه فيها والجواب انا لا نسلم بطلان اللازم والعمل بالحكم المنسي اذا شهد عدلان لا ان يلتزم ومثله اي مثل
الشك الاصل الظن اي ظنه بان يقول اظن اني لم اروه لم يقدح ايضا لان الظن لا يعارض القطع الا ان ينعكس اي
الشك والظن للفرع ايضا اي كان هو في روايته شاكا او ظانا فلا يقبل الرواية لتعارض كل واحد من الظن والشك
مثله فيبقى اصل العدم سالما والضابط القبول ان يرجح الفرع بان يكون عالما والاصل شاكا او ظانا وعدمه

اي عدم

اي عدم القبول ان يرجح الاصل بان يكون عالما والفرع ظانا او شاكا او يكون الاصل ظانا والفرع شاكا او تعادلا
بان يكونا عالمين او ظانين او شاكين ولا يخفى ان مقتضى الضابط القبول لو كان الفرع ظانا والاصل شاكا مع ان
الرواية لا تقبل الا مع العلم   قد يوجد في رواتنا من لم يعدل اي لم يذكر في كتب الرجال تعديله ولا
يجرح ايضا ولكن يقبل خبره لظهور حاله الثقة ووثاقته حيث ان مشايخنا المتقدمين قد اكثروا الرواية عنهم واعتنوا
بشانهم ومنهم مشايخ المتأخرين حكموا بصحة الاخبار التي هم في اسانيدها نحو احمد بن محمد بن يحيى العطار والحسين بن
الحسن بن ابان واحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد وامثالهم ووجه السبب لعدم التعرض اي تعرض المتقدمين من علماء
الرجال لحالهم اي لظهور حالهم ووثاقتهم بسبب لذلك فانه لا حاجة مع اشتهار العدالة والجلالة الى النص و
التصريح ولا يخفى ان هذا انما هو من كثرة الرواية عنه والاعتناء بشانه بحيث صار معروفا بين كالجماعة المذكورين
واما من لم يتحقق فيه ذلك ولكنه روى عنه بعض مشايخنا الثقات في بعض الاحيان كجعفر بن محمد بن ابراهيم بن
عبد الله الموسوي الذي روى عنه ابن قولويه وبعض مشايخ الكليني في الصدوق فليس بهذه المثابة بل يدل ذلك على
مجرد كونه من مشايخ الاجازة ولا يفيد ذلك سوى الحسن وقد يوجد فيهم من لم ينص عليه بالتوثيق ولكنه كثر عليه
الثناء والمدح كابن ابي قرة ونقلة بن ميمون ومعلى بن خنيس وعبد الله بن يحيى الكاهلي ونظرائهم والظاهر حصول
الظن بصحة اخبارهم لو صحت عنهم مع قطع النظر عن حصول الظن من جهة اخرى انهم وقد يوجد فيهم انهم ممن اجمعت
العصابة على تصحيح ما يصح عنهم والمراد به وثاقتهم بنفسهم او صحة ما صدر عنهم وان حدث بعد ما بيناه اي
بناء العمل على ضعفاء وارسال والثاني اظهر والاول احوط وتوضيح المقام ان من رواتنا جماعة قال الكشي
في حقهم انه اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وهم ثمانية عشر نفرا ستة من اصحاب ابي جعفر وابي عبد الله وستة
من اصحاب ابي عبد الله وستة من اصحاب ابي ابراهيم وابي الحسن الرضا وقد يزاد فيهم او يبدل بعضهم واختلفوا
في بيان المراد لمنطوق ان المراد صحة ما رووه حيث يصح الرواية عنهم فلا يلاحظ ما بعده الى المعصوم وان كان فيه ضعف
واعترض عليه بان النتيجة تعدم بما صح من هو لا بالارسال الواقع بعدهم واشتهار المناقشة في قبول مراسيل ابن ابي عمير وهو
منهم سيرته وفيه ان القادح والمناقش ربما لم يثبت عنده الاجماع ولم يعمل بالاجماع المنقول او لم يثبت عنده وجوب
اتباع هذا الاجماع لعدم كونه بالمعنى المعهود بين مجتهدي اصحابنا اي الكاشف عن قول المعصوم بل هو مجرد الاتفاق
وربما يعترض عليه بان ما يصح نقول عنه هو الاخبار عن بعد انه قال كذا دون اصل الحديث فحاصله ان هذا الراوي صادق
فيما قال وفيه ان اداء هذا المطلب بهذه العبارة الغير المفهمة له بعيد جدا ويحقق انه ثقة واعترض عليه بان الوثاقة امر مشترك
بينهم وبين غيرهم ايضا فلا وجه للاختصاص ورد بان كون الرجل ثقة لا يستلزم وقوع الاجماع على وثاقته الا ان يراد
ما ذكره بعضهم من انه ليس في العصابة لتلك الجماعة دون غيرهم من ليس خلاف في عدالتهم وفيه انه ان اريد خلو
الخلاف من الدليل المروي المدون في كتب العلم اي علم الرجال فيهم ولا انا لم نجد من وثق جميعهم وعدم
وجدان الخلاف منهم غير منصوص في الوثاق وثانيا ان اتفاق جميعهم لا غير اجماع العصابة سيما اذا ادعى الكشي ذلك
الاجماع فانا قلنا من مشايخ مع انه لعل عند هذا القائل يكون تصحيح الحديث امرا زائدا على التوثيق وان اريد اتفاق
جميع العصابة فلا يوجد الا في مثل سلمان وابي ذر من لا شك في عدالته واما غيرهم فلا يكاد يوجد ثقة الا من قدح
فضلا عن اتفاقهم على عدالته فضلا عن ان يثبت ذلك ثم يرد عليه ما مر من ان هذا المعنى لم يكن محتاجا الى هذا
اللفظ مع انه كما عرفت تصحيح القدماء غير التوثيق وربما يتوهم ان المراد وثاقة من روى عنه هؤلاء وفساده ظاهر
وبالجملة الظاهر المتبادر كما صرح به هو المنطوق ولكن لا حجية في الاجماع المنقول سيما هذا الاجماع

هل يجوز حذف بعض الخبر في رواية الباقي ام لا اختار نجلي سره الفضيل بان بعض الخبر ان كان مستقلا يجوز حذفه للاصل
ولا نحتاج للجزين والا فلا يجوز للاخلال اقول لا يبدان يراد من الاستقلال عدم علاقة معنوية بين المحذوف والباقية
بان لا يختلف معنى الباقية سواء ذكر معه المحذوف اولم يذكر كما لا يجري الاستقلال في افادة المعنى اذ قد يكون الخبر في
مستقلا بهذا المعنى ولكن يكون قرينة على تجوز او تعيين معنى مشترك في الباقي ولا عدم العلاقة مطلقا لفظية ولا معنوية
اذ قد يكون بينهما علاقة لفظية لا معنوية كالجملتين المعطوفتين فانه يجوز حذف احدهما ورواية الاخرى ثم البعض الغير
المستقل بالمعنى الذي ذكرنا قد يكون بحيث لا يكون له مدخلية في افادة الباقي المعنى وان كان له مدخلية في افادته المعنى
المقصود كعدم الحاجب يكون شرطيا وشرطيا معا وقد يكون بحيث لا يفيد الباقي بدونه معنى اصلا والظاهر ان عدم الحاجب
يكون شرطيا خاصة بمعنى ان الشرط في رواية الحديث وكثرة رواية الحديث ذلك والوجه ظاهر اذا انفرد
عدل بزيادة في الحديث فيكون تلك الزيادة منزلة القول بوجوب قبول رواية العدل مطلقا سواء تعدد المجلس
على السامع من الجرح عشرا او اتحدا او اشتبه كما اذا روى احدهما ان في اربعين شاة شاة والاخر ان في اربعين شاة
سائمة شاة ووجه القبول ان المفروض ان العدل روى شيئا ولا مانع من قبوله لا امكان الاخر من رواية الزيادة
وهو غير صالح للمانعية لا احتمال ان يعرض له حال ذكر المروي عنه تلك الزيادة سببا لزيادته سهوا لان الغفلة عما كان
اقرب من ادراك ما لم يكان سهوا وعدم سماع ما كان او الذهول عما سمع اكثر من توهم سماع ما لم يسمع والحاصل
ان الاصل وان كان عدم سهو احدهما وعدم عروض حالة مانعة من السماع او موجبة لسماع ما لم يكن لا انه لا شك في
عروضه لاحدهما ولما لم يتعين هنا يجب طلب المرجح ولا ريب في ان قرب السهو عما كان ووقوعه كثيرا مرجح تام الحكم
بالسهو فيه هذا اذا لم تكن الزيادة بحيث يختلف بها الحكم والا فلا حاجة في قبول الزيادة الى الحكم بالسهو في طرف النقصان
ايضا لجواز ان يكون سهيا ولم يرد ذكرها لا مع التعارض اي مع تعارض قول المثبت للزيادة والنافي لها في خصوص
الزيادة كان يقول النافي انا انتظر بعد ذكر الحديث الى اخر المجلس ولم يات بغير ما ذكرا او ذكر بلا فصل كلاما اخر وكان
يكون الزيادة مغيرا للاعراب كما اذا روى احدهما في اربعين شاة بالرفع والاخر نصف شاة بالجر فانه يرجح اي يطلب
الترجيح الخارجي لاحدهما غير ما ذكر من قرب السهو في جانب النقصان او الوقوع التابع للزيادة اي المسكين فيها
جدا يمتنع عادة ذهولهم من الزيادة فلا كذا اي فيرد الزيادة حج اذ قبول الزيادة وترجيحها على النقصان كان
لبعد السهو في الزيادة واذا بلغ كثرة المسكين حدا يمتنع عادة عليهم الذهول حصل الامتناع في جانب النقيصة والاثبات
مقدم على الاستبعاد هذا شرح الكلام وتحقيق المقام يقول اولا ان الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة تعارض الاخبار
هو العموم والخصوص من وجه لان التعارض قد يكون بالزيادة والنقصان وقد يكون بغير ذلك والزيادة في الرواية
قد يوجب تعارض الروايتين كما اذا اختلف الحكم بسبب الزيادة مثل ان يقول احدهما انه قال في خمس واربعين شاة
شاة والاخر انه قال في اربعين شاة شاة وقد لا يوجبه كما اذا قال احدهما انه قال في كل اربعين شاة شاة والاخر
ان في اربعين شاة شاة فان كانت الزيادة موجبة لتعارض الروايتين فالواجب الرجوع الى وجوه المعالجات سواء
تعدد المجلس ام لا فان كان لاحدهما مرجح يقدم والا يتوقف او يحكم بالتخيير ومن حكم هنا بقبول الزيادة لجعل قرب
السهو في جانب النقصان دون الزيادة من المرجحات وهو حسن ان ثبت كونه مرجحا وفيه تامل وان لم يكن الرواية
موجبة للتعارض فان تعدد المجلس يقبل الروايتان معا والوجه ظاهر وكذا ان اشتبه وان اتحد فان لم يكن قول
المسك مشتملا على ما ينفي قول المثبت للزيادة يقبل الزيادة ويحمل كلام المسك على عدم السماع او عدم الرواية
ان اشتمل على نفيه مثل ان يقول المسك في الناقص قطعا ويعارض نفيه قول المثبت مع اثبات المثبت وجه الترجيح

وبدونه

وبدونه الى التخيير او التوقف اكثر العامة على عدالة الصحابة باسرهم وهو ظاهر البطلان لبلوغ الخلاف حالهم تركا
وصدور احدى الكفر والمعصية كما هو ثابت عن مذهبنا منهم كثير منهم محتاجون الى العادل قالوا في الاحتجاج على عدالتهم كلهم
الا منه امة وسطا اي عدلا لقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وخير امة لقوله سبحانه كنتم خير امة اخرجت للناس قلنا
ليس المراد ان كل واحد منهم كذلك بعد انه وجود الفساق فيهم بل المراد بعضهم فلا يفيد فانه قبل خرج من علم فسقه بالدليل
فبقي الباقي قلنا من الصحابة من علم فسقه ايضا على انه المصرح به في اخبارنا ان المراد بعض معين اي المراد كل الامة بل هو
الظاهر من الاية فلا يفيد وسياق تمام الكلام فيها في بحث الاجماع قالوا ايضا قال الله تعالى في حقهم والذين معه
اشداء على الكفار رحماء بينهم قلنا اين الدلالة فيه على العدالة قالوا ايضا قال اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
قلنا لم يصح الرواية وان صح فبعضهم هو المراد جمعا بينه وبين ما دل على فسق بعضهم كقوله تم ان جاءكم فاسق في حق
الوليد وغير ذلك من الايات والروايات قالوا ايضا قال لا خير القرون قرني ثم من يليهم الاقرب فالاقرب قلنا
لا يفيد ذلك تعدد الله الصحابة كما لا يخفى قالوا ايضا بذلوا اموالهم وانفسهم في سبيل رسوله وامتثلوا اوامره ونواهيه
وذلك ينافي عدم عدالتهم قلنا كما اعتبر في عدم الافادة للعدالة فانه قد يكون ذلك طمعا للجاه والمناصب الدنيوية
او الخوف والتقية كما شاهد في كثير من اعوان السلاطين وغيرهم راوي الحديث لا بد له من مستند يصحح
له حمله روايته ويقبل منه بسببه ويقال لذلك المستند طرق التحمل لانه تحمل الحديث من غيره بواسطة ومستند الصحابي و
المراد منه من يروي عن النبي وكذا غيره من الراويين عن المعصومين السماع منه والفاظه اي الفاظ الصحابي ومثله
التي يجب قبولها وهي حجة لنا وعلينا متعددة تختلف في قوة الدلالة على سماعه الذي هو السماع فيها حدثني ونحوه
كما نحو او سمعت او اخبرني او حدثني يقول كذا او امثال ذلك ومنها قال رسول الله او الامام كذا واحتمال
التوسط وعدم السماع حتى يكون الرواية مرسلة ولم يكن الراوي راويا عن المعصوم بعيد ومنها امر رسول الله
او المعصوم بكذا او نهي كذا واحتمال التوسط فيه ايضا بعيد وكذا احتمال اعتقاد غير الامر امرا كان يكون معتقدا ان
الامر يدل على النهي عن ضده مطلقا او بالعكس فيجد سمع من المعصوم صيغة احدهما فاخبر بانه امر ونهي مع ان صاحبه لا يراه
امرا ونهيا فهي بالاطلاق لا يدل على السماع من المعصوم خلافا للظاهرية منها ان يقول امرنا بكذا او نهي او نهينا عن كذا
او حرم علينا كذا او ابيح كذا او غيرها من الاحكام ما لم يسم فاعله ووجه كونه من الالفاظ التي يجب قبولها مع
احتمال ان يكون الامر غير المعصوم اذ لم يتعين الامر في كلامه لظهور في ان الامر النبي او الامام هو الامر لوجهين احدهما
ان من طاوع اميرا والتزم طاعته وقال امرنا بكذا افهم منه ان الامر هو ذلك الامير فكذا هاهنا وثانيهما ان غرض الصحابي
ونحوه من قوله امرنا بيان الشرع وتعليمنا اياه فوجب حمل قوله ذلك على ان الامر من صدر عنه الشرع دون غيره ومنها
ان يقول من السنة كذا او وجوب قبوله مع ان السنة لغة الطريقة فيمكن ان يكون سنة لغير النبي لظهوره في سنته
النبي للوجهين المذكورين ومنها ان يقول عنه تم وجوب القبول لانه ظاهر في انه سمع منه واحتمال التوسط
ضعيف وفي شرح المنهاج للعبري قيل ليس بظاهر فيما ذكر لان هذه العبارة كثر استعمالها في التوسط حتى كادت تعادل الاحتمال
غير التوسط ومنها قوله كنا نفعل كذا او مثله نحو كانوا يفعلون وانما وجب قبوله اذ لم يعهد فعلهم بدون السماع
منه ويترتب الكل في قوة الدلالة على السماع عن المعصوم فدلالة السبعة اعلاها لكونه نصا في عدم الواسطة خلاف
غيره والثاني دون الاول لان ظاهره وان اقتضى السماع من المعصوم لكنه ليس نصا فيه لاحتمال سماعه من غير المعصوم
وانما قال قال المعصوم لا تعارف الاسناد اليه كما هو شايع عندنا يقول قال المعصوم كذا اعتمادا على نقل عنه بل في
ظهوره ايضا نظرا اذ ليس عدم التوسط مقتضى الحقيقة الوضعية للفظ ولو ثبت كثرة استعمال فيه ايضا ولا يتحقق قرينة

حالية موجبة للظهور ذلك والثالث دون الثاني لاحتمال التوسط فيرجع احتمالين اخرين احدهما ما مر من اعتقاده ما ليس
بامر امرا والثاني ثانيهما احتمال العموم والخصوص والدوام واللادوام لا بمعنى مطلق فيحتمل ان يكون امر الكل والبعض
وعلى كلا التقديرين يحتمل ان يكون دائما او غير دائم والرابع دون الثالث اذ فيه جميع الاحتمالات المذكورة احتمال
اخر وهو ان لا يكون ذلك الامر او النهي صادرا عن المعصوم وان كان خلاف الظاهر والخامس دون الرابع اذ فيه جميع
الاحتمالات المذكورة احتمال اخر لاحتمال كونه اجتهادا واستنباطا منه على ان هذا لزم السنة وجعل بعضهم الاحتمال الاخر ما مر من
كونه السنة بعد الرسول ولا يخفى انه ليس احتمالا فايدا احتماليا في السادس من كون الامر غير المعصوم والسادس دون الخامس
لما مر من الاحتمال المذكور مع عدم ظهور خلافه فيه كما في سابع الالفاظ والسابع دون السادس لعدم دلالته على اضافة
الحكم الى المعصوم اقول بعد ما عرفت من احتمال التوسط في غير الاول وعدم ثبوت الظهور الذي ادعوه يكون العمل بكثير
من الاخبار المروية باحد هذه الالفاظ عند الاذعان للمراسيل في غاية الاشكال مع ما في الخامس والسابع من احتمال الاجتهاد
والبناء على فهم كل ذلك انما هو اذا كان الراوي داويا عن المعصوم واما مستخرج اي غير الصحابي ومثله من روى
عن المعصوم فوجوه الاول السماع من الشيخ نفسه وهو الراوي له بان يسمع من الشيخ ان هذا الحديث رواه لي فلان
ويقال له قراءة الشيخ عليه سواء املى عليه من حفظه او من كتابه وسواء قصد الشيخ اسماعه وحده او اسماع جماعة هو واحد
منهم او اسماع غيره مخصوصه والثاني قراءته اي قراءة الراوي او قراءة الغير اي غير الراوي عليه اي على الشيخ
مع تصديقه اي تصديق الشيخ او اقراره بالمقروء مثل ان يقول نعم اذا قال له القارئ حدثك من فلان او يقول
الامر كما قرئ او غيرها من القرائن الدالة على عدم الغفلة او عدم السماع او غيرهما ويسمى ذلك عند اكثر القدماء عرضا
لان القارئ يعرضه على الشيخ ثم ان القراءة عليه اعم من ان يكون من حفظ الراوي او من كتاب ومن ان يكون المقروء
بخط الشيخ او كان الراوي يقرء والاصل الذي يعارض به بيد الشيخ من غيراه بخط او بيد ثقة غيره ام المخبر المعه
فلا تعتد بما ذكر ثم انه هل يشترط في صحة الرواية بالسماع او القراءة في الصورتين الاولتين ان لا يحجز ولو من وراء
الحجاب اذا عرفنا الصوت ان حدث بلفظه او عرف حضوره وعدم غفلته ان قرئ عليه او حضر ثقة اذ الفلان المروي عنه
قيل نعم لان كان المماثلة في الصوت ولذا كان بعض السلف يقول اذا حدثك المحدث فلم تر وجهه فلا ترو عنه فلعله شيطان
قد تصور بصورته وقيل لا ومن ثم صحت رواية الاعمى كابن ام مكتوم وابي بصير وقد كان السلف يسمعون من ازواج النبي
وغيرهن من النساء من وراء الحجاب ويروون عنهن اعتمادا على الصوت واستدلوا عليه ايضا بقوله ص ان بلالا يؤذن
بليل فكلوا واشربوا حتى تسمعوا اذان ابن ام مكتوم والظ ان هذا هو الحق والعلم بالصوت يدفع الاحتمالات واحتمال
تصور الشيطان مشترك بين المشافهة ووراء الحجاب والثالث الاجازة وهي في الاصل مصدر اجاز يجيز من قولهم
استجزته فاجازني اذا اسقاك ماء لماشيتك او ارضك فالطالب الحديث عن الشيخ يستجيزه اي يطلب اعطائه للعلم
ومن عصل الاصلاح لنفسه كما يحصل الاصلاح للارض والماشية بالماء فيحين له وح فيتعدى الى المفعول بغير حرف فنقول
اجزته مسموعاتي كما يقول اجزته مالي وقيل هي الاذن والتسويغ وعلى هذا فنقول اجزت له رواية كذا كما نقول اذنت
له وسوغت له وقد يحذف المضاف فنقول اجزت له مسموعاتي مثلا وفي الاصطلاح اخبار اجمالي بامور مضبوطة اي معلوم
مأمون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما اما النص الرواية او الكتاب كقوله اجزت له رواية هذه الرواية او هل الفقه المسح
او بنحو المتعين نفس الامر الصحيح في الواقع مثل تهذيب الشيخ قدس سره واستبصاره ملائم ان لها اقساما لانها اما ان تتعلق
بامر معين لشخص معين كاجزتك الكتاب الفلاني او اشتمل عليه او بامر غير معين لشخص معين كاجزتك جميع هذه كتك
اذن من مسموعاتي او مروياتي او ما اشتهد بامر معين لغير معين كاجزت الكتاب الفلاني لجميع الائمة الموجودين الاهل

هذا

هذا البلد او بامر غير معين لغير معين كاجزت لجميع الائمة الموجودين جميع عندهم انه من مسموعاتي واعلى انواع الاجازة
هو الاول بل زعم بعضهم انه لا خلاف في جوازها والخلاف في الثاني اكثر من حيث انضباط المجاز فيبطل عن الاذن الاجمالي
الموسوع لدوف الاجمين اكثر تبادر من اختارها الشهيد حيث طلب من شيخه السيد تاج الدين الاجازة له ولاولاده الذين
ادركوا حياته جميع مروياته فاجازهم ذلك بخطه ومن هذا يظهر صحة الاجازة لغير المميز من الاطفال لشرط الاستعمال
والعمل عليها الاجماع انهم قيل وقد رايت خطوط جماعة فضلا انسا بالاجازة لابنائهم عند ولادتهم مع تاريخ ولادتهم
منهم السيد جمال الدين بن طاوس قدس سره لولده غياث الدين وشيخنا الشهيد استجاز من اكثر مشايخه بالعراق لاولاده
الذين ولدوا بالشام قريبا من ولادتهم وعندي خطوطهم بالاجازة وذكر الشيخ جمال الدين احمد بن صالح البلبلي
ان السيد فخار الموسوي اجاز لوالده لما سافر الى الحج قال واوقفني والدي بين يدي السيد فحفظت منه انه قال يا ولدي
اجزت لك ما يجوز لي روايته ثم قال فتحقق وستعلم فيما بعد حلاوة ما خصصتك به انتهى ولا يصح الاجازة بمروي مجهول
لمعين او غير معين كاجزت كتاب كذا او لمرويات كثيرة لك الاسم ولا لمجهول معين او غير معين كاجزت محمد مع اشتراك
قرينة التعيين ولا بمعدوم لموجود كاجزت ما اسمع بعد ذلك مني ولا بموجود لمعدوم كاجزت هذا الكتاب لمن يولد
لفلان اذ الاجازة اخبار او اذن ولا يصح الاخبار او الاذن بالمعدوم ولا له وقيل يصح للمعدوم ان عطف على موجود
قياسا على الوقف وقيل يصح له مطلقا لانها اذن لا محادثة وفيه انه لو سلم كونها اذنا فلا نسلم صحة الاذن للمعدوم كما
لا يصح الوكالة ويصح للكافر والفاسق ويظهر الفائدة اذا اسلم وتاب وفي صحة الاجازة للحمل قبل وضعه وجهان والظ
العدم ولا يصح الاجازة معلقة على مشية الغير لغير معين كاجزت لمن شاء فلان لجهالة وفي صحتها معلقة على مشية المجاز
له مع تعيينه كاجزت لفلان ان شاء او لك ان شئت او بعد مالك اجزت لمن شاء الاجازة او الرواية قولان اظهرهما الصحة في
الاول لانها وان كانت معلقة الا انها في قوة المطلقة لان مقتضى كل اجازة لكل شخص تفويض الرواية الى مشية المجاز له
فكان هذا مع كونه بصيغة التعليق في قوة ما يقتضيه الاطلاق وحكاية الحال لا تعليقا حقيقة كذا قيل وفيه تامل للفرق بين
تفويض الاجازة وتفويض الرواية وكما يصح الاجازة باللفظ يصح بالكتابة مع القصد والرابع المناولة وهي ان يعطيه
كتابا ويقال هذا سماعي او نحو وهي نوعان احدهما المناولة المقترنة بالاجازة ومن صورها ان تناوله الشيخ كتابا ويقال
هذا سماعي او روايتي عن فلان فاجزت لك وثانيهما المناولة المجردة عن الاجازة وصورتها ان يناوله كتابا ويقول
هذا سماعي او روايتي مقتصرا عليه ثم مناولة الشيخ للطالب تارة يكون بان يعطيه كتابا تمليكا او عارية لينسخ اصله
واخرى بان يدفع الطالب اليه كتابا فتامله الشيخ واعاده وقال هذا سماعي او روايتي مقرونا او مجردا او ثالثة بان
يناوله كتابا ويقول هذا سماعي مقرونا او مجردا او عكسه الشيخ عنده وفائدته ان يروي عنه اذا وجد وظفر به او بما
قوبل معه على وجه يثق بموافقته لما تناوله على ما هو معتبر في الاجازات ورابعة بان يدفع اليه كتابا ويقول له ناوله فقيل
من غير نظر هذا ولا خفاء انه يصح الرواية بالمناولة المقرونة بالاجازة واما المجردة فقد وقع الخلاف فيها فقيل انه
لا يجوز الرواية بها لعدم الاذن فيها بالرواية وجوزها بعض المحدثين لحصول العلم بكونه مرويا له مع اشعارها بالاذن
له في الرواية ويدل عليه ما رواه في الكافي عن احمد بن عمر الحلال الثقة قال قلت لابي الحسن الرضا ع الرجل من اصحابنا
يعطيني الكتاب ولا يقول اروه عني يجوز لي ان ارويه عنه قال فقال اذا علمت ان الكتاب له فاروه عنه وقد يستدل
عليه ايضا بما روي عنه من طريق العامة عن ابن عباس ان النبي ص بعث بكتابه الى كسرى مع عبد الله بن حذافة وامره
ان يدفعه الى عظيم البحرين ويدفعه عظيم البحرين الى كسرى والخامس الكتابة وهي ان يكتب الشيخ له اي الطالب غائبا
كان او حاضرا اما سمعه او يكتب له ان هذا الكتاب سماعي من غير ان يكتب مسموعاته ولا فرق بين ان يكتب

الشيخ بخطه او باذن لغيره ان يكتب هذا ثم لا يخفى انه شرط اما شاهد الكتابة او معرفة الخط والامن من التدوير
وان اثبت البينة عليه ايضا فاولى وقوى ق السادس الاعلام وهو ان يعلم الشيخ الطالب ان هذا الكتاب سماعه
مقتصرا عليه فالثلاثة الاول السماع والقراءة مع التصديق والاجازة حجة مطلقا سواء اذن في الرواية او لا
مع ان الاجازة على بعض معانيها يتضمن الاذن ايضا والمراد بحجيتها وجواز العمل بالرواية اذا كانت مستجمعة لسائر
الشرائط او جواز روايتها للغير والبواقي حجة ان قرنت اذنه اي اذن الشيخ له في الرواية واذا اقترنت البواقي
بالاجازة صارت اقوى اقول لا يخفى ان المراد بالحجة ان كان جواز العمل بالرواية اذا اجتمعت سائر الشرائط
فالمناط فيها هو الثبوت من الشيخ وعدم عروض ضعف قبله من غير مدخلية اذن الشيخ في الرواية وعدمه ولا تفاوت
حال الالفاظ الستة من هذه الجهة وان كان المراد جواز الرواية فيمكن ان اشتراطه باذن الشيخ ثم لا يتصور فرق بين
السماع من الشيخ والقراءة عليه وبين الثلاثة الاخر وبالجملة لا فرق معتد به بين الاولين والثلاثة الاخر بل بينها وبين
الاجازة ايضا والكل في العلو بمرتبة فالاولى اعلاها ما المراد بالاعلى ما كان اقرب بالتفصيل والتصحيح وابعد عن ابنية
الغفلة والمسامحة والاجمال ومعيار الترتيب من هذه الحيثية بين الالفاظ الستة ظاهر ثم ان لكل من هذه الالفاظ
الفاظ دالة عليه يقولها الراوي فالى بيان هذا اشار بقوله ويقول فيه اي في الاول حدثني واخبرني اذا قصد
اسماعه اي اسماع الشيخ الراوي سواء كان وحده او مع جماعة ولا قصد اسماعه منفردا او منضما مع الغير فحدث
او اخبر وقال ونحوها من دون اضافة الى نفسه وحدثنا او مع غيره لان معها لا تعتبر القصد اليه ولا قصد هنا ويقول
في الثانية اي القراءة على الشيخ قرأت على فلان فاقر ان كان الراوي قارئا واما لا يقول قرئ عليه وانا اسمع فاقر
هذه اجل العبارات ثم حدثنا ومثله نحو اخبرنا وغيره ذلك يجوز ان يقول ذلك مقيدا بالقراءة نحو حدثنا
او اخبرنا قراءة عليه ومطلقا بدون ذكر القراءة اما مع ذكر التقييد فالوجه واضح واما بدونه فلان اقرار الشيخ
ثم منقولا في الحديث والاخبار ومن ثم جاز امقترنين بالقرينة عليه ومنهم من لم يجوز الاطلاق في الاول لقوة اشعاره
بالنطق والمشافهة وجوزه في الثاني فانه يجوز به في غير النطق كثيرا فانه يجوز ما قيل فان كثرة التجوز لو سلمت لا يغني عن
القرينة ومنع السيد من الاستعمال مطلقا وان كان مقيدا قال واما قول بعضهم يجب ان يقول حدثني قراءة عليه حتى
يزول الابهام ويعلم ان لفظة حدثني ليس على ظاهرها فمناقضة لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه من لفظه وادرك
نطقه به وقوله قراءة عليه يقتضي نقيض ذلك فكانه نفي ما اثبت انتهى ولا يخفى انه سد لباب المجاز اذ ما من مجاز الا
ومعه قرينة تنافي الحقيقة وتناقضها واذا كان معنى حدثني ما ذكره فقوله بعده قراءة عليه قرينة على انه ليس المراد حقيقة
اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف بما قرأه عليه كما انه الحديث لما فيها من المناسبة في المعنى ويقول في الاجازة
انبأني ونبأني وحدثني واخبرني ونحوها مقيدا بالاجازة ومطلقا وفي الاخير انه لا خلاف في جواز التعبير بالاول
فيها واما الاخيرة فالكلام فيهما كما في القراءة على الشيخ وكذا في البواقي اي في المناولة والكتابة والاعلام
فيقول ناولني او كاتبني او اعلمني واما حدثني واخبرني مقيدا او مطلقا فالكلام فيها كما في القراءة ويصح
الاجازة لموجود معين وكل موجود لعدم الفرق بين الموجود المعين وكل موجود ولمن يوجد على ما قيل وقد سبق بيان
المقام في ذلك وقد يراد في انحاء التحمل قسم اخر وهو الوجادة بكسر الواو وهي مصدر وجد يجد مولد غير مسموع
من العرب الموثوق بعربيتهم وانما ولده العلماء بلفظ الوجادة لما اخذ من العلم من صحيفة من غير سماع ولا قراءة
ولا اجازة الى اخر الاقسام حيث وجدوا العرب قد فرقوا بين مصادر وجد للتمييز بين المعاني المختلفة فانهم قالوا
وجد ضالته وجدانا بكسر الواو واجدانا بالهمزة المكسورة ووجد مطلوبه وجودا وفي الغضب موجدة وجدة

وفي الغنى وجدا مثلثة الواو وجدة وفي الحب وجدا اي الوجادة مولدة من مصادره هذا الفعل المختلفة بسبب اختلاف المعاني
والذي الحقوا المعنى الوجادة للتمييز وهي ان يجد الانسان احاديث بخط راويها او في كتابة المروي عنه سواء كان الراوي
معاصرا له او غير معاصر ولم يسمع منه هذا الواجد ولم يتصل اليه باحد الانحاء المتقدمة وهي ليست بحجة الا ان يقترن بالاجازة
من غير خلاف فيه بمعنى منع الرواية بها واما في جواز العمل بالموثوق به منها فمختلف فيه فنقل عن الشافعي وجماعة من اصحابه جواز
العمل بها ووجهوه بانه لو توقف العمل فيها على الرواية لانسد باب العمل بالمنقول لتعذر شرط الرواية فيها ومنع جماعة منها
بانه لم يحدث به لفظا ولا معنى وقد يقال ان عدم حجية الكتابة لا وجه لعدم كونها حجة فان الكلام فيما وثق بانه خط الراوي
او منقول من خطه وان الراوي او مثلها لا مدخلية لها في العمل وانما يتوقف عليها الرواية ويمكن ما ذكره من ان
هذه الانحاء بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحو ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة
عن مصنفيها اجمالا ما العلم بصحة معانيها تفصيلا لاستفادة من قرائن الاحوال ولا مدخل لهذه الطرق فيه غالبا فائدتها
حينئذ انما هي اتصال سلسلة الاسناد بالنبي والائمة وذلك امر مطلوب مرغوب اليه للتيمن ثم رعاية التصحيح والامن من التصحيف
وشبهه من انواع الخلل والمعرفة باصطلاحاتهم ويزيد وجه الحاجة الى السماع ونحوه اقول لا يخفى ان غاية ما يثبت من الوجادة
بعد الوثوق هو كون الرواية بخط الشيخ فيمكن ان لا يكون الشيخ واثقا بالرواية جازما بها بل لم يثبت الرواية عنده ايضا وانما
كتبها تنبيها على الكتابة او لغرض اخر غيرها يتوقف على ثبوت الرواية فما لم ينضم اليها احد الانحاء كيف يمكن العمل بها مع
لو علم بقرينة خارجية ان كتابته لا جل اعتمادها الغير وعلمه كما في كتب المؤلفين الكتب الاربعة فالظاهر انه لا اثر للالفاظ المذكورة
فيها بل لا يبعد ان يقال ان الكتابة عن التاليف لا جل عمل الناس مثل الاجازة لهم وعلى هذا فما قيل من ان اثر انحاء التحمل انما
يظهر حيث لا يكون المنقول معلوما بالتواتر صحيح ان كان مرادا من الا تمام واما المطلوبية من الشيخ فلا يحصل بدون احد الانحاء
الا اذا علم من الخارج رعاية الشيخ هذه الرواية او كتابته لا جل عمل او رواية واما بدون ذلك فلا فرق هذا انا اوجد
رواية بخط شيخ وعلم بالتواتر انه خطه او منقول بما سطره او وسائط قليلة او كثيرة منه لا يكون مفيدا
في السنة الفعلية اي افعال الحجة فعل الحجة حجة سواء كان امرا من الائمة والمراد بالفعل هنا ما يعم الترك ايضا حيث انه ايضا
لكونه كفا فعل حجة اي في الجملة كما يدل عليه بعض ما مر من ثبوت التاسي الذي هو مقتضى الحجية كما صرح به في الاخبار في الجملة والمراد
بحجيته في الجملة اما كونه متبعا مطلقا سواء كان اتباعه على سبيل الوجوب كما في بعض افعاله كما يأتي واما الندب كما في بعض اخر
او المراد كونه واجب الاتباع في الجملة ان بعض افعاله كذلك والمراد باتباع فعله التاسي به وجعل معنى التاسي حكمه
من السنة وكل ما كان من السنة فهو حجة اما الاولى اي كونه من السنة فلما عرفت في اوائل بحث السنة من صدق تعريفها عليه
واما الثاني وهو ان كل ما كان من السنة فهو حجة فللاجماع والاخبار المتكاثرة الامرة باتباع السنة والاخذ بالكتاب والسنة
وشواهد ها اقول ان اريد بكونه من السنة كونه من السنة الاصطلاحية للاصوليين التي يعرفونها كما مر فمسلم انه يصدق
تعريفها عليه اما كون السنة بهذا المعنى حجة على الاطلاق ثم لمنع الاجماع على حجيتها كذلك كيف وقد وقع الخلاف في حجية فعله
ولمنع دلالة الاخبار على حجيتها لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية بهذا المعنى فيها وانما هو اصطلاح حادث واما اللغوية وهي الطريقة والسيرة
والشريعة فلانه صدقها على فعله مطلقا فانه لا يقال على فعل يختص طريقة وسيرته الا مع دوام وتكرار مع العلم بعدم كونه اتفاقا
لم يداوم عليه مع القصد بالدوام بل صرح الشيخ باشتراط تقييد الاتباع فيه ايضا قال في العدة واما قولنا في السنة
انه سنة فهو ان النبي تداوم او داوم او كان يدوم فعله القبيلة انتهى فلا يكون كل فعل منه من السنة اللغوية
هذا مع ان ههنا كلاما اخر وهو ان المراد بالحجة ان النبي كما يشهد به تعبير بعض اصحابنا بالمعصوم
والسنة الاصطلاحية انما هي قول النبي او فعله او تقريره كما عرفها قدس سره واما اللغوية فمع ان امكن صدقها

على بعض افعال الائمة ايضا ولكن لا دليل على حجية السنة الشاملة لافعالهم اصلا اما الاجماع فقد عرفت حاله واما الاخبار فلانها
بين مخصوصة بسنة النبي ومطلقة ظاهرة في طريقة النبي صلى الله عليه وآله ايضا لا اقل من الشك فيحجية مثل المجموع حجة في الجملة بالاجماع والادلة
الاربعة المثبتة للتاسي في مواضع مخصوصة والتاسي به ثابت في الجملة المراد اما وجوب التاسي به او مشروعيته ورجحانه فعلى
الاول يكون قوله هنا عطف بيان للمجرد ان اريد بها المعنى الثاني اي وجوب الاتباع وبيانا للثبوت فرد منها ان اريد بها
المعنى الاول وهو المتبع مطلقا وجوبا او ندبا وعلى الثاني يكون عطف بيان لها ان اريد بها المعنى الاول واعم منها
ان اريد منها المعنى الثاني ثم اختلف في ان التاسي الثابت في الجملة هل هو ثابت بالدليل السمعي اي الشرعي او العقل
اي السمع والعقل معا والى اختيار الاول اشار بقوله وثبوته اي ثبوت التاسي بالسمع وهو الادلة السمعية الاتية
وفاقا للشيخ والسيد في الذريعة وجماعة لا بالعقل كما لعدم دليل عقلي هنا على ثبوته بل الوجه الدليل على عدمه
لان لزوم العقل على التاسي لان دلالته عليه يتوقف على عدم تجويز اختلاف المصالح مع الرعية في الشرايع والاحكام
اذ مع تجويز الاختلاف فيجوز ان يكون ما فعله المعصوم شرعا وحكما له خاصة فلا يجوز التاسي مع ان عدم تجويز الاختلاف
باطل لتجويزه الاختلاف في الشرايع اذ لا يلزم من فرض الاختلاف محال ولان الاختلاف واقع كما في الخواص وكذا
اختلافها بالنسبة الى الاشخاص باختلاف الحالات كالطاهر والحائض والمقيم والمسافر والغني والفقير وغير ذلك
ولان الشرايع والاحكام تابعة عندنا للمصالح ويمكن اختلاف المصالح بالنسبة الى الاشخاص كما يمكن اختلافها با
اختلاف الازمان والاحوال وعلى هذا ينبغي اي اذا جوز العقل اختلاف الاحكام يمنع وجوب التاسي او رجحانه
انما يكون مع عدم تجويز الاختلاف فهذا العقل محصور واذا جوز لا يحكم بوجوب التاسي او رجحانه احتج القائل
بثبوت التاسي بالعقل او مع السمع بان النبي مبعوث لبيان الشرايع للناس فكلما يصدر عنه يكون شريعة لكل فرد
من الامة فثبت التاسي به والجواب ما اشار بقوله وبعثه لبيان الشرايع لا ينافي نفي التاسي به في الافعال
الا انا في الاختلاف بعض الاحكام والشرايع بالنسبة اليه والى الامة لان بعثه لبيان احكام الامة لا يدل على ان كلما
يصدر عنه فهو بيان لشرع الامة بل يدل على ان كلما يصدر عنه فهو بيان لشرع الامة بل يدل على ان كلما هو حكم الامة يجب
عليه بيانه واذ عرفت ان حجية فعل المعصوم والتاسي به ثابت في الجملة فاعلم انه ليس كل فعل ما يجب التاسي او يجب فلابد
اولا من تحرير المتنازع فيه ثم بيان الصور المتصورة في افعاله ثم بيان ما يكون حجة ويجب فيه التاسي معا وجوبا
او ندبا وانما لا يجب فيه فنقول ان النزاع في انما لم يمكن حمل وجهين احدها ان فعله الذي لم يعلم وجهه فعل يحكم بتعيين
وجهه بالنسبة الينا ام لا واذا حكم بتعيين وجهه بالنسبة اليه فعل هو الوجوب والثبوت او الاباحة وثانيها ان كل فعل صدر
منه سواء علم وجهه او لا فعل يدل على حكم في حقنا ويجب اثبات حكم لنا وما ذلك الحكم اذا وجبا ام لا والظاهر انه
لا نزاع في الاول ولم ينقل احد التعيين في حقنا لم يعلم واما النزاع في الثاني كما صرح به الرازي والعضدي
وبعض شراح المنهاج وكلام السيد في الذريعة وكذا الشيخ في العدة وان اوهم ان يكون الكلام في الاول الا ان
ما تعلل يدل على ان مرادهما ايضا هو الثاني ويظهر من العميدي في شرح التهذيب وقوع النزاع في الاول ايضا
على نحو وقوعه في الثاني وهو غير ثابت واما الصور المتصورة في افعاله فنقول اذ ذكر هنا ستة الاول ما ظهر وعلم كونه
من الافعال الجبلية الطبيعية وهي الافعال التي لا يخلو احد لم يخرج عن جبلته كالاكل والشرب والنوم واليقظة
والحركة والسكون والقيام والقعود وامثالها والثاني ما علم اختصاص النبي صلى الله عليه وآله به سواء كان عادة كوجوب التهجد
والضحى وجواز الوصال في الصوم او غيرها كالتساوي والزيادة على الاربع وتخيير نسائه فيه وغير ذلك من
خواصه والثالث ما لم يعلم كونه طبيعيا ولا من الخواص وكان بيانا لمجمل علم وجهه من الوجوب والندب والاباحة

بالنسـ

بالنسبة الينا والرابع الثالث لا امكان بيانا لمجمل لم يعلم وجهه بالنسبة الخاص به لم يكن بيانا ولم يعلم وجهه سواء تردد فيه انه
من الشرع او غيره او علم انه من الشرع وتردد فيه انه واجب او مندوب والسادس لم يكن بيانا او علم وجهه بالنسبة اليه دون
في وجهه بالنسبة الينا ووجه الحصر ان افعاله اما يعلم انه من الطبيعي اولا والثاني اما يعلم انه من الخواص ام لا والثاني اما يكون
بيانا لمجمل معلوم الوجه او غير معلوم الوجه ام لا والثالث اما يعلم وجهه بالنسبة اليه وذلك في حكمه بالنسبة الينا ام لا اما
حكم الاول فقد اشار بقوله فان علم كونه من الجبلة او الخواص فحكمه ظ فانه لا ريب في اباحة الاول لنا ولجميع الامة ولا خلاف
فيه ويجوز فعله للامة مع قصد التاسي به وبدونه ولا ريب في عدم مشاركة الامة له في الثاني فالمراد من ظهور حكم الثانية
ظهوره من حيث التاسي وعدمه فانه لا تاسي فيه اصلا التنافي للاختصاص وظهور حكمه من حيث الاباحة واحوال لان حكم
جميع الخواص من هذه الحيثية ليس ظاهرا فان منها ما هو مباح للامة ومنها مندوب ومنها حرام ومنها ما يختلف باختلاف
الاحوال ومنها ما وقع الخلاف فيه وعلى هذا فلا بد من ظهور حكم الطبيعي ايضا من هذه الجهة لم يكن بعيدا والى حكم الثالث
اشار بقوله وكذا اي وان لم يعلم كونه من الجبلة او الخواص فما يقع بيانا لما علم وجهه قبله اي مثل المجمل الذي بين
هذا الفعل في الوجه ان كان واجبا او مندوبا بالنسبة اليه يكون هذا الفعل ايضا مثله ووجهه ثم يبدأ العلم بالوجه
الذي يعلم وجهه بالنسبة الينا ما يذكر في القسم السادس والحكم الرابع اشار بقوله او يقع بيانا لما لم يعلم وجهه المجمل
لم يعلم وجهه فكما لم يعلم اي فحكمه كالقسم الخامس وهو ما لم يكن بيانا ولم يعلم وجهه بالنسبة اليه سواء كان عدم العلم
بوجهه لعدم العلم بكونه عبادة او غير عبادة او العلم بكونه عبادة وعدم العلم بوجوبه او ندبه والى حكمه حكم ما لم يكن
بيانا ولم يعلم وجهه ان حكمه حكم مجملة والا لم يكن بيانا له ومجملة هو بعينه ما لم يكن بيانا ولم يعلم وجهه وانما قيدنا عدم
العلم بالوجه في هذه الصورة بالنسبة اليه لان ما كان وجهه معلوما بالنسبة اليه لا بالنسبة الينا هو القسم السادس الاتي في اواخر
الفصل وقد قيد العضدي بذلك ايضا واشار الى بيان حكم الخامس بقوله وحكم الندب فضاء المحقق ان فعل النبي
والخواص من الافعال لا على تعيين حيث ان ما يقع بيانا للمجمل فحكمه حكم مجمله ومجمله ايضا كما ليس بيانا وهو على قسمين ما علم جهته
بالنسبة اليه من كونه عبادة او عادة وعلى فرض كونه عبادة واجبا او ندبا وشك في حكمه بالنسبة الينا وما لم يعلم جهته
بالنسبة اليه سواء كان عدم العلم لاجل التردد في كونه عبادة او غير عبادة او علم كونه عبادة وشك في وجوبه وندبه لا اول
هو القسم السادس الاتي حكمه والثاني هو ما ذكر بان حكمه الندب بالنسبة الينا مطلقا وفاقا للشافعي والجويني لا
ان حكمه التفصيل بانه ان علم انه من العبادة وهذا اذا ظهر فيه قصد القربة ولكن تردد في وجهه فمندوب وان لم يعلم
انه من العبادة بل تردد انه هل هو منها او من غيرها فالجواز والاباحة كما حكي اي كما قال به ابن الحاجب وهو
مختار العلامة في التهذيب والسيد عميد الدين في شرحه وهما وان قالا في الاول بكونه بالنسبة الينا القدر المشترك
بين الوجوب والندب وفي الثاني بالقدر المشترك بينها وبين الاباحة لانه يثبت الندب في الاول والاباحة
في الثاني لضميمة الاصل وقيل الحكم الاباحة مطلقا كما للمالكي كما نقله العميدي وبعض شراح المنهاج وحكي
الشيخ في العدة والسيد في الذريعة بان مذهب مالك الوجوب وقيل الوقف كما كالصيرفي والغزالي والرازي
والبيضاوي وابن الحسن الكرخي وجماعة من اصحاب الشافعي وطائفة من المتكلمين وهو مذهب السيد في الذريعة والشيخ
في العدة وقيل الوجوب كما للحنبلي وابن سريج وابن ابي هريرة وابي علي بن خيران وابي سعيد الاصطخري
وجماعة من المعتزلة لنا على كونه مندوبا بالنسبة الينا اي راجحا فيها بحق من النقص ما على حجانة فما ذكره بقوله ثبوت
الرجحان بالقرينة ان علم كون الفعل عبادة وظهر فيه قصد القربة اي ثبوت الرجحان بالنسبة الينا وجوبه بان ان
يظهر قصد القربة ثبت الرجحان له وما ثبت رجحانه له فهو راجح بالنسبة الينا ايضا كما ياتي في القسم السادس

فتيم الدليل يتوقف على ما سياتي من ان ما علم وجهه بالنسبة اليه فهو مجهول الوجه بالنسبة الينا ايضا في ثبوته نحيث الاحتياط ان لم يعلم
كونه عبادة ايضا فان الفعل المحتمل مردد ابين ان يكون عادة او عبادة واذا كان عبادة بين ان يكون واجبا او مندوبا
فيجري فيه الاحتياط مترددة بين الواجب وغير الحرام من الاحكام وهو مستحب عند المجتهدين قاطبة فالاتيان بهذا الفعل
مستحب واما على عدم منعه من الترك فما ذكر يبقى له ما الزيادة على الرجحان لم يثبت لعدم دليل عليه فمقتضى الاصل نفي
الزايد فيبقى الندب وهو المطلوب قيل ان حسن الاحتياط بما علم وجهه محكم فانه لا وجه لذلك ثم وجوبه اي وجوب الاحتياط
مختص ببعض المواضع وهو فيما اي في امر علم اشتغال الذمة به يقينا لان هذا الامر وكان مقتضى اشتغالها الوجوب كيوم الثلثين
من رمضان اذا شك في انه من شوال ام لا فان الاصل كونه من رمضان ويلزمه وجوب صومه او فيما علم وجوبه اي وجوب
الفعل بعينه ولا وشك بيله كالصلوة المنسية فانه يجب فيها الاحتياط باداء خمس صلوات وقد حققه في الحاشية نخصص
استحباب الاحتياط بما ذكر المحقق العلامة والظاهر من كلامه تخصيصه بما اذا لم يحتمل الفعل كونه من الخواص كما يامانه حيث انه
يحتمل الحرمة ح والمردد بين الحرمة وغيرها لا يجب فيه الاحتياط ولا يبعد ايضا دعواه وان يكون مراد العلامة بالوجه وجه
الاختصاص وعدمه ولا فلا يظهر الاختصاص بما علم وجهه من الوجوب والندب وجهه اصلا وقيل ان الاحتياط هنا مقتضى
للترك لاحتمال كون الفعل من الخواص فيحرم فيكون الحكم فيما لم يعلم وجهه الحرمة وهو مما لم يقل به احد فقول العلامة اجماع
المركب فهذه المواضع مجاز فيه جدا اذ ليس الا حرام العشق وحطا تام بالحرمة ويجوز في ذلك لا يثبت الاجماع المركب والا كان
القول بالندب ايضا قولا لا حاد باحب انه لم يشعر على قابل به من اصحابنا المتقدمين واما قول الشافعي والجويني فلا يفيد
وعلى هذا فالقول بالندب فيما يحتمل التخصيص ومشترط علينا مشكل هذا مع ان الاحتياط كما ياتي هو الاتيان بما يخرج المكلف
عن العهدة على جميع الاحتمالات وقد تردد الفعل بين كونه عبادة او امرا وضعيا غير عبادة شرطا او سببا لامر كما اذا
عقب صيغة النكاح بالكسر مثلا فعلمنا في انه هل هو امر واجب او مستحب بعد صيغة النكاح او جزء من الصيغة لا يتحقق
حلية البضع بدونه فجعله مندوبا للاحتياط معارض بوجوبه التزلى لانه لعدم حلية البضع بل يمكن ان يقال بوجوب
الاحتياط هنا شرطا للبيان على ما مر من وجوبه فيما علم اشتغال الذمة به فلم يدخل في تعلمه من المندوب والكون لا يجري
الاحتياط فيه كما ياتي في بحث الاحتياط وقد يتقضى عن شبهة التخصيص بان المشتركات اكثر من المختصات ويلحق الظن
بالاعم الاغلب وفيه ان هذا الالحاق لا دليل عليه كما مر ويمكن ان يقال معارض بان كونه حكمة معلوم والاصل عدم الا
شتراك فيه لا يجري احتمال التخصيص في فعل غير النبي من المعصومين حيث انه لا خواص لهم في التكليفات واستدل
الشافعي ايضا على الاستحباب بان جهة الوجوب والندب والاباحة منتفية عن النبي لا شغله المعصية ولا يمكن وجوب
هذا الفعل لنا اذ لو كان واجبا لوجب تبليغه والمفروض انه لم يبلغه ولا اباحة لانه التاسي فيبقى الاستحباب ورد
بان وجوب التبليغ لا يختص بالواجب بل يعم الاحكام كلها لقوله تم بلغ ما انزل اليك وعلى هذا فنقول لو كان
ندبا ايضا لوجب تبليغه وكذا الاباحة والحل انه يحكم بتبليغه الى الناس وكون التبليغ لم يجب عليه بالنسبة الى جميع المكلفين
بلا واسطة فيجوز فيما لم يعلم حصوله بين جهة لبعض الحاضرين وامرهم بالتبليغ الى الغايبين ولم يتيسر لهم ذلك كذا قيل والحق ان
الاصل عدم بيان الحجة للحاضرين ايضا واما وجوب التبليغ عليه في جميع الاحكام فهو ثم ولا دلالة للاية عليه لمنع عموم الموصول
كما ياتي في بحث العام سلمنا عمومه ولكن الثابت منه وجوب تبليغ جميع ما انزل والمنزل هو الكتاب خاصة ولا نم ان جميع
ما اوحي اليه او لهم يصدق عليه المنزل وعلى هذا فنقول ان الواجب ثبت وجوب تبليغه بالدليل الخارجي وهو الاجماع
واما المستحب فلا اجماع فيه وايضا عدم تبليغ الواجب يوجب خروج الواجب عن وجوبه لو لم يجب علينا والتكليف بما
لا يطاق ان وجب وكلاهما باطلان فلو كان واجبا فان قيل عدم تبليغ المستحب ايضا يوجب خروج المستحب عن استحبابه لو لم

يجب

يجب علينا وطلب ما لا يعلم ان استحب وكلاهما باطلان قلنا هذا صحيح اذا قلنا بان المستحب هو ما طلب فعله من دون المنع من الترك
واما اذا قلنا انه ما رجح فعله واقعا او انه ما يثاب بفعله فلا يرد ذلك لجواز رجحان فعل ما واقعا من دون علمنا به وجواز
اعطاء الثواب على فعل وان لم يعلم ايجابه الثواب وذلك بخلاف الواجب فان العقاب الذي لاجله لا يتحقق الا مع الاعلام
هذا الكلام مع انه يمكن ان يقال بتبليغ مطلق رجحان الفعل الذي فعله النبي بابه التاسي وعلى هذا فيمكن تتميم الدليل
المذكور بان يقال هذا الفعل اما واجب علينا او مستحب او مباح او مكروه او حرام والاصل يدل على عدم الوجوب والكراهة و
الحرمة فبقي الاستحباب والاباحة والاستحباب وان كان ايضا مخالفا للاصل ولكنه ثابت بالاية ولكن تمامية الدليل موقوف
على تمامية دلالة الاية وسياق الكلام فيه وقد استدل على الندب حين احتمال الاباحة ايضا بانه يجب الحكم برجحان هذا
الفعل بالنسبة اليه ثبت رجحانه بالنسبة الينا اما الثاني فلما ياتي في القسم السادس واما الاول فلان الغالب
في فعله هو الواجب والمندوب كما صرح به بعضهم ويدل عليه ايضا ان الاكثر الافعال جهات بعضها ارجح من الاخر ولا شك ان
المعصوم لا يفعل الا مع الجهة الراجحة فيكون فعله راجحا في الاغلب فيجب حمل ما لم يعلم عليه حتى حمل الواجب بالاصل فيكون مندوبا
وفيه اولا منع غلبة الراجح ومنع ان المعصوم لا يفعل الا مع الجهة الراجحة وثانيا ان الحمل على الاغلب لا دليل عليه وكونه
مظنونا لو سلم لا يفيد لان مطلق الظن ليس بحجة ولما فرغ من الدليل على الندب شرع في رد ادلة المخالفين فمنهم ابن
الحاجب وهو كان قائلا بالتفصيل بان حكم الندب ان ظهر قصد القربة فعلم انه عبادة وتردد في وجوبه ولا اباحة
ان لم يظهر قصد القربة وتردد في كونه عبادة واجبة او مندوبة او عادة واليه اشار بقوله طاب استدل
الحاجبي اما على الندب اذا ظهر قصد القربة فبما مر ولا كلام معه فيه واما على الاباحة اذا لم يظهر قصد القربة فبانه
اذا لم يظهر قصد القربة يحتمل كلا من الوجوب والندب والاباحة لانتفاء المعصية ولكن الجواز ثابت يقينا لتحققه مع
كل من الثلثة ورجحان الفعل زائد لا دليل عليه فالندب الذي فصله الرجحان زيادة لم يثبت والاصل عدمه فيكون
مباحا عليه فيكون مباحا لنا ايضا لما ياتي في القسم السادس ولو جوزنا الكراهة في افعاله يكون نفيها هنا ايضا بنفي
زيادة والجواب اشار اليه بقوله طاب قلنا نعم ان الندب زيادة لا بد في ثبوته من المثبت هنا متحقق لان الاحتياط المتقدم
ذكره يثبته وفيه ما مر من ان استحباب الاحتياط اذا لم يحتمل الحرمة لاجل الاختصاص واحتج ايضا بانه تزويج النبي لزوجة
زيد الاية واجيب عنه بمعلومية الوجه وفيه نظر منعها الا ان لعدم علمهم بالوجه ولان المؤمنين في الاية عامة شاملة
لنا ايضا مع انا لا نعلم الوجه وقد نقلل معلومية الوجه بان نفي الحرج يحتمل الاحكام الثلثة فمع عدم التعرض لاثبات
الوجوب والندب يقتضي اباحته فوجه ثم ويجب يكون معلوما وفيه ان الحرج منفي في الاية عن المؤمنين لا عن النبي
مع ان عدم التعرض لبعض افراد المطلق لا يثبت جزءه فالصواب ان يجاب بان الاية تدل على نفي الحرج هو اعم من
الاباحة والندب بل الوجوب فانما يحكم بالاباحة للاصل او الاجماع لا للاية فان قلت الاصل في الاية ايضا عدم
ارادة الرجحان قلنا هذا رجوع الى الدليل الاول الذي هو الاصل ومنهم مالك وكان هو المبيح اي القائل بان
ما لم يعلم وجهه بالنسبة اليه فهو مباح لنا واستدل على الاباحة بان فعله لا يحرم ولا يكره بالنسبة اليه اما عدم الحرمة فظاهر
واما عدم الكراهة فلندرة صدور المكروه عنه او لا اقل عدم الكراهة فمعنى قوله لا يكره لا يحكم بكونه مكروها او لشهرة
المانع من ارتكاب المكروهات كذا شرح المنهاج وعلى هذا فيحكم بعدم كونه مكروها واذا لم يكن محرما ولا مكروها
او لشرفه المانع منهما وكان منحصرا في الواجب والمندوب والاباحة فثبت الجواز بالمعنى الاعم بالنسبة اليه والاصل
عدم الرجحان بالنسبة اليه فثبت الجواز بالمعنى الاخص الذي هو الاباحة بالنسبة اليه وبثبوت الاباحة بالنسبة اليه ثبت
الاباحة بالنسبة الينا ايضا لما ياتي في القسم السادس ويمكن ان يكون المراد بقوله لا يحرم ولا يكره اي بالنسبة الينا الاباحة

لا يجري لانكم بالنسبة اليه لما مر فلا يجري ولا يكون بالنسبة الينا ايضا لاجل عدم القول بالحرمة والكراهة بالنسبة الينا والاصل
لنا سابقا لعدم الحرمة والكراهة والجواب اما اولا فبقوله قلنا انما لم لعدم الرجحان اذ لم يوجد سببه اي سبب الرجحان
وقد عرفت وجوده اما عند ظهور قصد القربة فظاهر واما عند عدم ظهوره فللاحتياط او لاتيان التاسي اقول اما الاحتياط
فقد عرفت ضعفه واما اتيان التاسي فحسن لو ثبت دلالتها على الرجحان وباقي الكلام فيها ومنهم القائلون بالتوقف
والمدد لبيانه اشار بقوله احتج المتوقف بانه يحتمل الكل سواء فيجب الوقف ولا وجه لترجيح واحد وجوابه ما ذكره بقوله
دعوى ان احتمال الكل سواء ممنوع وسنده ظاهر مما سبق ومنهم من قال بالوجوب والى حجته اشار بقوله وفي الموجب
احتمال احتج الموجب بوجوه الاول ان الله سبحانه اثبت الاسوة لمن يؤمن وهدد على تركه حيث نقرر انه سبحانه قال لقد
كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر اي يؤمن بالله واليوم الآخر فيعلم من ظاهره ان التاسي لازم
للايمان ولازم الواجب واجب كما يعلم من عكس نقيضه ان عدم الايمان لعدم التاسي لازم للايمان ولازم الواجب واجب كما
يعلم من عكس نقيضه ان عدم الايمان لازم لعدم التاسي وملزوم الحرام حرام وايضا ايقاع الخبر في مقام الانشاء والمبالغة
في التهديد يدل على ترك التاسي فيكون واجبا والتاسي هو الاتيان بالفعل مثل ما فعله على ما عرفت عليه المحقق والرازي بان
الاسوة ليست من الفاظ العموم فيصدق التاسي بمرة واحدة وقد توافقنا على وجوب التاسي به في بعض الاشياء كالتاسي
في المناسك بقوله خذوا عني مناسككم وفي الصلاة بقوله صلوا كما رايتموني اصلي فلعل ذلك هو المراد من الآية الا ترى ان قول
القائل لغيره لك في الدار وفي هذا الثوب حسن لا يفيد الا بعض ثوب واحد واجيب عنه بان العادة والعرف في امثال هذا
المقام يقرها العموم وبعضهم فانه يفيد اطلاق كون النبي عليه السلام اسوة لنا ولا يوصف الانسان عرفا بانه اسوة لفلان اذا كان تابعا
في امر واحد انما يطلق ذلك اذا كان ذلك الانسان قدوة ليقتدي به في اموره جميعها الا ما خصه الدليل والحاصل انا لا نقول
ان الاسوة من الفاظ العموم بل نقول ان هذا اللفظ مما لا يتحقق معناه بالمرة الواحدة وذلك كلفظ الحاكم فانه اذا قيل فلان
حاكم على قومه فانه يفهم منه انه يحكم عليهم في امورهم كلها ولا يطلق ذلك اللفظ على من حكم مرة واحدة والاسوة ايضا من هذا
القبيل فلا يصدق بالمرة الواحدة اقول فيه اولا ان الاسوة يستعمل تارة على المعنى المصدري وهو التاسي واخرى على شخص
يتاسى به والذي يدل على العموم هو الثاني دون الاول كالحاكم والحكم فانه اذا قيل ان زيدا حاكم على بني فلان وان فهم انه
من حكم واحد ولكن اذا قيل له حكم على بني فلان لم يفهم الا ان له حكما واحدا والاسوة هنا بالمعنى المصدري وثانيا انا سلمنا
ذلك ولكن المفهوم من الاسوة عرفا انه يقتدي به في اكثر من افعاله لا في جميعها واي دلالة له على الجميع فانه لا يوصف انه اذا كان
احد يقتدي بغيره في كثير من افعاله واكثر يقال انه قدوة له ولا يفهم الجميع اصلا وعلى هذا فيكون مدلول الآية ان النبي
اسوة المؤمن اي قدوته في كثير من افعاله وقد تحقق التاسي في كثير من الواجبات والمندوبات والترك كثيرا فلا يحصى
كثرة وهو كاف في صدق الاسوة فلا يمكن الاحتجاج في بعض الافعال الذي لا يعلم وجهه وايضا يكون على هذا مجملا فلا يمكن الا
ستدلال به في خصوص كل فعل والظاهر ان الايراد على الاستدلال بعدم صدق الاسوة على مرة واحدة وان لم يكن واردا بالآيات
الايراد عليه بعدم لزوم التاسي في جميع الافعال صواب جدا وقد اجيب عن الآية بوجه آخر ايضا ذكره بقوله قلنا هو ايقاع
الفعل على ما فعل اي معنى الاسوة هو ايقاع الفعل على الوجه الذي فعل كما هو المفهوم منه عرفا وصرح به غير واحد قال السيد
في الذريعة الواجب ان يعتبر في التاسي شرطين احدهما صورة الفعل والآخر الوجه الذي وقع عليه وقال الشيخ ما خلاصته التاسي
لا يكون الا باعتبار شيئين احدهما صورة الفعل والثاني الوجه الذي وقع عليه الفعل والذي يدل على ذلك انه لو صلى لم يكن
لنا التاسي به بالصيام او بالحج وكذلك لو صلى على جهة الندب لم يكن من صلى على جهة الوجوب متبعا له وكذلك لو اخذ من انسان دراهم
على جهة الزكاة لم يكن من اخذ الدراهم منه على جهة الغصب او على جهة لفظ الوجوب انتهى بل شرط بعضهم ان يكون بعد لفعله كما هو

المفهوم منه عرفا وصرح به ايضا واذ عرفت ان التاسي هو ذلك فيتوقف ثبوته على العلم بجهة الفعل فيجب فيما علم وجهه
واما ما لا يعلم فلا يكون التاسي فيه لعدم العلم بالجهة كما اذا سمع انه فعل فعلا ولم يعلم صورته فان قيل فعلى هذا يدل
الآية على عموم وجوب التاسي بمعنى وجوب كل ما فعله وعلم وجهه علينا ومنه المندوب والمباح فيلزم وجوبهما علينا
قلنا مقتضى الآية ذلك و لكن عدم وجوبه في غير الواجب علم من خارج وهو الاجماع واستلزام وجوبهما اجتماع الضدين
فلا نقض ويرد على الاستدلال بهذه الآية ايضا ان الظاهر منها ان الاسوة حسنة واقعة من بعض ما الغرض منه مدح
المتاسين في هذه الاسوة وهل هذا يدل على انه ما وقعت من الاسوة التي اخبر عنها كانت حسنة ورافعة من الوضع
بالله واليوم الآخر لا على حسن غيرها او الحمل على الافعال وقوله لا دليل عليه والثاني من ادلة الموجبين انه تعالى اوجب
اتباعه اي اتباع النبي مطلقا حيث قال فاتبعوه وعلقه على محبة حيث قال ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وهو كما تقدم
اي التاسي تقريبا وجوابا اما تقريبا فيقال ان الله سبحانه اوجب اتباع النبي والاتباع كما يكون في القول يكون في
الفعل ايضا والعرف يشهد بعموم المتابعة اي المتابعة في كل قول وفعل فيجب الاتيان بكل فعل اتى به النبي واما جوابا
فيقال ان الاتباع في الفعل هو الاتيان بمثل ما فعل على الوجه الذي فعل فلا يكون فيما لا يعلم وجهه ويمكن ان يجاب
عنه بمنع العموم ايضا والقول بان الظاهر منه العموم ثم غايته ما يسلم انه يدل على وجوب المتابعة في كثير من الافعال او
اكثرها فلا يتم الاستدلال ثم لو سلمنا فهم العموم نقول انه لا يجب المتابعة في المندوبات قطعا فلا بد اما من تخصيص ظاهر
الكلام او ارتكاب التجوز في الامر بحمله على الطلب الراجح ولا ترجيح لاحدهما عند التعارض كما هو التحقيق عندنا سيما مع شيوع
هذا المجاز حتى ساواه بعضهم مع الحقيقة نعم يمكن ان يرجح تخصيص الظاهر على التجوز بان في الحمل على التجوز يجب التخصيص
ايضا لان ليس في غير الواجب والمندوب طلب لا راجح ولا جزم كما في المباحات ولكن هذا غير كاف في الترجيح عندنا
لاختلاف التخصيصين اللازمين في الصورتين مع ان التخصيص في احدهما اكثر منه في الاخرى هنا ويلحق في دفع النقض
بالمندوب والمباح بالتجوز في مادة الصيغة اي الاتباع بان اخرج عن معناه الحقيقي وهو مثل ما فعل لاجل مثله على الوجه
الذي فعل ولا يخفى انه مع عدم اولويته عن شيء من التخصيص والمجاز المذكور لا يفيد في دفع النقض اصلا لارتفاع الوجوب
المستفاد من صيغة الامر الى القيد الماخوذ في معنى الاتباع اي على الوجه الذي فعل دون المقيد وهو فعل مثل ما فعل
هذا ولا يخفى انه يمكن الجواب ايضا بمنع كون معنى الاتباع ما ذكر للتاسي في الفعل ايضا حيث ان بعضهم قد خصه با
القول ولا يبعد دعوى ذلك الاختصاص في العرف ايضا حيث لم يتقيد بالفعل اذ لم يثبت من العرف فهم انه يلحق ذلك
والثالث من ادلتهم انه سبحانه اوجب اخذ ما اتاه النبي حيث قال وما آتاكم الرسول فخذوه وما فعله فقد آتاه
والامر للوجوب فيجب اخذ ما فعله وجوابه ما ذكره بقوله قلنا المراد بما آتاه ما امر لمقابلته اي بقرينة مقابلته بالنهي وهو قوله
وما نهاكم عنه فانتهوا فانه توافق طريقة النظم من اقسام الفصاحة الواجب رعايتها في القرآن ولو سلمنا عدم تعين
ارادة ذلك فلا شك ان صدق الاتيان على الفعل مجاز او لفظ غير معلوم لو لم نقل يكون خلافه معلوما بل صرح بعضهم
بتبادر القول منه فلا يتم الاستدلال قال الرابع وانه تعالى اوجب الحذر من مخالفة امره حيث قال سبحانه فليحذر الذين
يخالفون عن امره والامر يتناول الفعل كما يتناول القول قال سبحانه اليه يرجع الامر كله وقال يدبر الامر من السماء الى الارض
وقال وما امر فرعون برشيد فلا يجوز مخالفته فيخرج معلوم الاستحباب والاباحة منها والباقي حاله اليه اشار بقوله
قلنا الامر حقيقة في القول خاصة دفعا للاشتراك اللفظي او المعنوي كما تقدم في مبحث الامر والنهي ولو سلم الاشتراك فلا شك
انه يتعين ارادة احد معاني المشترك بسبب القرينة وههنا ايضا تعين ارادته اي ارادة القول لسبق الدعاء اليه حتى
ذكر لقوله سبحانه ولا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم فانه يدل على ان المراد بالامر في الآية القول دون الفعل

وانه اذا دلنا مذهبهم اليه وامرهم به ولم يسلم عدم التبيين فالحمل على احدها بدون القرينة غير جائز نعم على القول بالاشتراك المعنوي
يمكن اتمام المطلوب بضميمة عدم الفرد المضاف ولكن القول بالاشتراك كذلك نادر جدا وقد يجاب عن هذه الاية ايضا بان الضمير في
قوله عن امره يرجع الى اقرب المذكورين وهو الله تعالى فلا يمكن الاستدلال به على متابعة افعال النبي ويمكن ان يجاب ايضا بمثل
ما سبق من ان التحذير عن المخالفة يدل على الامر بالموافقة والموافقة في الفعل هو ان يفعل الفعل الذي فعل على الوجه الذي
فعل لاجله الخامس انه سبحانه اوجب طاعته الى طاعة الرسول بقوله عز شانه اطيعوا الله واطيعوا الرسول وجوابه ما
ذكر بقوله قلنا هو موافقة الامر بعد ان الاطاعة هو الاتيان بالمامور به وليس للفعلية في ذلك مدخل على ان في جوابه ايضا نظر
على ما مر في السادس انه تعالى نفى الحرج من تزويج الناس ازواج ادعيائهم بسبب تزويج النبي كما بينه جل شانه بقوله زوجناكها
لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم فثبت المشاركة اي اشتراك الامة مع النبي فيما يفعله وجوابه ما ذكر
بقوله قلنا الفهم الوجه وهو الاباحة اي المشاركة لاجل كون التزويج معلوم الوجه وهو الاباحة والنزاع فيما لم يعلم وجهه
ولا يخفى ان الاية لا دلالة لها على وجوب الاتباع فيما لم يعلم وجهه اصلا بل نفي الحرج اعم من الاحكام الثلاثة فلا حاجة الى
الجواب بفهم الوجه بل هذا الجواب انما يحسن في رد دليل من استدل لحمل الاباحة مطلقا او فيما لم يظهر فيه قصد القربة لهذه
الاية وح ايضا في الجواب نظر لمنع فهم الاباحة لاحتمال كونه مندوبا ايضا كما صرح به بعضهم بل الصواب في الجواب ما ذكره ويمكن
ان يجاب ايضا بانه يحتمل ان يكون المراد بنفي الحرج نفي العار ولوم الناس دون الحرج الشرعي كما في اشهاد النبي وخلته
اللوم عليه وقت الصلح بل هو الظاهر لان نفي الحرج الشرعي كان يمكن بالتصريح ايضا من دون تزويج النبي بخلاف
العار واللوم فانه فلا يكون سوى التصريح بنفي الحرج الشرعي ايضا كما في المسالك فان قيل الحرج في الاية نكرة في سياق النفي فيفيد
العموم قلنا لا نسلم عمومه بل المنوي هو استناد نفي الجميع الى التزويج فانه يمكن ان يكون بعض الحرج كالحرج الشرعي منتفيا قبل
تزويجه بالاصل وكان العار واللوم ثابتين فنفاهما بتزويج النبي فلا يدل تزويجه لنفي مطلق الحرج حتى ان يفيد كان
منتفيا وحيث الباقي بتزويجه ايضا فتزويجه لرفع الحرج مطلقا السابع انه رجع الصحابة الى افعاله وتأسوا به فيه
وقد تكرر شائعا ذائعا من غير نكير لا هو نفسه فما اطلع عليه ولا خبر فيما كان سبيله فثبت العلم بالتقريب بالاجماع من
مواضع رجوع الصحابة ما ورد في الحديث انه خلع نعله في الصلوة فخلعوا فسألهم عن ذلك فقالوا لما خلعت خلعنا فلزم
على ذلك واخبرهم ان جبرئيل اخبره ان في نعله اذى او نجاسة ولولا وجوب الاتباع لانكر عليهم ذلك ومنها انه لما
امرهم بالتمتع بالعمرة الى الحج ولم يتمتع هو لم يتمتعوا وشكوا في ذلك بفعله ولولا ان المتابعة والتأسي كان واجبا عليهم
لعصوا حيث بدلوا الواجب بغير الواجب ثم لم ينكر عليهم ذلك وبين لهم العلة في عدم الفعل ما يختص به فقال لو استقبلت
من امري ما استدبرت لما سقت الهدي اي لولا ان معي الهدي لاحللت ولكن لا يحل حرام حتى يبلغ الهدي محله ومنها
انه لما اختلفت الصحابة في وجوب الغسل عند التقاء الختانين من غير انزال بعث عمر الى عائشة فسألها عن ذلك فقالت
فعلته انا ورسول الله فاغتسلنا فاوجبوا الغسل بمجرد فعله واجاب بعضهم عنه بقوله قلنا ذلك اي رجوع الصحابة الى افعاله
انما هو فيما علم وجهه اما لاجل كونه بيانا لما علم وجهه او العلم بوجهه بنصه بقول او قرينة ففي الاول خلعوا نعلهم لكونه بيانا
للصلوة حيث قال صلوا كما رأيتموني اصلي او فهموا القربة في فعله هذا بقرينة المقام ففعلوا وفي الثاني تركوا التمتع لكونه
بيانا للحج حيث قال خذوا عني مناسككم وفي الثالث اوجبوا الغسل لكونه لالتقاء الختانين الموجب للغسل بقوله اذا
التقى الختانان فقد وجب الغسل والجنب الواجب عليه الغسل بقوله ان كنتم جنبا فاطهروا ويمكن ان يجاب ايضا عن الاول
بانه يجوز ان يكون اتباعهم له في خلع النعل لجواز اباحة الاتباع او ندبيته عندهم مطلقا وان لم يعلم الجهة كما هو
مذهب القائل بالاباحة او الندب ولذا لم ينكر عليهم فلا يثبت الوجوب وايضا نقول انه على عدم وجوب التأسي بالغة

الجابه

اجابه اولعب انه صلى الله عليه قال لم خلعتم وهو اما استفهام الانكار او بمجرد الاستفهام فان كان الاول فممنوع وان كان الثاني فلا وجه
للاستفهام بعد وجوب فعل عليهم او ندبه اما الاباحة فلما كان ترجيح احد الطرفين بما يعم المكلف بحاله موقوفا على مرجح صح
الاستفسار عن المرجح واما عن الثاني فبانه لا نسلم عدم انكاره التمتع بل انكاره عليهم منقول وقوله لو استقبلت من امري
ما استدبرت ايضا مشعر بالانكار بل هو انكار واما عن الثالث فبان قرينة المقام فيه كان دالا على ان المراد بالاغتسال
في قولها فاغتسلنا ايضا فلا يحتمل الاختصاص فهو اخص من المدعى واما عن الجميع فبعدم ثبوت هذه الروايات وعدم حجيتها وقد يستدل ايضا
بما روي انه سألت ام سلمة عن جواز قبلة الصائم فقالت كان رسول الله يفعل فقال السائل ان الله غفر لنبيه ما تقدم
من ذنبه وما تأخر ولسنا كسبيله سبيل غيره فاخبرت رسول الله فانكر ذلك وقال اني ارجو ان اكون اخشاكم لله واكرمكم عليه
كونه سبيله سبيل غيره ووجه ان الانكار انما هو على تجويز السائل كون ذلك ذنبا صادرا عن النبي بقرينة قوله فاني
ارجو ان اكون اخشاكم لا على قوله وليس سبيله سبيل غيره على ان قبلة الصائم معلوم الوجه فانه لا يتوهم وجوبها او ندبها
بل في قول السائل دلالة على انه لم يكن وجوب التأسي بل جوازه ثابتا عنده ولولاه لما وقد علم بما ذكر ان الامة مثله
فيما علم وجهه وهو المختار بيان حكم القسم السادس من الاقسام الستة المتقدمة وهو ما علم وجهه بالنسبة اليه والمراد بما ذكر
بعض ما ذكر في ادلة الموجب وهو غير ايات الاحد عشر ما مر والمذكور في الفرق من والطاعة فانه قد عرفت ان هذه الايات
مختصة بالقول على الوجه في دلالة الثاني على كون الامة فيما علم وجهه كما في ايات التأسي والاتباع فلما عرفت من انه
احتجاج الموجب بها انما لم يعلم وجهه كان لعدم امكان التأسي والاتباع فيه واما فيما علم وجهه فلا احد يدعي هذه
الجهة فيتم الدلالة واما في اية نفي الحرج ورجوع الصحابة فلما عرفت من رد احتجاج الموجب بها لكونها فيما علم وجهه
فيدلان على التأسي فيما نقول في دلالة ايات التأسي والاتباع ونفي الحرج ورجوع الصحابة على كون الامة مثله فيما علم
وجهه ايضا نظر اما اية التأسي فلما عرفت من اجمالها وعدم عمومها وعن كون الظاهر منها مدح التأسي به واقتداء خاصة
مضافا الى ان الثابت منها اما وجوب التأسي كما هو المصرح به في كلامهم او رجحانه وحسنه فعلى الاول لا يدل على حكم
غيرها علم وجوبه مما علم وجهه اذ لا يجب التأسي المندوب بمثل ما فعل لاجله مثل على الوجه الذي فعل في المندوب والمباح
والمكروه فانها تخص الاية بالواجب فلا دلالة لها على غيره او يحمل على مطلق الرجحان فلا يدل على كون الامة مثله فيما علم وجه
السنة بل يدل على جوازه وكونه مثله مع رجحانه ومن هذا يعلم عدم دلالة الاية على العلم على الثاني ايضا وكذا يعلم وجه النظر
في اية المتابعة فان قلت مدلول الايات التأسي والاتباع في جميع ما يفعل ويعتقد ومن اعتقاده وجوب الواجب و
استحباب المندوب واباحة المباح ولو هذا فان خرج نفس فعل المندوب والمباح من الايات على حملها على الوجوب
بالدليل ولكن لم يدل دليل على خروج اعتقاد استحباب المندوب واباحة المباح ومن حيث انا قلنا المعلوم هو اعتقاده
استحبابه واباحته بالنسبة اليه ونسلم انه يجب ذلك الاعتقاد ولكنه لا يثبت شيئا في حقنا واما اية نفي الحرج فلما مر من
عدم معلومية الوجه في تزويج النبي اولا وعدم دلالة نفي الحرج على حكم خاص من الاحكام الثلاثة ثانيا وامكان ارادة
نفي العار واللوم من نفي الحرج ثالثا مضافا الى ان تزويجه لم يكن الا على وجه خاص في الواقع فلو سلمنا كوننا مثله
فيه لا يثبت كوننا مثله في سائر ما علم وجهه مما يكون وجهه غير وجهه والتمسك بعدم الفصل في امثال المقام ذهو وجزاف
واما في رجوع الصحابة فلما مر ايضا من عدم ثبوته من الصحابة اولا وعدم ثبوت حجيته ثانيا مضافا الى ان جميع ما ورد
في موارد رجوع الصحابة انما هو فيما يكون بيانا لمجمل علم وجهه بالنسبة الينا ايضا فلا اقياس به فيما لم يعلم وجهه وقد يستدل
على كون الامة مثله فيما علم وجهه بان احتمال المخالفة لاجل احتمال كونه من خصائصه وهو مدفوع بان ما له عدم الاختصاص
خصائص معدودة والمختصات فلا يلتفت اليها في مقام التشكيك وفيه اولا ان الاصل عدم الاشتراك لا ان ذلك

حكم سلوه والمكروك فيه حكم الباقين فان قلت الاختصاص امر زايد على كون ذلك حكمه قلنا الا ان التأسي كذلك فيها بالنسبة
الى الاصل سواء ونحو لها لو علم كون هذا حكما في الموضع خاليا عن المعارض واما حديث تعدد المخصصات فغير ملتفت اليه فانما
ادلاد ليل على الحاق كل امر بمثله غير بالاغلب مع ان المخصصات لم تبلغ في الكثرة الى هذا الحد مضافا الى ما ورد عنهم صلوات الله
عليهم من قولهم انا اهل بيت لا يقاس بنا احد وقيل القائل ابو علي بن خلاد من المعتزلة الامر مثله في العبادات التي علم
وجهها دون غيرها كالمناكح والمعاملات وقيل ما علم وجهه ولم يعلم الاختصاص فهو فيهم كما لو علم وجهه بالنسبة الينا فان وجب
وجب وان استحب استحب وان اباح يباح وقوله لاحتمال التخصيص متعلق بقوله وقيل كما لو علم وجها وقيل به لاجل احتمال كونه
من الخصائص فهو انهم غير معلوم الوجه من هذه الجهة وهذا ابعد الى دليل المفصل ما نقلوا ان النبي لكونه افضل من الامة
ومعرفته فوق معرفتهم فتكليفه في العبادات يمكن ان يكون اكثر ولعل فيه احتمال التخصيص فيها اقوى والادلة لم يدفعه ايد فيع
احتمال التخصيص فان جاز عقلا وقد عرفت ضعف الادلة والظاهر من الرازي في المحصول التوقف في هذا القسم ايضا هذا
شرح المقام على ما هو حق لمتن وكلام القوم فيهنا مواضع كلام الاول ان جمعا من العامة وان حصل الكلام بعض الخاصة
ولكن كثيرا من اصحابنا عنونوا المسألة بفعل المجرد المعصوم مع ان في مقام الاستدلال لا استدلوا بما لا يجري غالبا الا
في فعل النبي خاصة والثاني انه قد عرفت ان التأسي هو فعل مثل فعل الغير على وجه فعل لاجل انه فعل وعلى هذا فالكلام في
فعل النبي او المعصوم يمكن على وجهين احدهما انه اذا فعل فعلا هل يجب التأسي علينا او يستحب او يباح وبالجملة يكون الكلام
في حكم التأسي وثانيهما انه اذا فعل فعلا هل يدل ذلك الفعل على حكم في حقنا سواء كان ذلك الحكم هو وجه فعله ايضا
او لم يكن اولا يدل وقد وقع الخلط في هذا المقام لكثير فتكلموا في المقامين مخلوطا من غير ايتيان احدهما من الاخر وتمسكوا
لكل منهما بدليل الاخر والثالث ان ما لم يعلم وجهه قد يعلم وجهه في الجملة كما انه يعلم انه ليس واجبا ويتردد في غيره او ندبا
او يعلم عدم كونه واجبا ويتردد في الاباحة والكراهة على القول بصدور المكروه من المعصوم كما هو الظاهر فان كان مرادهم
بما لم يعلم وجهه ما لم يعلم اصلا فمن حكم ما لم يعلم في الجملة مهملا وان كان مرادهم الاعم فلا يصح الحكم بالوجوب والندب
او الاباحة كلية وايضا قد يعلم عدم كون فعله عبادة ويكن يتردد في كونه من الاحكام الوضعية اولا واهملوا حكمه ايضا الى غير
ذلك من الاقسام والرابع انهم قسموا افعاله الى ما يكون من العادات وقد يعبر عنه بالطبيعيات واخرى بالجبليات
والى غيرها فيقولون ان حكم الاول واضح وانه لا خلاف في انه مباح له ولامته ثم يقولون ان ما يتردد في كونه من الجبلة
او العبادة فحكمه كذا او هذا غير صحيح لان المراد بالجبليات اما ما لا ينفك عنه ذو الروح او نوع الانسان كما ذكرنا
وهو مثل النوم واليقظة والاكل والشرب والحركة والسكون والقيام والقعود ونحوها اي مطلق هذه الامور من غير
تقييد بقيود اتها كهذا النوم وهذه اليقظة واكل هذا او بهذا الطريق وبالجملة من غير ملاحظة افرادها او المراد كل فرد
من الافراد التي تتحقق هذه الامور في ضمنها فان كان المراد الاول فلا معنى للتردد بين الجبلي والعبادة لان الجبليات
على هذا يكون ظاهرة بديهة لكل احد وان كان المراد الثاني فقولهم لا خلاف في انه مباح له ولامته وحكمه واضح
غير صحيح لان اكثر افرادها من المكروهات او المندوبات بل جميع المحرمات والواجبات من افراد الحركة والسكون
والاكل والشرب وغيرها ولا بد في تحقيق المقام من تنقيح ذلك كله ولا بد اولا من بيان اقسام افعال المعصوم فنقول
وبالله التوفيق ان افعاله لا يخلو اما يعلم انه طبيعي والمراد به المعنى الاول اي ما هو مقتضى الطبيعة والجبلة لذي الروح
او نوع الانسان كمطلق الاكل والشرب والنوم واليقظة دون افرادها او يعلم انه ليس بطبيعي واما المتردد بين الطبيعي
وغيره فغير متصور لما بينا والثاني على قسمين لانه اما يعلم انه من الشرع اولا والاول على اقسام لانه اما يعلم انه عبادة
اي فعل لاجل التقرب او يعلم انه ليس بعبادة بل هو شرعي سوى العبادة وقسمها وضعيا وهو على قسمين لانه اما ان قيل

الاسباب والشروط اذا رأيناه انه قطع الحلقوم وعندنا انه مذبح او غسل الثوب من نجاسة ثلث مرات فنقلك فانه هل يختص بها
او يتوقف الحلية والطهارة علينا ايضا على ذلك او من قبيل الانا ركنا اذا رأيناه فعل فعلا ابتداء وقد تعين هل هذا لخصوص
به او يجوز لنا ذلك ايضا او يتردد بين كونه عبادة او وضعيا والثاني ايضا لم يعلم انه من الشرع اما يعلم انه ليس بشرعي
وحينئذ اتفاقيا او يتردد في كونه شرعيا او اتفاقيا وهذا على ثلثة اقسام لانه اما يتردد بين العبادة والاتفاقي او بين
الوضع والاتفاقي او بين الثلثة فهذه ثمانية اقسام وينقسم نوع الاول منها الى ما يعلم انها خاصة للنبي وعامة له ولغيره
او شك في عمومه وخصوصه وعلى التقادير ينقسم الى ما يعلم انه بيان لمجمل وما يعلم انه ليس بيانا وما شك في بيانيته
وعدمه وعلى تقادير العلم بالبيانية لمجمل اما يكون المجمل معلوم الوجه اولا وعلى تقادير العلم بالوجه اما يكون الوجه المعلوم
وجوبا او ندبا ان كان الفعل عبادة او يكون اباحة او كراهة ان كان وضعيا بل من الوضعيات ما يكون واجبا ايضا
كغسل من صدر عنه الرد وقد يكون مستحبا او اتفاقيا ابتداء على جواز صدور المكروهات عن المعصومين عن المحرمات
وعلى تقادير العلم بعدم البيانية او الشك انما يكون نفس الفعل معلوم الوجه اولا وعلى تقدير كونه معلوما الوجه اما يكون
الوجوب او الندب ان كان عبادة او الاباحة او الكراهة ان كان وضعيا او اتفاقيا ولكن الانقسام الى الاقسام الحاصلة
بسبب معلومية الوجه وعدمها وبسبب اقسام الوجه مختص بغير ما تردد في كونه عبادة او وضعيا او كونه عبادة او اتفاقيا
او كونه عبادة او وضعيا او اتفاقيا فانها لا ينقسم بهذا الاعتبار لان الوجه ان كان معلوما فان كان وجوبا او ندبا
فهو عبادة او وضعيا او اتفاقيا فانها لا ينقسم بعد والا فوضعي او اتفاقي فهذه ما تروسته ولنلون قسما لهذا التفصيل الطبيعي
والعادة الخاصة البيانية الواجبة والندبية ومشكوك الوجه وغير البيانية كلك والعامة كلك ومشكوك
العموم كلك والوضعي الخاص البياني المباح والمكروه ومشكوك الوجه الى اخر اقسام العبادة والاتفاق كلك والمتردد بين
الاتفاق والوضعي كلك والمتردد بين العبادة والوضعي الخاص البياني وغير البياني ومشكوك البيانية والعام كلك ومشكوك
العموم كلك والمتردد بين العبادة والاتفاق كلك والمتردد بين الثلثة كلك وقد يزيد الاقسام بملاحظة وجوب بعض الوضعيات
اذا عرفت هذا فالمراد بمشكوك البيانية في هذه الاقسام ليس ان يشك انه هل يكون مجمل يكون ذلك بيانا له ام لا او ان يكون
هناك مجمل ويشك ان هذا الفعل هل هو بيان له ام لا لرجوعهما الى ما يعلم انه ليس بيانا لاصالة عدم تحقق المجمل في الاول واصالة
عدم البيانية وعدم الارتباط في الثاني بل المراد ان يكون هناك مجمل معين ونشك في فعل انه هل هو ايضا جزء من المبين
ام لا وايضا تعارض اصالة عدم الجزئية والوضعيات بعدم ترتب الاثر على ما عدا الجزء اذا عرفت ذلك فنقول ان الكلام اما في فعل المعصوم
او في فعل المعصوم وغيره وعلى التقديرين فالكلام اما في حكم التأسي اي فان فعل ما فعل على وجه فعل لاجل انه فعل هل هو واجب
او مندوب او مباح او غيرها او في ان فعله فعلا هل يدل على حكم وهذا الفعل بالنسبة الينا ام لا اما الاصل ان الكلام اما في حكم
التأسي بالنسبة الينا او في حكم الفعل الذي فعله بالنسبة الينا فهنا ثلث مقامات المقام الاول في بيان حكم التأسي بالنسبة
بالنبي اعلم ان التأسي كونه فعل ما فعل لاجل فعله على وجه فعله بشرط فيه من الاول ان لا يعلم اختصاصه به والثاني ان لا يعلم وجوبه
بدليل اخر لانه لو لم يكن فعله لاجل فعله بل لهذا الدليل الدال على الوجوب والثالث ان يعلم وجه فعله حتى يمكن التأسي وبدون هذا
لا يظهر انه لا يجري فيه ثمانية واكثر من الاقسام المذكورة بل من مخصصا به وبعض منها وصرح الاكثر ومنهم السيد في
الذريعة والشيخ في العدة بوجوب التأسي به بل ادعى السيد انه لا خلاف فيه ويظهر من العدة ان بعضهم قال بعدم وجوب التأسي
ما لو علم جوازه والحق عندي عدم وجوبه لا استصحابا للاصل وعدم الدليل واما ما تقدم من الادلة فقد عرفت عدم تماميته
واما الاجماع المنقول فلا حجية فيه والمحقق منه غير محقق واما قول الشيخ والسيد في العدة والذريعة بانه لا خلاف في رجوع الصحابة
الى افعاله في الحوادث فيكون اجماعا منهم لا يدل على رجوعهم في جميع الحوادث بل الثابت منه لو سلم انهم رجعوا اليه في حوادث

فعله كان فما كان بيانا للمأمور وجب وعرفنا الوجوب بالبيان لا التأسي وكذا الحق عدم جواز فيما فعله وجوبا او ندبا الا بايجاب ايجاب في الم
يعلم وجوبه والحكم بالاستحباب ما لم يعلم استحبابه بل الحكم عدم وجوبه علينا واستحبابه للاصل وهو حرام واما فيما فعله على سبيل الاباحة
فالحق ايضا التأسي به فيه بان يفعل على وجه الاباحة لاجل انه فعل ووجه الجواز ان الاصل الخالي عن المعارض واحتمال اختصاص الاباحة
لا يدفع الاصل واما فيما فعله مكروها لو جاز صدوره عنه فالظاهر عدم الخلاف في كراهته وعلى هذا فالتأسي به قد يكون حراما
وقد يكون مباحا وقد يكون مكروها المقام الثاني في بيان حكم التأسي بالمعصوم غير النبي عليه السلام وقع الاجماع ودلت الشريعة
المتواترة على ان كل الامة متساوية في التكليف مشتركة فيه كما يأتي في بحث خطاب المشافهة ولازم ذلك انه لا يكون لغير النبي
ما يختص به من الاحكام الشرعية من حيث هو هو وان امكن الاختصاص من جهة عروض حالة له فحينئذ يشركه من عرضت له تلك الحالة
ايضا ولكن ما لم يعلم استناده الى عروض الحالة الخاصة لا يحكم به وعلى هذا فاذا فعل المعصوم غير النبي فعلا على جهة الوجوب يعلم
وجوبه علينا ايضا وان فعله على جهة الوجوب يعلم وجوبه علينا ايضا وان فعله على جهة الندب يكون مندوبا لنا وهكذا ولازم ذلك
انه يجب فعل مثل ما اتى به في الواجب اذا لم يكن دليل آخر على وجوبه علينا سوى فعله فانه لو كان حجة على غيره التأسي ويستحب في
المستحب ويباح في المباح ويكره في المكروه لو قلنا بصدوره عنه ولكن هذا ليس تأسيا لان التأسي هو فعل ما فعل لاجل انه
فعل ولم يثبت دليل على ذلك لا وجوبا ولا استحبابا فالاصل عدم ثبوت التأسي بأحد من غيره وان جاز للاصل المقام الثالث
في بيان انه اذا فعل النبي فعلا فهل يدل فعله ذلك على حكم في هذا الفعل بالنسبة الينا والكلام فيه انما هو فيما اذا لم يثبت
لهذا الفعل مع قطع النظر عن فعله حكم لنا وعلى هذا فلا يفيد الكلام فيما علم وجهه وحكمه بالنسبة الينا اما بخبر او دليل
آخر فالكلام في هذا المقام في ثمرته فيما من الاقسام المائة والستة والثلثين المتقدمة وهي التي يعلم حكمها او عمومها
مع العلم بوجهها وعدم تردد فيها وحكمها واضح بقيت مائة وسبعة عشر قسما آخر ولا خلاف في ان ما علم كونه من الخواص
لا يدل على حكم بالنسبة الينا ووجهه واضح ايضا ومنه علم حكم خمسة واربعين قسما آخر ايضا وهي التي يعلم خصوصيتها فبقيت
اثنان وسبعون قسما آخر والتحقيق فيها ان يقال انه ان ظهر مما ذكرنا استفادة لزوم التأسي الحكم بالنسبة الينا التابع اثبات
كثير منها على اتحاد الحكم مع العلم بالجهة وقد عرفت ما فيه ولكن هنا اخبار يمكن الاستناد اليها في اثبات الحكم كما رواه
الصدوق في الفقيه عن الصادق عليه السلام انه قال اني لاكره للرجل ان يموت وقد بقيت عليه خلة من خلال رسول الله صلى الله عليه وآله لم يأت بها فقلت
فعل يتبع رسول الله صلى الله عليه وآله قال نعم الحديث وقريب منه رواية اخرى وما رواه الكليني باسناده عنه عليه السلام في حديث حج رسول الله صلى الله عليه وآله
فامر المؤذنين ان يؤذنوا باعلى اصواتهم بان رسول الله صلى الله عليه وآله يحج في عامه هذا فعلم به من حضر المدينة واهل العوالي و
الاعراب واجتمعوا لحج رسول الله صلى الله عليه وآله وانما كانوا تابعين ينظرون ما يؤمرون فيتبعونه او يصنع شيئا فيصنعونه وما رواه
ايضا عن ابي الحسن عليه السلام انه قال انا نصنع كما صنع رسول الله صلى الله عليه وآله وقلنا كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله الحديث وما رواه ايضا عن
عبد الله قال الخليع رجل على النبي من الحرير فقال له النبي صلى الله عليه وآله لو اعلم انك تثبت لي لعنت بالمنفس حتى اقضي به حتى قيل قال
الراوي فقلت لم وفي ذلك لنا فقال ويحك او ويلك اقول لك ان رسول الله فعل وتقول ذلك لنا فثبت من المجموع
الاولين استحباب كل عبادة فعلها النبي صلى الله عليه وآله حيث انها الظاهر من الخبر ومن الثالث رجحان كل فعل فعله النبي صلى الله عليه وآله لنا وان كان
محلا للعبادة ايضا حيث ان المستفاد منه اتفاق الصحابة واجماعهم على فعل كل ما فعله بل الظاهر مدحهم عليه وكذا هو المستفاد
من الرابع ايضا بل يستفاد منهما رجحان كل فعل فعله لنا سواء كان عبادة او وضعا او محتملا لهما او احدهما والاتفاق
ثم خرج ما علم انه اتفاقي بالاتفاق وكذا يستفاد جواز كل فعل فعله النبي لنا وان كان حراما علينا لو لا فعله وهو المستفاد
من الخامس ايضا وبالجملة ثبت من هذه الاخبار ولا ريب في دلالة فعله على رجحان الفعل فيما يحتمله وجوازه فيما لا يحتمل الرجحان بالنسبة الينا
المقام الرابع في بيان ان المعصوم غير النبي اذا فعل فعلا هل يدل على حكم بالنسبة الينا ام لا وقد عرفت ان الكلام انما

يفيد

يفيد فيما لم يثبت حكم الفعل فيه خصوصا مع قطع النظر عن فعله فنعلم انه لا كلام في الاقسام المتقدمة هنا ايضا ولاجل عدم
وجود الخواص لغير النبي فلا يتحقق هنا ما يعلم كونه من الخواص او يشك في خصوصيته بل يكون الكل معلوم العموم فيبقى من
قسما آخر من الاقسام المتقدمة هنا ويبقى ستة وعشرون قسما منها ما يعلم وجهه وكونه عبادة او وضعا او اتفاقيا بالنسبة اليه وحكمه
بالنسبة الينا غير ما هو حكمه بالنسبة اليه لما عرفت من ضرورة الاشتراك فعله يدل على حكمنا فيها وعلى ان حكمنا ما هو حكمه واما
البواقي وهي التي فيها جهة تردد اما من حيث الوجه او من حيث الوصف فيمكن فيها تعيين حكم او وصف بالنسبة اليه باعمال
الفقيه قواعد الضوابط الاستدلالية الحقة في ابد بيانه تعيين حكمه بالنسبة الينا لاجل علمه وتعيينه ويمكن اجراء الاصول والقواعد
اولا بالنسبة الينا وتعيين الحكم فيها من غير توسط تعيينه بالنسبة اليه واما ما رواه الصدوق باسناده عن علي بن الحكم عن
قال قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام اسالك اذا صليت فرغت واسلك من السجود في الركعة الاولى والثالثة فتستوي جالسا ثم تقوم
فنصنع كما تصنع فقال لا تنظروا الى ما اصنع انا اصنعوا ما تؤمرون فقد حمله الشيخ الحر في الفصول المهمة على ما اذا تعارض القول
والفعل وقال ان القول اوضح دلالة لا سيما لان الفعل لا يدل على الوجوب ولا الاستحباب الا اذا علم قصد القربة به او قصد
الوجوب والاول على الجواز لا غير بخلاف الامر مع انه في خصوص هذه الصورة وجه التقية او ارادة نفي الوجوب ايضا ويمكن
ان يقال ايضا انه عليه السلام نهى عن ان يصنعوا جميع ما يصنع حيث ان الموصول يفيد العموم فيكون المعنى لا تفعلوا جميع ما افعل فانه قد يكون
بعض الافعال لاجل عروض حالة او رفع مانع ولا يتفطن به الناظر ولا شك ان الاحكام تختلف باختلاف الحالات وايضا
قد يحمل الفعل على وجه الجواز فيحمله الناظر واجبا او مستحبا من غير تفقه ما للازم على الفقيه ملاحظة القواعد وعلى الماهر
الفطن استخراج الاقسام وتعيين الاحكام باعمال القواعد والاصول ونذكر لاهل العلم هنا غاية الاعمال في التفريع
في نحو فرضه اي نزوله ليلا للمبيت في الحليفة ودخوله مكة من ثنية كداء بفتح اوله مع المد وهي الثنية العليا مما
يلي المقابر وهي الحجون وخروجه من مكة من ثنية كدى بالضم والقصر الثنية السفلى مما يلي باب العمرة ونزوله بالمحصب
بفتح الميم وتشديد الصاد المهملة كان مسيلا بين مكة الابطح في النفر وجلسة الاستراحة وهذه الجملة تفريعات على القسم
الخامس من الاقسام الستة التي ذكرها طاب ثراه انه لا يعلم ان هذه الافعال هل هي من العبادات او العادات وعلى تقدير كونها
عبادة هل هي واجبة او مستحبة وحكمها على مختاره طاب ثراه الحمل على العبادة الندبية وكونها مستحبة بالنسبة الى الامة والموجب
اوجبها والمبيح حملها على العادة وكذا المفصل والمتوقف توقف فيها ونحن نقول بعدم ثبوت حكم بالنسبة الينا من جهة
فعله وان حملناها على الاتفاق وجعلناها مباحة لنا للاصل لو لا دليل آخر على بيان حكمها لنا فهي العامة من جملة
الاستراحة من العاديات حكمه بالاستحباب فيما لم يعلم وجهه لما روي انه عليه السلام انما فعلها بعد ما بدن وحمل اللحم وورد عنه
انه قال لا تبادروني بالركوع والسجود اني قد بدنت وهذا ينافي ما روي انه لم يكن سمينا قال التفريع ايضا في الموالاة
في الطهارات الثلث وفي اشتراط الطواف والسعي وفي خطبتي الجمعة والعيد حيث انه اتى بالموالاة في الجميع
وفي القيام فيهما حيث انه قام في الخطبتين وفي المبيت بمزدلفة وهذه المسائل ايضا متفرعات على القسم الخامس اي ما
لم يعلم جهته ولكنه طاب ثراه في الانيس والتهذيب التمهيد جعلها مما علم جهتها من وجه اي علم انها عبادة وظهر فيها قصد القربة
ولم يعلم من وجه اي لا يعلم انها واجبة او مستحبة فعلى مختاره طاب ثراه حكمها الندب وكذا عند المفصل والمبيح يبيحها والموجب يوجبها
والمتوقف يتوقف فيها ولا يخفى ان ظهور قصد القربة فيها ان كان من جهة وقوعها في انشاء العبادة فهو لا يدل عليه وان
كان لاجل كونها بيانات للطهارات والطواف والسعي والخطبة والحج فيكون ما علم وجوبها ان كان من جهة النصوص
الواردة فيها الظاهرة في الترغيب على وجوبها فالاولى حملها على ما لم يعلم وجهها ايضا واما نحن فنجعلها من اقسام مشكوك البيانية
المشكوك وجهها وحكمها بالنسبة الينا الاباحة الا ان في الموالاة في الغسل منها ثبت وجوبه عندنا بالادلة الخارجية

كالاستحباب الموالاة في الغسل و التفريع ايضا في الساعد من الناس بهذا الفعل يجب الامر حيث انه لم يرقط على بول
وعلى غايط وفي وضع ما فيه اسمه تعالى من الخاتم والمصحف عند الفعل حيث وضع النبي ص خاتمه عنده والظرف متعلق بكل
من الساعد والوضع وهاتان المسألتان جعلهما في الانيس من المقربات القسم السادس حيث انه علم فيهما بالقراين الخارجية
بعد انهما كانا باقي حكم ايضا عدم وجوبهما بالقراين فثبت التاسي فيهما عند القائلين به واما نحن فنقول انهما ان صدرا عن
النبي فلا يدل على حكم في حقنا لان الدليل الخارجي وان صدرا عن معصوم غيره ويثبت الوجه فيشترك معه فيه
لما عرفت ان مختارنا ثبوت التاسي مطلقا وقد عرفت ايضا ان التاسي بفعل المعصوم غير النبي ثابت والتاسي هو مطابقة
فعل المتاسي به في الوجه وجب بيان كيفية معرفة وجه فعله والوجه يشتمل على الثلثة الوجوب والندب والاباحة وللمعرفة
طرق مشتركة بين الثلثة وطرق خاصة بكل منها اما الطرق المشتركة التي يعرف الجهة للفعل بها فما ذكره هنا اربعة ذكرها
بقوله بالنص اي بان ينص المعصوم على احدها بان يقول هذا واجب او مندوب او مباح او القرينة الحالية الدالة
على احد الوجوه وكونه بيانا او بدلا لاحدها اي لاحد الثلثة اما كونه بيانا فكان يرد امر وجوبي او ندبي مجمل فيفعله كقوله ثم
اتم الصلوة فاذا صلى يعلم انه واجب وكقوله تم فكاتبوهم للامر الندبي وقوله تم واذا حللتم فاصطادوا للاباحة والتمثيل
بالاخيرين في مجرد دلالة الامر على استحباب الفعل او اباحته والا فهما خارجان عما نحن فيه لعدم الامرين واما كونه بدلا
لاحدها فكان يشتغل في كفارة الافطار بدلا عن صوم شهرين فيعلم كونه واجبا تخييريا حيث ان غير الواجب لا يصير بدلا
للواجب وكذا في المندوب والمباح وفي عطفه قدس سره قوله وكونه بيانا على القرينة اشارة الى ان كونه بيانا او بدلا
ايضا من القراين فيكون من باب عطف الخاص على العام بل كل ما ذكره من الطرق المختصة ايضا من القراين و اما
الواجب خاصة فيعرف بامارته والقرائن المختصة به كالاذان والاقامة لصلوة فانهما امارتان لكون تلك الصلوة
واجبة اذ يحرم الاذان والاقامة لغير الصلوة الواجبة وكون ذلك امارة بعد ثبوت اختصاصهما بالواجبة والتخيير بينه
اي بين فعل وبين واجب فانه ايضا من امارات وجوب ذلك الفعل المفعول لان التخيير لا يقع بين المختلفين
فيكون واجبا تخييريا وكونه قضاء له اي لواجب فانه يعلم منه وجوب ذلك الفعل المقضي وكون ذلك امارة للواجب
انما هو اذا ثبت انه لا يجب قضاء واجب والا فلا يكون امارة له وموافقة نذر اي اتيعل جزاء للنذر فان المنذور
يكون واجبا وفعله وتخريجه عقلا لو لم يجب كالختان فان قطع العضو بدون وجوبه قبيح وفيه نظر لان استحبابه ايضا
يوجب دفع قبحه كما في ثقب الجواري وفعله وقت الاذن والجمع بين الركوعين كما في صلوة الكسوف والخوف فانه امارة
وجوبهما معا لان زيادة الركوع في ركعة واحدة حرام وحاصله ان يكون الفعل يجب لو لم يجب لكان حراما شرعا
وفي التمثيل بالركوعين ايضا نظر لانه يمكن ان يكون احد الركوعين مستحبا فانه اذا امكن وجوب زيادة الركن امكن
استحبابه ايضا واما الندب خاصة فيعرف بامارته كما يعرف به مجازه مجردا عن المنع من النقيض اي خلوه ومجانبه
الجهد كان ياتي به مقصدا القربة مجردة وفيه ايضا نظر لجواز الاكتفاء في الواجب بقصد القربة الا ان ينضم معه اصالة
عدم الوجوب ايضا ولكن كونه القضاء او جزء لما يحل تأمل والتخيير بينه وبين مندوب وكونه قضاء له اي لمندوب
فان قضاء العبادة لا يكون الا راجحا ولا يمكن ان يكون قضاء المندوب واجبا فيكون مندوبا و اما المباح فيعرف
بخلوه من البيان اي عن دليل الوجوب والاستحباب فيعرفها باصالة الاصل هذا شرح الكلام واما تحقيق
المقام فنقول انه كما كان المقصود من عقد الفصل المتقدم بيان حكم فعل المعصوم بالنسبة الينا فالمقصود من عقد
المهم بيان حكمه بالنسبة اليه حيث انه يوجب اختلافه بالنسبة اليه اختلافه بالنسبة الينا ثم اعلم جهة فعله بالنسبة
اليه او ثباتية فلا كلام فيه وانما الكلام في جهة علمنا بحكم فعله بالنسبة اليه وبيانه انه قد عرفت فيما سبق ان التردد

في فعله والشك فيه على وجوه لانه قد يتردد في كونه شرعيا او اتفاقيا وعلى كونه شرعيا يتردد في كونه عبادة او وضعيا وعلى كونه عبادة
يتردد في كونه واجبا او مندوبا وايضا قد يتردد في فعله انه بيان ام لا وعلى كونه بيانا لعبادة فهل هو بيان لشرايطها او اجزائها او كل
التقادير فهل هو من الشرايط او الاجزاء الواجبة او المستحبة فهذه ستة اقسام التردد بين الشرعي والاتفاقي وبين العبادة
والوضعي وبين الواجب والمندوب والبيانية وعدمها وكونه شرط البيان او جزئه وكونه شرطا او جزءا واجبا او مندوبا
وحيث علما بالتعيين والمزيل للتردد في الجميع لا يخلو عن ثلثة اشياء النص والقرينة والاصل وكل ما ذكروه في بيان
معرفة الجهة لا يخرج عن هذه الثلثة اما النص فهو واضح واما القرينة فهي ليست محصورة ولا محدودة بحد فمنها عقلية ومنها
شرعية ومنها عادية فمن القراين العقلية ما مر من التخيير بين الفعل وبين واجب او مندوب او كونه قضاء للمندوب
في الاول قرينة على الوجوب وفي الثاني على الندب ومنها ما اذا علمنا وجوب فعل عليه في وقت ثم ضيق وقته وفعل
في الوقت الضيق فعلا يصلح لان يكون بيانا له فان العقل يحكم بكون هذا الفعل بيانا له لحكمها مثال تركه الواجب بعينه
اما له علم الفعل ومن القراين الشرعية ما مر من كون الاذان للصلوة قرينة على وجوبها ومنها كونه قضاء الواجب
لو ثبت من الشرع ان قضاء الواجب لا يكون الا واجبا ومنها الجمع بين الركوعين لو ثبت شرعا ان الركن لا يزيد
الا مع الوجوب وبالجملة الضابط في القرينة الشرعية ان يثبت من الشارع بدليل شرعي دال على الحكم في جزئيات نحو هذا
من القراين العادية ما اذا صدر منه فعل في مقام البيان وكان هذا الفعل محتملا منه حينئذ ولم يكن مسبوقا به قبل
الفعل كما ان يتوضأ واذا اراد صلوة الميت بخلاف ما كان مسبوقا به قبلها كالستر في الصلوة والطهارة لصلوة الميت اذا
كان فعلها في حالة الوضوء قبلها للصلوة اليومية مثلا وعد منها ايضا العوارض المتجددة المتعارفة كالتقصير والتطويل
والسرعة والبطوء الفاحشة من حد متعارف الاوساط بخلاف الغير المتعارفة كتفاوت القراءة الحاصلة بسبب طلاقة
اللسان وعدمها في التكلم وتطويل الغسل في كل واحد من اعضاء الوضوء وتعجيلها بحيث يتفاوت تفاوتا غير معتد به
اقول في عدها من القراين العادية نظر لجواز الاتفاق فيها بل المثالان يحكم بها العرف والعادة حكما قطعيا لو لم يحصل خلافه
بحسب العادة واما الاصل فهو يجري فيما لم يكن فيه شيء من النص والقرينة وهو يتفاوت بتفاوت وجوه التردد فان
حصل الشك في كون هذا الفعل شرعيا او اتفاقيا فالاصل عدم شرعيته وقال الشهيد في قواعده بالحمل على الشرعي وكان
وجهه كما قيل انه بعث لبيان الشرعيات وفيه انه مبعوث لبيان ما كان شرعيا لا لان يكون كل ما يفعله شرعيا وقد يوجه
بان الغالب في افعاله الشرعي والعلية ممنوعة وعلى فرض تسليمها فالحمل على الغالب لا دليل له وان شك في كونه عبادة
او وضعيا فان كان الشك في الوضعية في مقام علم وضعيته شيء ولم يعلم ان هذا الفعل ايضا جزء او شرط ام لا فالاصل
يقتضي عدم الوضعية لاصالة عدم ترتب الاثر على الشيء الاول وحصل وان كان الشك في اصل الوضعية من غير العلم
بترتب اثر بعده فالاصل لا يجري فيه وتحصيل التوقف وان شك في العبادة في الوجوب او الندب فالاصل مع الندب
وفي الشك بين البيانية وعدمها فالاصل مع العدم وفي كونه شرطا او جزءا لا يجري الاصل وقد يتوهم الجريان حيث
ان الجزء ايضا شرط مع زيادة فالاصل عدمها وفيه ان جريان الاصل في الشرايط والاجزاء كما عرفت بواسطة جريانه
في حكمها والمفروض ان الفعل معلوم الحكم والمشكوك فيه هو مجرد الجزئية والشرطية وفي الشك بين كون الشرط
او الجزء واجبا او مندوبا فالاصل الندب في بحث كون الالفاظ اسامي للصحيح او الاعم وسر
في بحث الاصل اعلم ان ما صدر من النبي ص الذي يثبت منه حكم شرعي في واقعة اما قول او فعل او كلاهما اما الاول
اما واحد او متعدد وعلى الثاني اما لا يتعارضان او يتعارضان والحكم على الاولين واضح وحكم الثالث انما هو مذكور
في بحث التعادل والترجيح واما الثاني اي الفعل فهو ايضا اما واحد او الكلام فيه انما هو من جهة كيفية دلالته على الحكم

في حقنا خصوصا وقد مر في الفصل السابق اي معتقد والكلام فيه انه اما من الجهة المذكورة وقد مر ان وجه تعارضهما وتناقضهما
وبيان انه انما هو في هذا الفصل واما الثالث وهو القول والفعل بان يصدر منه قول دال على حكم في واقعة ويفعل فعلا
يستفاد منه انه حكم في هذه الواقعة فانه يخالف مفادها فالكلام فيه انه اذ يختلف بان يدل القول على الجواز مثلا والفعل
على عدمه او بالعكس وغير ذلك وبيان ذلك انه في هذا الفصل وظهر من ذلك ان عقد هذا الفصل لبيان امرين
احدهما ان الفعلين المتنافيين هل يتعارضان ام لا والثاني ان القول والفعل المختلفين ما حكمهما
اما الاول فاشار اليه بقوله ولا تعارض بين فعليه صلى الله عليه وسلم بحيث يمنع كل منهما مقتضى صاحبه وان كانا بحيث لو اعتبرا
بالنسبة الى زمان واحد لا يجتمعان ويتناقضان كصوم في يوم وافطار في يوم اخر مثلا والوجه في عدم تعارضهما انه انما
يتم بين التنافي وانما يتنافى الفعلان اذا تضادا او تناقضا وهما لا يتيان الا باتحاد الزمان ولا يمكن ان يوقع
في زمان واحد فعلان يكون تعارض احدهما للاخر لامتناع اجتماع النقيضين فيهما لا يقعان الا في وقتين ولا تنافي
مع الجواز انا لو وجب مثلا في وقت وعدمه في اخر فلا يتناقضان حتى يتعارضا فان قيل اذا كان مع الفعل الاول دليل يدل على
دوامه وتكرره فالفعل الثاني يكون معارضا له اما ناسخا ان كانت دلالة الاول دليل يدل على دوامه وتكرره في الفعل الثاني
بالخصوصية او مخصصا ان كانت دلالته بالعموم قلنا فان ثبت الدلالة على تكرر الفعل الاول فالثاني ناسخ او مخصص لحكمها
اي لحكم تلك الدلالة لا للفعل لان الفعل لا يدل الا على الحكم الذي وجد وما وجد لا يرتفع بنسخ او تخصيص فلا يقبلهما
ولا يوجب الفعل التكرر حتى ينسخ او يخصص باعتبارها بوجوده وتقرره واطلاقهما اي اطلاق النسخ والتخصيص
عليه اي على الفعل تجوز دفع لما يمكن ان يقال كيف قلت ان الفعل لا يقبل النسخ والتخصيص مع انه يجيء ان المتاخر من
القول والفعل ناسخ للاخر فلا حكم فيما يجيء بمنسوخية الفعل وحاصل الدفع انه قد يطلق النسخ والتخصيص اي المنسوخية
والمخصوصية على الفعل بطريق التجوز لعلاقة مصاحبة الفعل للدليل الدال على التكرار وربما سياتي من هذا القبيل واما الثاني
اي بيان حكم القول والفعل المختلفين اي الكائنين بحيث اذا اخذا بالنسبة الى موضوع واحد في زمان واحد يمنع كل
مقتضى الاخر فتحقيقه ان القول والفعل المختلفين كذلك ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يتاخر القول عن الفعل او يتقدم او يجهل
الحال وكل من هذه الاقسام ينقسم الى اصناف اربعة لانه اما ان لا يدل دليل على التكرار في الفعل ووجوب التاسي على الامة
فيه او يدل الدليل عليهما معا او يدل على التكرر دون التاسي او على التاسي دون التكرر وكل من هذه الاصناف ينقسم الى
صور ثلثة لان القول اما ان يختص بالنبي او بالامة او يعمهما والحاصل من الجميع ستة وثلثون صورة وهو حاصل ضرب الثلثة في
الاربعة والحاصل في الثلثة والى حكمها اشار بقوله فان كان القول متاخرا عن الفعل فقد عرفت انه ينقسم الى ثلثة اقسام
تاخر القول وتقدمه وجهل الحال فان كان من القسم الاول اي كان معه اي مع الفعل قول وتاخر وقد عرفت انه اقسام
اربعة لم يعلم التكرر والتاسي وعلما معا وعلم الاول دون الثاني وبالعكس فان كان من الصنف الاول اي لم يدل
تكرر وتاس فلا تعارض مطلقا اي في صور الثلثة وهي ان يختص القول بالنبي او بالامة او يعمهما لان الاول كان يفعل فعلا
ثم يقول لا يجوز لي هذا الفعل بعد ذلك والثاني كان يقول بعده لا يجوز لنا او يجب في عدم التعارض في الصور الثلث ظاهر لان
القول في هذا الوقت لا تعلق له بالفعل في زمان الماضي ولا في المستقبل اذ لا حكم للفعل بالنظر اليه لان المفروض عدم التكرار
وان كان من الصنف الثاني اي علما اي التكرار والتاسي معا فيه انه كما عرفت ثلثة يختص القول به كما اذا فعل فعلا
وعلم تكرره ووجوب التاسي ثم يقول لا يجوز لي هذا الفعل او يختص القول بالامة كما اذا تقول بعد الفعل المذكور لا يجوز لكم
ذلك او يكون القول عاما لهما كان يقول بعده لا يجوز هذا الفعل فحكم الاول ما اشار اليه بقوله فنسخ او تخصيص ان اختص
القول به اي نسخ ان كانت دلالة الدليل على تكرر حكم الفعل بالخصوصية وتخصيص ان كان بالعموم ولا تعارض حينئذ

ساقي

في حق الامة اصلا والى حكم الثاني اشار بقوله وفي الامة ان اختص بهم اي ونسخ او تخصيص في حق الامة ان اختص بهم القول
لما والوجه في الكل ظاهر وان كان من الصنف الثالث او علم التكرر دون التاسي فصوره انه كما عرفت ثلثة اشار الى حكم الاولى منها
بقوله واما حكمه فنسخ او تخصيص فيه اي في حقه خاصة ان اختص القول به او عم القول لهما ولا مدخلية للامة فيه لعدم ثبوت
حكم الفعل في حقهم والحكم الثالث اشار بقوله ما ولا تعارض فيهم اي في حقهم ان اختص القول بهم لعدم ثبوت التاسي
في الفعل ولا تعارض في حقه لانه اختص القول بهم وان كان من الصنف الرابع اي بالعكس فعلم التاسي دون التكرر وصوره
ايضا ثلثة ويفهم كل صورة منها انه لان القول المعارض اما متاخر عن التاسي للامة به او متقدم فان كان القول متاخرا عن
التاسي فحكمه ما ذكره بقوله فكالاول اي متاخر القول التاسي اي حكم الصنف الرابع مع صوره الثلثة كحكم الصنف الاول من
عدم التعارض مطلقا لا في حقه ولا في حقهم لعدم التعارض بين القول والفعل والمفروض عدم التكرار والا اي وان لم يكن القول
متاخرا عن التاسي فيفصل التعارض بين القول وبين دليل وجوب التاسي في صورتين من الصور الثلث اللتين ذكرهما بقوله
ان تقدم القول على التاسي فنسخ او تخصيص فيهم ان اختص القول بهم او عم ولا معارضة في حقه اصلا ولا تعارض اصلا ان خص
القول به ومعنى الكلام ظاهر وان كان من القسم الثاني اي لعدم القول على الفعل وقد عرفت انه ايضا فيه اربعة علم
التاسي والتكرر معا والتاسي فقط والتكرر كذلك ولم يعلم شيء منهما وان لكل صنف ثلث صور فان كان من الصنف الاول
والثاني اي علما معا او علم التاسي خاصة فكالثاني اي فحكمهما بصورهما الستة كحكم الصنف الثاني من القسم الاول فان كان
القول مختصا به مثل ان يقول يجب علي الكف من هذا الفعل دائما او في وقت كذا ثم فعله او فعل فيه وعلم وجوب التاسي
لهذا الفعل مع تكرره او بدونه فنسخ او تخصيص في حقه ولا تعارض في حق الامة هذا اذا كان فعله متاخرا عن وقت التمكن من
امتثال القول بعد شمول القول لوقت الفعل انه والا فان لم يفعل فلا تعارض اصلا وان كان الفعل قبل وقت التمكن
فكونه ناسخا يبنى على القول بجواز النسخ قبل التمكن من الفعل وان كان القول مختصا بالامة كان يقول يجب على الامة الكف
من فعل كذا دائما او وقت كذا ثم فعله مع العلم بالتاسي مع التكرر او بدونه فنسخ او تخصيص في حقهم ولا تعارض في حقه وان
كان القول لهما مثل ان يقول يجب علي وعلى الامة الكف عن فعل كذا دائما او في وقت كذا او فعله مع ثبوت التاسي مع
التكرر او بدونه فنسخ او تخصيص في حقهما والتعارض في هاتين الصورتين انه كالاول يختص بشمول القول لوقت الفعل النسخ
مطلقا يبنى على جواز النسخ قبل التمكن او كان من الصنف الثالث او الرابع اي علم التكرر خاصة او لم يعلما لا التكرر ولا
التاسي فكالثالث اي فحكمهما بصورهما الستة كحكم الصنف الثالث من القسم الاول فان كان القول مختصا به فنسخ او تخصيص
في حقه ولا تعارض في حق الامة وكذا ان عمهما القول وان اختص القول بهم فلا تعارض اصلا لا في حقه ولا في حقهم والوجه
في الكل انه ظاهر وان كان من القسم الثالث اي جهل تقدم القول وتاخره فمثاله انه كما عرفت اربعة لم يعلم التكرر
ولا التاسي وعلما معا وعلم التكرر دون التاسي والتاسي دون التكرر فان كان من الصنف الاول اي لم يعلما
فصوره كما عرفت ثلثة اختص القول به وعمهما واختص بهم فالوقف في حقه ان اختص القول به كما اذا علم انه صام يوم الخميس
مثلا ولم يعلم بدليل التكرار ولا وجوب التاسي به وعلم انه قال لا يجوز لي صوم يوم الخميس ابدا ولم يعلم ان الفعل متقدم
او القول او عم القول كان يقول في المثال لا يجوز لاحد صوم يوم الخميس ابدا فانه ان كان الفعل مقدما فلا تعارض اصلا
لا في حقه ولا في حقنا وان كان القول مقدما فهو نسخ او تخصيص في حقه ولا معارضة في حقنا ولما لم يعلم المتقدم
المتاخر فيتوقف في التعارض وعدمه في حقه للحكم اي لبطلان الحكم اللازم من الحكم بتقديم احدهما خاصة واما في
حقنا فلا تعارض اصلا ويمكن ترجيح تاخر القول على بعض المذاهب في الترجيح بالاصول لاستلزام تقدمه النسخ او التخصيص و
الاصل عدمهما ولكن هذا الترجيح غير معتبر عندنا ولا تعارض اصلا لا في حقه ولا في حقنا ان اختص القول بهم كان يقول

في المثال لا يجري ذلكم صوم يوم الخميس ابدا اما عدم التعارض في حقه فلاختصاص القول بالامة واما عدمه في حقهم فلعدم ثبوت التاسي
في الفعل وان كان من الصنف الثالث اي خلافا اي التكرار والتاسي معا فالوقف فيه اي في حقه ان كان من الصورة الاولى
اي اختص القول به لا تعارض في حقهم ثم الحكم الوقف فيهم اي في حق الامة ان اختص القول بهم فلا يحكم بتقدم الفعل حتى يكون
القول نسخا او تخصيصا في حقهم حيث علم التكرار ولا بتقدم القول حتى يكون الفعل نسخا او تخصيصا ولا تعارض في حقه
خالف بعضهم في حقهم في هذه الصورة وقال يعمل بالقول ولا يلتفت الى الفعل وهو مذهب ابن الحاجب وعكس بعض اخر وقال
يعمل بمقتضى الفعل ولا يلتفت الى القول والى ردهما اشار بقوله لا العمل بالقول ولا بالفعل التحكم اي لا يجاب كل منهما
التحكم ولا دلالة الحجة لا يثباتها اي اثبات القولين واهية اما العامل بالعمل بالقول فتمسك ان دلالة القول على
مدلوله اقوى بوجوه منها ان القول وضع لمدلوله فلا يتخلف عنه واما الفعل فلم يوضع وانما يفهم منه في بعض الاحوال ذلك
بقرينة فيقع فيه الخطأ كثيرا ورد بان دلالة الفعل اقوى لان الافعال التي هي اثار الخوارق يدل عليها دلالة عقلية قطعية
لا يتصور فيها تخلف بخلاف الاقوال فان دلالتها عليها وضعية قد يتخلف عنها مدلولها ولا يخفى انه يمكن ان يقال ان مراد المستدل
ان القول يدل لذاته حكما بالدلالة الوضعية والفعل بالقرينة الخارجية اذ لا دلالة له بمجرده فعلم على حكمنا ولا شك ان الدلالة
الوضعية اقوى من الدلالة بالقرينة لتخلف الثاني دون الاول ولا مدخلية لكون دلالة الفعل على لوازمه اقوى في بعض
الاوقات فان التكرار والتاسي ليسا من لوازم هذا الفعل فالجواب ان يجاب بان الفعل بنفسه لا يدل على تكرار ولا على
تاس فالدال عليهما انما هو القول ومنها ان القول يدل على الموجود والمعدوم والمعقول والمحسوس بخلاف الفعل فانه يختص
بالموجود المحسوس ورد بان الخوارق ليست من المحسوسات مع دلالة الافعال عليها بل لا يبعد القول بانها يدل على المعدوم
ايضا كدلالة اثار الخوارق على عدم البخل ومنها ان دلالة القول متفق عليها ودلالة الفعل مختلف فيها والمتفق عليه
اولى بالاعتبار ورد بان الخوارق ليست من المحسوسات من دلالة الافعال ما لا يختلف فيها كالمثال المذكور ومن
دلالة الاقوال ما وقع الخلاف فيها ويمكن ان يقال ان مراد المستدل ان القول الدال على حكمنا لا يختلف في دلالته واما
الفعل فدلالته على حكمنا باعتبار التاسي وهو مختلف فيه واحتج العامل بالفعل بانه اقوى في الدلالة على مدلوله من القول
لانه يبين به ما لا يكاشف صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وخطوط الهندسة وغيرها من الافعال يبين بها
بيانا للقول في مقام البيان وضعفه ظاهر وقد يرد القولان معا بان رجحان دلالة القول او الفعل لا يدل على تاخر و
الحكم انما هو للناسخ واجيب بانه لما جهل تقدم القول او الفعل احتمل التاخر لكل منهما فعارض باحتمال تاخر الاخر فلا يفيد
باعتبار التقدم والتاخر حكما خاصا فصارا بمنزلة دليلين متعارضين في حال واحد مع قطع النظر عن المتقدم والتاخر
مثل روايتين متعارضتين يعمل بما هو اقوى سندا وامتن متنا وكذا يعمل هنا بالقول او الفعل مع معارضة الاخر وتاخر قطع
حكم متاخرها بالتعارض لانه اقوى لانه يحكم بتاخر الاقوى لانه يحكم بتاخر الاقوى فلا وجه لاولى الاكتفاء في الرد بما مر
من منع دلالة ما ذكروه على القوة وبما ذكر ظهر حكم الصورة الثالثة من هذا الصنف ايضا وهي ان يكون القول عاما لها
فانه يتحقق في حقها التعارض ويكون الحكم الوقف وان كان من الصنف الثالث بعلم التكرار لا التاسي فحكمه ظاهر مما
تقدم فان اختص القول به او بهم فالوقف في حقه ولا معارضة في حقها وان اختص القول بهم لا تعارض اصلا وكذا تظهر
حكم الصنف الرابع بصوره وهو عكسه اي عكس الثالث فعلم التاسي دون التكرار فان كان القول خاصا به فلا تعارض
في حق الامة والوقف في حقه وقد تقدم الفعل حتى يوجد بالقول لانه لا علم بعدم النسخ والتخصيص وان كان خاصا بهم فلا
معارضة في حقه والوقف في حقهم والمخالف في الوقف فيما تقدم مخالف هنا ايضا وان كان عاما فالوقف في حقهما قد
المثر بيع في نحو ما نقل انه قام للجنازة حين مرت به وامر به اي امر الناس بالقيام ثم قعد بعد الجنازة وجعل

فانه من المحققين هذا من الصورة الثالثة من الصنف الرابع من القسم الثاني اما كونه من القسم الثاني فظ لان مورد بعد القول والامر
واما كونه من الصنف الرابع فلان القول بعد ثبوت التاسي كما هو الحق ظاهرا واما على القول بثبوته وجوبا او استحبابا فلانه كونه من الصنف
الثاني منه واما كونه من الصورة الثالثة اي ما كان القول عاما فغير ظاهر مطلقا لان الامر يكون مخصصا بغيره واما قيامه بنفسه فهو
وان دل على اشتراكه ايضا معهم لا انه غير عموم القول فالظاهر انه من الصورة الثانية اي ما يكون القول مختصا بهم وقد ايضا التفريع
فيما روي انه نهى عن استقبال القبلة واستدبارها عند التخلي وجلس لقضاء الحاجة قبال بيت المقدس فان علم تقدم النهي
على الجلوس يكون من القسم الثاني ايضا والا فمن الثالث ولعدم ثبوت التاسي عنه فما يكون من الصنف الثاني ويكون ظاهر النهي
خطابا للامة يكون من الصورة الثانية وجعل بيت المقدس من القبلة اما باعتبار كونه قبلة في الجملة او يكون هذا النهي عن الجلوس
قبل تحويل القبلة الاولى اعلم ان النسخ وان كان ايضا تخصيصا في الازمان عندنا ولكن النسخ انما يتعلق
ما لا يكون عاما ظاهرا بل يكون مضافها نسخ ظاهرا فلا يكون الناسخ قرينة على ارادة تخصيص في الكلام الاول والتخصيص
يتعلق فيما كان عاما ظاهرا ويكون المخصص متعلقا بالكلام الاول نوع تعلق وبعد ذلك يعرف مواقع النسخ فيما تقدم ومواقع
التخصيص الثاني فقد عرفت ان القول بالوقف انما هو في بعض صور القسم الثاني فبعضها كان الوقف في حق الامة وفي
بعضها في حقه ولكن لا يخفى ان الوقف وعدمه في حقه مما لا يترتب عليه ثمرة ويمكن ابداء الفائدة في بعضها على القول بالتاسي
الثالث التعارض في صور التخصيص قد يكون بالعموم والخصوص من وجه فقد يكون مطلقا وبهذا يتكثر الصور المتقدمة وانه
قد اشرنا في مطاوي كلماتنا المتقدمة ان في القسمين الاولين يمكن ان يتعقب المتاخر المتقدم بحيث لو حصل المتقدم اصلا كما
اذا قال الفعل الفلاني واجب على في وقت كذا ولم يفعله في ذلك الوقت وان تراخى عنه كما اذا قال الفعل الفلاني
واجب على ابدا وبعد فعله في زمان تركه فهو في الاول لا محل يتحقق النسخ على مذهب من لم يجوز قبل الفعل وفي الثاني
يتحقق مطلقا الرابع من صور التعارض ما لا يقبل النسخ والتخصيص اصلا كما اذا تقدم الفعل في وقت ثم قال لو لم يكن الفعل
لي جائزا في هذا الوقت ولكن هذه الصورة لا يتصور في حقه الا عند من يجوز المعصية عليه تقريره اي تقرير
المعصوم نبيا كان او غيره حجة والتقرير ان يفعل فعل او يقال قول بحضرته او في عصره واطلع عليه ولم ينكره والمراد بكونه حجة
انه يدل على جواز هذا الفعل او القول ومعلومية حرمته والا ارتكب المحرم اي وان لم يكن حجة ولم يدل على جوازه لزم ارتكابه
المحرم اما لان التقرير على المحرم محرم بالاجماع او لان النهي عن المنكر واجب فتركه حرام بل في الاخبار المستفيضة تصريح بحرمة
الترك ولزوم الانكار على من بلغه معصية وعلى من صدرت منه المعصية ولا يخفى انه يمكن رد الايراد بان الفاعل
قد لا يعلم بحكم المسألة فلا يكون منكرا بالنسبة اليه فالدليل انما يجري فيمن لم يجر في حقه عدم العلم لا مطلقا وهو يجري
في حق كل احد الا من علم اطلاعه على التحريم السابق مع ان الاكثر يشترطون الحجية في هذه الصورة كما يأتي فالاولى انه
يضم مع وجوب النهي عن المنكر وجوب الارشاد والهداية ايضا كما يستفاد من الاخبار ويدل على حجية التقرير ايضا بعض
الاخبار كما رواه الشيخ باسناده عن جعفر بن كلاب قال سمعت جعفر بن محمد يقول يمس قبر المرأة بالثوب ولا يمس
قبر الرجل وقد مد على قبر سعد ثوب والنبي ص شاهد ولم ينكر ذلك وما في طب الائمة عن ابي الحسن العسكري عن ابائه ع
قال قيل للصادق ع الرجل يكتوي بالنار وربما قتل وربما تخلص قال قد اكتوى رجل على عهد رسول الله ص وهو قائم على
رأسه استدل على الجواز بتقرير النبي ص وقد يستدل على حجية التقرير على المحرم ايضا بانه اعانة على الاثم وفيه نظر وان
استبشر مضافا الى عدم الانكار فالحجية اتم ووجه وانما الا لمصلحة او سبق انكاره او سبق تحريمه وفيه نسخ له
او العلم بان انكاره لا يفيد فالحجية اتم ووجه وانما لا يكفي كما في كنزه يعني ان التقرير حجة الا ان يكون هناك
احد الامور الاربعة الاول المصلحة لعدم الانكار ومنها ترتب المفسدة على الانكار الثاني سبق الانكار منه عليه السلام

سبق تقريره لهذا الفعل مع اطلاع الفاعل على التحريم وقيل ان التقرير حجة مع سبق التحريم ايضا فيكون نسخا للتحريم السابق الرابع
علمه بان انكاره لا يفيد ولا ينفع كما اذا راى مغويا كافرا الى كنيسة اقول بعد ما عرفت ان حجيته لوجوب النهي عن المنكر ووجوب
الارشاد فيكون وجوب الانكار مشروطا بشرائطهما دون غيرها للاصل ولا شك في اشتراط وجوب النهي عن المنكر والارشاد
بالشرط الاول وهو عدم المصلحة في الترك والرابع وهو احتمال ترتب الفائدة على الانكار والاجماع منعقد عليه او الاخبار يرشد
اليه او الاعتبار يؤكدها واما الثاني فان كان المراد سبق الانكار مع العلم بانه لا يفيد الانكار بعد فيرجع الى الرابع وان كان
حينئذ لك فلا دليل على اشتراطه وكذا الثالث فتعارض تقرير الانكار الاول والتحريم السابق مع ان استدلالهم بوجوب النهي
عن المنكر ينافي ذلك ثم لو كان الدليل منحصرا بوجوب الارشاد نعم ثم ان من شرائط وجوب النهي والارشاد وحجية التقرير ايضا
الاطلاع بالفعل بل هو ماخوذ في حد التقرير ومن شرائطهما ايضا انه اذا جهل الفاعل بالنهي كون النهي ما يجب على المعصوم الارشاد
اليه كالجهل بالاحكام فذلك كذلك كما في الجهل بالموضوع فلا يفيد كما اذا صلى في ثوب نجس ولم يعلم المصلي ولو يعلم
علمه فان تقريره لا يدل على جواز الصلاة مع الثوب النجس وان علم المصلي وكذا اذا توضأ بالماء المغصوب ولم يعلم علم الغصبية
ومن ذلك يظهر ما في اطلاق كلام بعضهم من ان التقرير حجة اذا اطلع على ان المكلف اعتقد شيئا على خلاف الواقع فهو
انما يصح اذا كان ما يجب فيه ذلك الاعتقاد واما في غير ذلك فلا كما اذا اعتقد طهارة شيء لعدم علمه بنجاسته مع نجاسته واما
وظهر مما ذكر ان حجية التقرير مشروط بحصر اطلاعه على فعله او قوله او اعتقاده وكون الاعتقاد فيما يجب عليه الارشاد وكونه
خلافا للواقع والقدرة على الانكار وعدم وجود مصلحة على ترك الانكار وعدم علمه بعدم الفائدة على الانكار ثم الاصل
في الشرطين الاولين العدم والاصل في الثلاثة الاخرة الوجود ومما ذكروا من متفرعات المسئلة ما ذهب اليه الشافعي من انه اثبت
النسب بالقيافة لاستبشاره اي استبشار النبي بقول المدلجي في قضية زيد واسامة حيث روي ان المنافقين بعد ما
طعنوا في نسب اسامة بن زيد وقد لوا انه ليس منه لسواد احدهما وبياض الاخر راى المدلجي يوما اقدامهما فقال هذه الاقدام
بعضها من بعض فلم ينكر عليه النبي بل استبشر بذلك فحكم المدلجي بالقياس وقرن النبي عليه فيكون ذلك جائزا وفيه
انه لوافقه الحق يعني ان ترك الانكار انما هو لاجل ان القول كان حقا في الواقع مطابقا لقول الشارع وان كان الاحتجاج
باطلا وهو انما قررنا القول ورد ذلك بان القول بالنبي لسند منكر وان كان اصل النبي حقا فيجب تقرير السند
والحاصل ان ههنا شيئين احدهما القول وثانيهما الاحتجاج لروا القول وان كان حقا ولكنه ليس محط استدلال الشافعي
بل محطه ترك الانكار على الاستدلال الذي هو المنكر ويمكن دفعه بان المذكور في النقل هو مجرد القول ولم ينقل الاستدلال
فلعل المدلجي ايضا لم يظهر الاستدلال وان كان بناء حكمه عليه واقعا ولكنه لما لم يظهره لم يجب الانكار عليه بل يجوز حمل
قوله على ما يجوز ظاهرا وما لالزام هذا رد اخر على الشافعي وفيه انه للالزام اي الالزام المنافقين الطاعنين حيث انهم كانوا
يحكمون بالقيافة وكان الطريق حقا عندهم والحاصل ان الالزام الذي هو مطلوب مهم للشارع لا يمكن حصوله مع الانكار
وعدم الاستبشار بناء على توهم ان الانكار مبطل للدليل فلذا استبشر ولم ينكر مع كون الفعل حراما لفيظ هذا المحظ
المهمة ورد ذلك بان منبط هذه المصلحة لا يتوقف على عدم الانكار ووجود الاستبشار اذ الالزام يحصل مع الانكار
ايضا ويمكن جمع الانكار والالزام مع سبق انكاره هذا رد اخر ايضا وحاصله انه قد عرفت ان من شرائط حجية تقرير
عدم سبق انكاره وقد سبق منه الانكار فلذا لم ينكر وفيه انه قد عرفت فساد هذا الاشتراط وتحقيق انه لسبق انكاره
منكرا وعدم قبولهم وكونهم مصرين على حجية القيافة فكان يعلم انه لا يفيد وفيه انه ان اريد انه كان كذلك قطعا فهو
ممنوع وان اريد انه يحتمل ان يكون كذلك فهو بالاصل مدفوع فالجواب لا ينفع في الرد على الوجه الاول مضافا الى عدم
ثبوت النقل ولو ثبت فقد ثبت النهي عن الاثبات بالقيافة بعد مكررا فيكون ناسخا لحكم التقرير فائدة قيل والقائل

بعض

بعض الاصحاب على ما صرح به في الانيس يقبل حكمه اي حكم المعصوم مطلقا يقينيا كان او ظنيا على ما صرح به في الانيس وغيره في الرؤيا
سواء كان الحكم قوليا او فعليا لقوله من راني في الرؤيا فقد راني وما روي ان الشيطان لا يتمثل به ورد ذلك بان تحقق
مآل الرواية يتوقف على تحقق مقدمتها فالاستدلال انما يتم اذا راه في المنام وهو يتم ان عرف في اليقظة صورته حتى يصدق
انه راه مع انه كثيرا ما يرى واحد من المعصومين في المنام بصورة لم يراها شخص ومعلوم انه ليس هو واجب بانه راى واحد
رسول الله في المنام في زمان مولانا الرضا فقال انه هو رسول الله من راه فقد راه ومن المعلوم ان الراوي لم ير فلك
على من راه في المنام فقد راه وان لم ير انه بصورته ودفع ذلك بانه يجاب لعلمه يعلم قطعا بما تمر من انه كثيرا ما يظهر بصورة
غيره من اهل العلم والورع الظاهر والجلالة ويمكن الجواب عنه بان حقيقة الحقيقة ومن هو هو نفسه القدسية دون الهيكل
العنصري والصورة المرئية في المنام ليست هي بعينها صورة ذلك العالم بل نفس هذه الصورة بل مثال له فلا ينافي
تعلق النفس المقدسة النبوية بمثل هذه الصورة كما روي ان عليا حضر في ان واحد بعين مكانا وظاهر انه لم يكن الا تعلق
نفسه الزكية بهذه الصور المتماثلة وعلى هذا فيمكن ان يكون المراد بالحديث والله اعلم ان من رانا في الرؤيا فقد راه وليس
هو غيره حقيقة وان كان متمثلا بصورة اخرى غير صورته في حال الحياة ثم ظاهر حديث عدم تمثل الشيطان به اختصاصه بمن
راه في اليقظة مع امكان ان يراد من عدم تمثله عدم تشبهه به في تجرد النشاة بان يرى الشيطان في المنام ويتصور انه
النبي ثم ظاهر من يرد ان الحديث بالنحو المذكور ان حكمه حجة لمن راه في اليقظة وعلم انه هو والحق انه لا دلالة لهذين
الحديثين واما الدلالة على حجية حكمه في الرؤيا مطلقا اذ غايته ما يدل عليه انه هو لا غيره ولا يدل ذلك على حجية حكمه لان
القدر الثابت عقلا ونقلا هو حجية حكمه في اليقظة واما في النوم فلا او لو كان هو هو والاصل عدم الحجية على ان الحديثين
مختصان بالنبي فلا وجه لالحاق غيره من المعصومين به اصلا هذا كله مع انه حديث لم يثبت اجماعا فهو لا يصلح لتاسيس
اصل من الاصول مع ان ما يرى في المنام قد يكون مخالفا للاحكام الثابتة كما نقل عن رؤيا العلامة وقيل بعد
الاستكمال في الاعتماد على الرؤيا سيما مع مخالفته مع الاحكام الثابتة وترك الاعتماد مطلقا حتى فيما لو لم يخالف الشرعي
من الاحكام الواصلة الينا مشكل ايضا خصوصا اذ احصل الظن بحجيته سيما لمن كان غلب رؤياه صادقة مع ان ههنا
اخبارا دالة على الحجية بل اخلفها مثل ما رواه الكليني في الحسن بابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله قال سمعته يقول راي
المومن ورؤياه في اخر الزمان على سبعين جزءا من اجزاء النبوة وفي الصحيح عن الرضا قال ان رسول الله كان اذا اصبح
قال لاصحابه هل من مبشرات يعني به الرؤيا وغيرهما فان مطلق الظن حتى الظن الحاصل من الرؤيا دليل على حجيته والجواب
لا دلالة لها على الحجية اذ غاية ما يدل عليه ان الرؤيا جزء من سبعين جزءا من النبوة والذي يقول بحجيته ووجوب قبوله هو
جميع اجزاء النبوة دون جزء من سبعين جزءا منه مع انها مخصصة باخر الزمان ومن اين يعلم ان هذا العصر واما الداخل
الزمان واما الصحيحة فلا منافاة لذلك لما لا تنافي عدم الحجية مطلقا مع انه استفاضت الاخبار على عدم حجيته نقل الحسن
بابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله قال قال ما تروي هذه الناصبية فقلت جعلت فداك فيما ذا قال في اذانهم و
ركوعهم وسجودهم فقلت انهم يقولون ان ابي بن كعب راه في النوم فقال كذبوا فان دين الله اعز من ان يرى في النوم
وفي الحسن ايضا عنه كما في الرؤيا على ثلاثة وجوه بشارة من الله للمؤمن وتحذير من الشيطان واضغاث احلام وغيرها اللغو
اخبار كثيرة واما الاثبات الرؤيا كلها فكيف يعلم انها ليست من الاخيرة وروي المفضل في توحيد رواية طويلة في الرؤيا في
اخرها ويكذب كثيرا لئلا يعتمد عليها كل الاعتماد تقرير اي تقرير المعصوم في الامور اما بما يجوز
للمجتهد مثله كالقضاء والفتوى او مما ينبغي اي بما لا يجوز له كالجهاد ومثله كالتصرف في بيت المال وجميع تصرفاته انما
هو من جهة الامامة والامامة مثبتة للكل واعمها وهي رياسة عامة في امور الدين والدنيا والقضاء ولاية شرعية في الحكم

لعين مل معين باستيفاء الحق وعلى هذا فقس ايضا القضاء مبدء الحكم وهو مسبوق بالقضاء ولا يمكن تحققه بدونه لاستلزامه
الولاية المذكورة ويمكن تحققها بدونه فان من حصل له شرائط الحكم حصل له الولاية المذكورة مع انه يمكن ان لا يصدر منه الالزام
المذكور اصلا وبالجملة القضاء هو الصفة النفسية والحكم الفعل الخارجي المترتب عليه فالصادر من القاضي والواقع منه في
الخارج ليس الا الحكم وقد يطلق الحكم على الولاية المذكورة كما يقال فلان صاحب الحكم كما قد يطلق القضاء على نفس الالزام
وهذا هو المراد في جميع ما يذكر من القضاء بعنوان الصدور ولما اخذ الحكم في تعريف القضاء وقال انه صفة عرفه
اي الالزام احد المتنازعين بما يقتضيه الاجتهاد لمصالح المعاش وبالاخير خرج العبادة ولا يخفى توجها بالزام احد
المتنازعين ايضا وقد اورد على تعريف الحكم بحكم الحاكم في حقوق الله سيما اذا لم يكن هناك منازع وحكمه بثبوت الهلال
وامثاله ويأتي تحقيق الكلام فيه في بحث التقليد انشاء الله تعالى والفتوى اخبار عن حكم الله في قضية عامة سواء كانت
بعنوان العموم كما لو قال الماء القليل ينجس بملاقاة النجاسة او الخصوص كقوله هذا القدح نجس حين ملاقاته بقطرة من البول
وفي معناه ح احله وان كان انشاء بحسب اللفظ ويأتي تفصيل الكلام في ذلك ايضا في البحث المذكور ومن باب الفتوى
جميع تصرفات المعصوم او نائبه في العبادة ثم الفرق بين الحكم والفتوى اما بالحقيقة او بالخواص اما الاول فقد عرفته من تعريفهما
فانهما يفترقان بالخبرية والانشائية فان الحكم انشاء والفتوى اخبار واما الثاني فمن وجوه احدها جواز النقض
وعدمه فان الحكم لما كان غايته قطع المنازعة لا يجوز نقضه لحاكم اخر بل يصير اصلا يجب ان يتبعه غيره من الحكام الا
بخالف دليلا قطعيا والفتوى يجوز نقضها لمفت اذا خالف ما ادى اليه اجتهاده وللمستفتين اذا لم يقلدوه وثانيها
التعدية وعدمه فان الحكم لا يتعدى من مورده لان حجية كل حكم انما هي لمورده فلا يتعدى الى مثله وان لم يتعدى
المدلول فيه بل لا بد فيه من حكم جديد من هذا الحاكم او غيره والفتوى في مورد يتم حجيته لمثله وان تبدل المستفتي
فكل فتوى يجوز ان يعمل به كل من بلغه اذا كان معتقدا للمفتي وان لم يكن مستفتيا بل سمعه بواسطة او بدونها ولا يتوقف
على فتوى جديد من هذا المفتي او غيره والفرق الاخير بين مطلق الحكم والفتوى سواء كان من الامام او المجتهد واما
الاول فيختص بالحكم والفتوى الصادرين من المجتهد لان فتوى الامام لا يجوز نقضه كحكمه ويختص بما ذكر ان الحكم لا يجوز نقضه
مطلقا ويشترط وجود حاكم لكل تداعيين في كل مورد ولا يكفي حكمه في مورد لمثله والفتوى من الامام في مورد لا يجوز
نقضه ويجب العمل به على كل احد في مثله ومن غيره في مورد يجوز نقضه والعمل به لمن سمعه في مثله بشرط كونه معتقدا له ثم انه
قد يحصل لحكم المجتهد اعتباران يكون باحد الاعتبارين فتوى وبالاخر حكما كما اذا حكم بعض حجج النائب اذا ادرك اضطرارا
المشعر فانه من حيث انه مثبت لاستحقاق الاجر حكم ومن حيث انه اخبار عن الحكم فتوى ومثل ذلك يجوز نقضه ويتعدى باعتبار
كونه فتوى ولا يجوز نقضه ولا يتعدى باعتبار كونه حكما واليه اشار بقوله وما اشتمل عليهما اي على الحكم والفتوى
باعتبارين فيتبعض في النقض بل التعدية وقد يقال في الفرق بينهما في مثل الفاسق لان قوله لا مرده الى سفيان حين قالت له ان
ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني ويعطي ما يكفيني خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف ان كان فتوى كما قيل يجوز التقاص
لكل مسلط باذن الحاكم وبدون اذنه وان كان حكما كان له بعض حق فلا يجوز الاخذ الا باذن الحاكم وحكمه وقد يرجح الاول
بالغلبة لتعرضه بالفتوى والتبليغ والمظنون الحاق المشكوك فيه بالغالب وفي اخذ السلب لقوله من قتل قتيلا فله سلبه
فانه قيل انه فتوى فيتم من غير احتياج الى الاذن من الامام وقيل انه تصرف بالامامة فيتوقف على الاذن وقال في الانحى
وهو الاقوى للظاهر قوله تم واعلموا انما غنمتم من شيء فانه ظاهر في ان كلما يستحق عليه الغنيمة للغانمين خاصة دون غيرهم فلا يتم
ولا كون السلب للقاتل ربما ادى الى اهتمامهم على مال ذي السلب دون غيره فيختل نظام المجاهدة ولا نزعا افسد القربة
المقصودة من الجهاد فكونه له باذن الامام لا ينافيه لانه لاجل مصلحة ولما ذكره ذهب الاكثر الى ان ما ذكر من قوله فيه خاصة

بعض

ببعض الحروب فيكون خاصا بالامام انتهى كلامه وتحقيقه موكول الى الترجيح ثم لا يخفى ان هذا ليس من تفريعات الفرق بين
الحكم والفتوى بل من تفريعات ما يجوز للمجتهد وما لا يجوز وفي احياء الموات لقوله من احيا ارضا ميتة فهي له فانه قيل انه
فتوى وتبليغ فيجوز لكل احد الاحياء ومن احياها ملكها ولا يتوقف على اذن الامام وقيل تصرف بالامامة
فلا يجوز الاحياء الا باذنه وقال في الانحى والاول اقوى لما ذكر من اغلبية تصرفه بالافتاء والتبليغ فيجوز لكل احد الاحياء
في زمان الغيبة ولا يتوقف على اذن الامام ولا على اذن نائبه العام واشتراط اذنه في زمان حضوره كما ذهب اليه الاكثر
لدليل من خارج انتهى وتحقيق ذلك ايضا في الترجيح وهذا ايضا كما تقدم من تفريعات ما هو منصب الامام اولا وفي تزويج
المجتهد امراة من مخالفا او بغير ولي اي فيما اذا تزوج مجتهد امراة بالمخالف المسلم او بدون اذنه وليها اذا كانت
لها ولي وهذا تفريع على الفرق بين الفتوى والحكم فانه كما مر جوابه حكم فلا يجوز لمجتهد اخر نقضه فلان ما اذا قال بالطلاق
يجوز عنده التزويج بالمخالف المسلم او بغير اذن الولي من غير الزام فانه يكون فتوى يجوز نقضه ثم اذا سمعه مثلا ففعل فعل
يصير لازما نظرا الى انه يجوز للمقلد العمل بفتوى مجتهد الا العدم سد دروحكم وبدونه يجوز النقض لمجتهد اخر قال في الانحى الحكم
الثاني ويجوز نقض المقلد بحرية التبليغ انما هو في امر لا يكون للحكم مدخل فيه كالعبادات وما يختص به لبس كلام فنظيره ما لو
قال مجتهد فيما اذا لم الطهارة زكوة او في الميراث خمس فيجري قوله هذا لا يرتفع الخلاف بل لغيره من المجتهدين ان يخالفه ولو سمعه
مقلد فحل منه لا يصير لازما انه لم اتصل به اخذ الحاكم من حكم عليه بالوجوب يصير لازما ولا يجوز نقضه لان حل الفقرا
حكم باختصاصهم فلا ينقض انتهى وباقي تحقيق ذلك المقام يجيء فيما ذكر في هذا الفصل في بحث التقليد انشاء الله تعالى
ومنه التوفيق والتأييد قد وقع الخلاف في ان نبينا هل كان متعبدا بشريعة من تقدمه او لا وعلى الاول هل كان
التعبد مختصا بما قبل البعثة او كان بعدها ايضا وعلى التقديرين فالشريعة التي تعبد بها نبينا صلى الله عليه وآله قبل
النبوة وبعدها لم يتعبد بشرع اي شرع احد من تقدمه من الانبياء بل كلما تعبد به كان شرعا له بان كان يوحى اليه
باشياء مخصوصة صرح بذلك في الانحى فليس المراد انه لم يتعبد بشرع اصلا اذ الظاهر انه لم يقل به احد وما ذكره بعض من
عاصرناه من انه قيل انه لم يكن متعبدا بشيء فالظاهر انه توهم من كلام البيد في الذريعة والناقل فيه بعض من مراد القول
بعدم التعبد بشيء من الشرايع المتقدمة انه لم يكن متعبدا بشيء اصلا ثم ان الشيخ ره ادعى اجماع اصحابنا على هذا
القول في العدة في موضعين ونسب الى اكثر المتكلمين من اهل العدل والى ابي علي وابي هاشم ابنه وقيل تعبد
قبلها باحكام الشرع المتقدم كلها ولم يتعبد بعدها بشيء منها وقيل تعبد قبلها في جميع الاحكام وبعدها بما لم
ينسخ وقيل تعبد اي بما لم ينسخ قبلها انه تعبد فيما بعده والقبل بما لم ينسخ خاصة ثم القائلون بالتعبد اختلفوا
في الشريعة التي تعبد بها فقيل تعبد بشريعة نوح وقيل بابراهيم وقيل بموسى وقيل بعيسى وقيل بكل الشرايع
وذهب سيدنا المرتضى في الذريعة الى الوقف في التعبد وعدمه قبل البعثة والحكم بالتعبد بعدها ونقله في الانحى عن
العلامة في النهاية ايضا واستدل المصطفى بوجوه الاول قوله تعالى ان هو الا وحي يوحى والظاهر ان هذا الدفع القول بالتعبد
بعد البعثة والا فلا دلالة له على نفي التعبد قبلها ايضا اذ غاية ما يدل عليه ان حين نزول الاية لم يكن كذلك وفي الثاني علم
وجوب شرع سابق عليه قبل البعثة او بعدها وعدم البحث والفحص عن ذلك الشرع والا لعلم واشتهر اهله الى اهل
ذلك الشرع بذلك ولو افتخروا به لشاع فان قلت ان البحث والنقل انما يكون اذا لم يكن بالوحي فيمكن ان يوحى اليه
بالحكم الموافق لهذا الشرع قلنا هذا بعض الوسائل والموافقة لا يقتضي المتابعة ولا يخفى انه للقائل ان يقول منع علمه
وجوب شرع سابق عليه وهل هو الا اول النزاع وعدم البحث يمكن ان يكون لعدم احتياجه اليه اما لكون ما يتعبد به ثابتا
بالتواتر او الضرورة كما في كثير من احكام ديننا او لاطلاعه عليه من غير تعلم فان النفس القدسية طرق الى فهم

المعلومات لا نعلمها سلمنا البعث ولكن البعث الصادر عنه قبل البعثة لنوع نبي كان بها المكلفين حتى يقتضي العادة بنقله وكذا
انتشاره اهله فانه يمكن ان لا نعلمه بالكونه قبل البعث او انتشر ولم يصل الينا مع انه على القول بالتعبد بكل الشرايع لا
يكون وجه للانتشار لانه انما يكون لمن اتباعه من نبي و الثالث عدم ذكر اي ذكر شرع في حديث معاذ مع تعرضه
في الاجتهاد بالراي عند عدم الكتاب والسنة روى الجمهور ان النبي لما بعث معاذا قال له بكتاب الله قال فان لم
تجد قال فبسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رايي فصوبه النبي واثنى على ذلك ودعا له ولم يذكر
رجوعه الى كتب الانبياء وفيه مع عدم ثبوت الرواية انه لا يدل على نفي التعبد قبل البعثة و الرابع لزوم افضلية غيره
لو كان متعبدا بشرعه لان المتبوع افضل من التابع لقبح تقديم المفضول وافضلية الغير باطل بالاجماع بل الضرورة ولا
يخفى ان افضليته من الجميع لا ينافي كون بعض منهم في امر خاص فان العبد الثابت انه افضل من الجميع وهذا لا يكون
بكونه افضل في كل امر بل يكون بكونه افضل من كل الوجوه مع فضيلة الغير من وجه خاص كما ان العالم بجميع العلوم اذا لم
يعلم الخياطة افضل من الخياط وان كان الخياط فضله من هذه الجهة وكونه افضل في كل امر من الجميع حتى قبل البعثة
لم يصل حد الضرورة كيف وقد قال الله سبحانه ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا و الخامس عدم مخالطته لاهل
الاديان وعدم معاشرتهم و عدم مراجعته لكتبهم مع انه كان اميا لا يقرء ولا يكتب ويمكن ان يقال ان المخالطة الجزئية
كانت متحققة ولا يحتاج اخذ كثير من الاحكام الى المخالطة التامة ولا مراجعة الكتب مع ان كونه اميا بهذا المعنى
قد يمنع بل في الاخبار المستفيضة خلافه كما رواه الصفار في بصائر الدرجات باسناده عن جعفر بن محمد الصوفي قال
سألت ابا جعفر محمد بن علي الرضا وقلت له يا ابن رسول الله لم سمي النبي الامي قال ما يقول الناس قلت انما يقولون انما سمي
النبي الامي لانه لم يكتب فقال كذبوا عليهم لعنة الله انى يكون ذلك والله تعالى يقول في محكم كتابه هو الذي بعث في
الاميين رسولا منهم يتلوا عليهم اياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة فكيف يعلمهم ما لم يحسن والله لقد كان رسول الله
يقرء ويكتب باثنين وسبعين لسانا وانما سمي الامي لانه كان من اهل مكة ومكة من امهات القرى وذلك قول الله في كتابه لتنذر
ام القرى ومن حولها وفيه ايضا عن عبد الرحمن بن الحجاج قال قال ابو عبد الله ان النبي كان يقرء ما يكتب ويقرء
ما لم يكتب و السادس ترقبه الوحي فيما ينتج من المسائل كما في قضية الظهار والميراث والاملاك وغيرها وفيه انه لا يجري
قبل البعثة مع ان التعبد بعد البعثة يمكن ان يكون فيما لم يكن فيه وحي فكان ترقبه لاجل ذلك احتج المخالفون بوجوه
منها رجوعه في معرفة الرجم في الزنا الى التورية وفيه انه يمكن ان يكون رجوعه اليه في الرجم للالزام على اليهود لانه
الحجة عليهم واظهار تحريفهم احكامه ومنها اتفاق العلماء على الاستدلال بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس على
وجوب القصاص في ديننا ولولا انه متعبد بشرع من قبله لما صح هذا الاستدلال وفيه ان الاجماع على الاستدلال
بقوله النفس بالنفس للعلم بالموافقة يعني انه انما كان لاجل انهم علموا بدليل من خارج ان ما تضمنه ما اوحي الى نبينا داخل
من شرعه وان كان شرع غيره ايضا ولا يخفى ان هذا الجواب لا يصحح الاستدلال في اول منع الاجماع ومنها ما قالوا
من انه متعبد قبل البعثة بعبادات وكان يعتزل للعبادة وكان يصلي ويحج ويعتمر ويطوف بالبيت وكان يأكل المذكى
ويجتنب الميتة ولا يمكن شيء منها الا بالاتباع لنبي اذ لم يكن منه مستقلا بعد قلنا في جوابه انما يمكن بما خص به من جانب الله
سبحانه بالوحي او الالهام ومنها ما قالوا من انه قال الله سبحانه فبهديهم اقتده وشرعهم من هداهم فوجب عليه اتباعهم
وقال الله سبحانه ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا و قال عز شانه وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فكذا
في الجواب المراد بالهدى في الاولى والملة في الثانية والدين في الثالثة اصول الشريعة والعقايد اما الاول
فلانه يتضمن الامر بالهدى المضاف الى الكلم فيجب ان يكون المراد ما اتفقوا عليه وهو اصول العقايد دون شرايعهم

لانه يختلف ووقع فيه النسخ واما الثاني فلقوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه ولو اراد الشريعات لما جاز نسخ
بعض منها واما الثالث فلانه لو كان المراد منه الشريعات يجب عن شريعة نوح ولا خلاف في انه لم يجب علينا اصلا فلا بد من
الحمل في الاخيرين فانه لو كان المراد ذلك لما كان وجه لتخصيص ابراهيم ونوح مع ان قوله حنيفا في الاول وشرع في الثاني
يشعران بغير ذلك ثم يمكن ان يجاب عن الاخير بان اللازم منه موافقة شرعه لشرع نوح لا انه تابع له ومتعبد بشرعه وبانه
لا يدل قوله وصى به على ان ما وصى به هو دين نوح فيمكن ان يكون المراد ما اخبر به نوحا بانه دين سيد الانبياء اذ وصى
نوحا بان يوصي اعقابه عقبا بعد عقب ان يقبلوه اذا ادركوا زمان النبي بل يمكن ان يجاب عن الثاني بالاول ايضا بان يقال
انه انما يفيد لو كانت الاية كذلك اتبع ابراهيم واما قوله اتبع ابراهيم ما فانه اتبع ابراهيم فلا يدل الا على وجوب
الاتيان عليه واتفاقه ويمكن ان يكون ذلك من باب موافقة الملتين والملة بعيد في على جملة الشرايع ايضا فلا يرد
عدم توافقها في كثير الاحكام ولكن قد ورد الحمل المذكور في بعض الاخبار كما روى الكليني باسناده عن ابان عمن ذكره
قال ان الله تعالى اعطى محمدا شرايع نوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم التوحيد والاخلاص وخلع الانداد والفطرة
الحنيفية السمحة لا رهبانية ولا سياحة احل فيها الطيبات وحرم فيها الخبائث الحديث وقوله والفطرة عطف على شرايع
نوح ومنها ما قالوا من انه قال الله سبحانه انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح قلنا في جوابه ان التشبيه في مجرد الوحي
وهو لا يستلزم التشبيه في الشرع ومنها ما قالوا انه عز شانه قال انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون
قلنا وهو لا يستلزم المطلوب في جوابه ان ظاهره غير مراد لان جميع النبيين لم يحكموا بها لتقدم الكرام عليها وعدم
حكم بعض المتاخرين كعيسى ايضا مع ان فيها ما نسخ في شريعتنا قطعا ايضا فالمراد انهم يحكمون بصحة نزولها من الله او المراد
انه يحكم بها كثير من النبيين حيث ان الانبياء المبعوثين فيما بين موسى وعيسى كانوا يحكمون بها ومنها ان دعوة من
تقدمه كانت عامة فيجب دخوله فيها قبل البعثة ورده العميدي بمنع عموم الدعوة اقول وفي الاخبار ما ينافي ذلك
كما في صحيحة يزيد الكناسي فلما بلغ عيسى سبع سنين تكلم بالنبوة والرسالة حين اوحى الله اليه فكان عيسى الحجة على يحيى
وعلى الناس اجمعين الحديث ورواية سماعة بن مهران وحسن بن علي بن فضال الاتيتين ثم ان في كل من الادلة المذكورة
للطرفين كلمات لا فائدة في ذكرها وكذا استدل كل منهما بادلة غير تامة اعرضنا عنها ايضا وبما ذكرنا ظهر ضعف ادلة الطرفين
ثم روى الكليني باسناده عن سماعة بن مهران قال قلت لابي عبد الله قول الله عز وجل فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل
فقال نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد فقلت كيف صاروا اولي العزم قال لان نوحا بعث بكتاب وشريعة فكل من
جاء بعد نوح اخذ بكتاب نوح وشريعته ومنهاجه حتى جاء ابراهيم بالصحف وبعزيمة ترك كتاب نوح لا كفرا به فكل نبي
جاء بعد ابراهيم اخذ بشريعة ابراهيم ومنهاجه وبالصحف حتى جاء موسى بالتورية وشريعته ومنهاجه وبعزيمة ترك الصحف
فكل نبي جاء بعد موسى اخذ بالتورية وشريعته ومنهاجه حتى جاء المسيح بالانجيل وبعزيمة ترك شريعة موسى ومنهاجه
فكل نبي جاء بعد المسيح اخذ بشريعته ومنهاجه حتى جاء محمد بالقرآن وبشريعته ومنهاجه فحلاله حلال الى يوم القيمة
وحرامه حرام الى يوم القيمة وروى الصدوق في العيون مثلها عن ابن فضال وهما يدلان على انه اذا جاء محمد بالقرآن
ترك سائر الشرايع والاديان ويلزم منه عدم تعبده بشرع احد ممن تقدمه فلا ينبغي الارتياب في عدم تعبده بعد
البعثة واجماع اصحابنا منعقد عليه ايضا وفي اخبار اخر تلويحات اليه واما قبل البعثة فالتوقف كما هو مذهب السيد والعلامة
في محله واما حديث كنت نبيا وادم بين الماء والطين فلا دلالة له على المطلوب كما توهم اذ معناه انه مقدر على شرايط النبوة
ح فيحتمل ان يكون المراد النبوة العامة الظاهرة بعد البعثة وكون عيسى نبيا في المهد ايضا كذلك والتصريح في
ما ورد في مدح يحيى انه كان سيدا وحصورا و في قوله سبحانه لايوب خذ بيدك ضغثا و قوله تعالى لمن جاء به حمل بعير



واتابر زعيم فانه على كونه متعبدا لشريعة من تقدم يمكن الاحتجاج بان حجية العبادة على التر ويح بالاية الاولى ويجوز الضرب
بالمنكال لو حلف ليضربن زيدا مثلا مائة خشبة بالشاشة وبعضه كونه عرض الجمال لا محلا باشاله وتحقيق المقام انهم
اختلفوا في انه اذا ثبت بطريق صحيح امر من الشرايع السالفة ولم يثبت نسخه في شرعنا فهل يجوز لنا اتباعه ام لا مثل ان يذكر
في القران او في الاخبار حكم من الاحكام في شرع من الشرايع السالفة فقيل انه حجة لنا ويجوز اتباعه مطلقا وقيل لا
يجوز ذلك وقيل انه ان نبه الله تعالى او رسوله على ذلك على طريق المدح لهذه الاحكام بحيث يدل على حسنه مطلقا فنعم والا فلا
ولا يخفى ان الشاك ليس في انا لنا اذ بعد ثبوت ذلك لم يكن اتباعا للشريع السالف بل يكون متابعة لشرعنا احتج الاول
باستصحاب بقائه وكونه حكم الله قيل هذا مبني على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا وهو ممنوع اقول وعلى هذا البناء يمنع لامكان
استصحاب الحسن العرضي وعدم زواله الا اذا امكن استصحاب بل الاصل [illegible] يجاب بان الاخبار الدالة على ترك
الشرايع السابقة ونسخها كما مر بعضها واجماع اصحابنا اوجب الخروج من مقتضى الاستصحاب على ان هذا الاستصحاب
يعارض استصحاب عدم كونه حكما فيصير هذا من المواضع التي ليس الاستصحاب فيها بحجة كما مر بيانه في بحث الاستصحاب
ويدل على عدم الحجية ترك اصحابنا الفحص عن احكام الشرايع السالفة وعدم التفاتهم اليها [illegible] عدم حجيتها لنا لانا
لو احتمل الاصل لا بعد الفحص عنها بل كان على الحجية [illegible] كما لا يخفى [illegible] على عدم الحجية تم المطلب الثالث من مطالب
شرح تجريد الاصول في شهر رجب المرجب من شهور سنة احدى وعشرين ومائتين بعد الالف في قصبة [illegible] والحمد
على اتمامه والصلاة والسلام على خير انامه وعلى اله الطاهرين الاكرمين

۶۸۹

